

Georg Pfliederer | Dirk Evers (Hrsg.)

Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität

Zur neuen Debatte um die theologische Anthropologie



VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTH)

Band 66

Die Reihe wird verantwortet vom Erweiterten Vorstand
der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie:

Konrad Schmid (*Vorsitzender*), Friederike Nüssel (*Stellvertretende Vorsit-
zende*), Daniel Cyranka (*Schatzmeister*), Christine Gerber (*Schriftführerin*)

in Verbindung mit den Fachgruppenvorsitzenden

Jan Christian Gertz (*Altes Testament*), Markus Öhler (*Neues Testament*),
Andreas Müller (*Kirchengeschichte*), Georg Pfeleiderer (*Systematische
Theologie*), Ilona Nord (*Praktische Theologie*) sowie Andreas Nehring
(*Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie*)

Georg Pfleiderer | Dirk Evers (Hrsg.)

Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität

ZUR NEUEN DEBATTE UM DIE
THEOLOGISCHE ANTHROPOLOGIE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Diese Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) unterstützt.

Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Dirk Evers, Halle (Saale)
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN Print 978-3-374-06965-1 // eISBN (PDF) 978-3-374-06985-9
<https://doi.org/10.36199/978-3-374-06985-9>

www.eva-leipzig.de

Vorwort

Die nachstehenden Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die im Rahmen der Jahrestagungen 2018 und 2019 der Fachgruppe für Systematische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie im Würzburger Exerzitzenhaus Himmelpforten gehalten wurden. Im Kreis der etwa fünfundzwanzig teilnehmenden Systematischen Theologinnen und Theologen wurden sie jeweils intensiv diskutiert und anschließend von den Autor*innen für den Druck überarbeitet. Mit einer Ausnahme – derjenigen des Germanisten Daniel Weidner – waren alle Referierenden protestantische Theologinnen und Theologen, und zwar wiederum mit einer Ausnahme – derjenigen der Alttestamentlerin Alexandra Grund-Wittenberg – Systematikerinnen und Systematiker. Von diesen sind, erneut mit einer Ausnahme, nämlich derjenigen von Regine Munz, alle hauptberuflich an Universitäten in Deutschland tätig. Nimmt man noch die Spanne der Geburtsjahrgänge der Referierenden von nicht einmal 25 Jahren (1957-1980) hinzu, dann könnte man kritisch gegen den in Würzburg geführten und hier im Druck vorgelegten Diskurs sagen: wissenschaftliche Pluralität sieht anders aus.

Das sei unumwunden eingeräumt. Was hier geboten wird, ist im Wesentlichen ein Binnendiskurs. Das war ursprünglich nicht ganz so geplant, hat sich aber so ergeben. Und es hat, zumindest nach der Einschätzung der in Würzburg Teilnehmenden, gut funktioniert. Denn Binnendiskurse können – das kulinarische Bild sei erlaubt – funktionieren wie Dampfdrucktöpfe mit zugeschraubtem Ventil. Da die Energie nicht nach draußen entweichen kann, erhöht sich im Inneren der Druck. Unbildlich gesprochen: Binnendiskurse können, wenn sie gelingen, intensiver, tiefgründiger und darin eventuell facettenreicher sein als die heute so häufig geführten und gelobten interdisziplinären Diskurse. Ihre reichen Erfahrungen aus solchen brachten die Teilnehmenden nach Würzburg mit. Hier wurden sie sozusagen binnendisziplinär verdichtet. Und dazu besteht derzeit durchaus Anlass; denn die lange Zeit innerhalb der Theologie wenig kontroverse Sündenlehre ist in der letzten Zeit zum Austragungsort kontroverser Debatten geworden. Einige von diesen wurden in Würzburg sozusagen live inszeniert. Ob und inwiefern das Ergebnis solcher Verdichtungsinszenierung wiederum für Außenstehende genießbar ist, mögen entsprechende Leserinnen und

6 Vorwort

Leser, die sich die Unterzeichnenden ebenso sehr wünschen wie Fachkollegen und Fachkolleginnen, selbst entscheiden.

Als Tagungsveranstalter und Bandherausgeber haben die Unterzeichnenden vielfältig zu danken. Solcher Dank gilt zunächst den in Würzburg versammelten Kolleginnen und Kollegen für das anregende Diskussionsklima, unter ihnen besonders den Referierenden und hier als Autorinnen und Autoren tätig gewordenen für die spannenden Beiträge und deren rechtzeitige Einlieferung. Zu danken ist unseren studentischen Mitarbeitenden Julia Vitelli (Basel) für Organisatorisches im Vorfeld der Tagungen und Ruben Cadonau (Basel) sowie Elisabeth Loos für sorgfältige Redaktionsarbeiten. Ferner danken wir dem Verlag EVA in Leipzig, namentlich Frau Dr. Annette Weidhaas, für die unkomplizierte, professionelle Betreuung.

Ermöglicht wurde das Projekt zum einen durch die Unterstützungsbeiträge der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, die bekanntlich größtenteils aus Beiträgen der Mitglieder stammen, denen an dieser Stelle für ihre oft jahrzehntelange Treue auch einmal gedankt werden soll. Der Löwenanteil der Unterstützung kam darüber hinaus vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF), der die Open Access-Publikation finanzierte, – und damit wohl für eine Verbreitung der Inhalte dieses Buches sorgt, die ihm sonst kaum beschieden sein dürfte. Hierfür danken wir den Verantwortlichen des SNF. Die Bewilligung des SNF-Antrags stützt sich auf ein Fachgutachten von Prof. Dr. Tom Kleffmann (Kassel), dem wir dafür ebenfalls herzlich danken.

Basel und Halle im Dezember 2021

Dirk Evers und Georg Pfeleiderer

Inhalt

Vorwort	5
<i>Georg Pfeleiderer, Dirk Evers</i> Einleitung: Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität	9
<i>Michael Roth</i> Die Relevanz der Sündenlehre für die Ethik oder: Vom Bewusstsein der leeren Hände	25
<i>Friedrich Lohmann</i> Schuldhaftes Scheitern	43
<i>Burkhard Nonnenmacher</i> Luther über Gesetz und Evangelium und die aktuelle Debatte um Sünde, Schuld und personale Integrität	71
<i>Ulrike Link-Wieczorek</i> Schuldig gegenüber wem?	89
<i>Christian Polke</i> Von Schuld und Sühne	107
<i>Daniel Weidner</i> Schuldgeschichten	127
<i>Alexandra Grund-Wittenberg</i> »Ich rede vor Königen von deinen Bestimmungen und schäme mich nicht« (Ps 119,46)	143
<i>Klaas Huizing</i> Scham und Schuld	163
<i>Karsten Lehmkuhler</i> »Durch Ehre und Schande« (2. Kor 6,8)	183
<i>Regine Munz</i> Das Andere der Scham	201

8 Inhalt

Gotlind Ulshöfer

Vom Verhältnis zwischen Identität und Scham.....223

Autorenverzeichnis241

Georg Pfeleiderer, Dirk Evers

Einleitung: Sünde, Schuld, Scham und personale Integrität

1. Zum Diskurs

»Schuld« und vor allem »Sünde« sind bekanntlich klassische Begriffe der theologischen Anthropologie. Als Negativfolien zu den für die – insbesondere protestantische – Theologie zentralen Konzepten von Rechtfertigung und Versöhnung sind sie nach weit verbreiteter Ansicht unverzichtbar. Sünde ist nach reformatorischer Überzeugung mangelnde (nicht nur mangelhafte!) Selbstunterscheidung von Gott. Als solche zerstört sie nicht nur das Gottesverhältnis, sondern damit zugleich auch das rechte Selbstverständnis, das wiederum die Basis für gelungene Verhältnisse zu anderen Menschen und anderen Lebewesen überhaupt bildet. Sünde desintegriert; der Glaube, als Nachvollzug des heilsamen Wirkens Gottes am Menschen und dessen unmittelbare Auswirkung, integriert, stellt personale Ganzheit her oder richtet auf diese als Bestimmung des Menschen aus und ermöglicht so »ganzheitliche« Sozialverhältnisse. Im Gewissen wird dieser Zusammenhang dem Ich grundsätzlich, nämlich zumindest als ungefährtes Bewusstsein von dem, was fehlt, bewusst. Mit dem Gewissen wiederum ist die Unterscheidung der Person von ihren Handlungen, reformatorisch: Werken, indiziert. Und damit zugleich die Unterscheidung von passiver Konstituierung der Person (aus Glaube) und aktiver Täterschaft (Handlungssubjektivität).

Seit der Aufklärungszeit ist der (vermeintlich) pejorative, »pessimistische« Tenor dieser theologischen Anthropologie unter Beschuss geraten, und die Theologie hat vielfältige Anstrengungen unternommen, um den positiven, heilsamen Sinn ihres Sündenverständnisses herauszuarbeiten und von autoritären und repressiven Funktionalisierungen freizuhalten. Zu Hilfe kam ihr dabei, dass zumindest zum Teil – nämlich im Hinblick auf die starke Stellung von Handlungssubjektivität und (im Gewissen selbstreferenzieller) personaler Ganzheitlichkeit – sich das so umrissene reformatorische Konzept theologischer Anthropologie an die klassische neuzeitliche Subjektphilosophie grundsätzlich als sehr anschlussfähig erwies. Darum konnte es – trotz seiner aus Aufklärungssicht pessimistischen Einfärbung – bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts mehr oder

weniger stabil überdauern. Diese Persistenz wurde erst durch die radikale Religions- und Moralkritik Nietzsches und Freuds und davon zum Teil angeregte Theologie, wie etwa die dialektische Theologie, in Frage gestellt. Seither unternommene Versuche theologischer Rekonstruktion jener anthropologischen Konstellation haben aber in der Regel nicht zu einer Korrektur der Grundvorstellung der durch die Sünde durch menschliche Schuld desintegrierten, im Glauben durch göttliche Gnadentat (red-)integrierten Person geführt, sondern im Gegenteil zu Versuchen ihrer metakritischen Stabilisierung. Dabei wurde meist nachzuweisen versucht, dass diese theologische Anthropologie an moderne philosophisch-politische Konzepte individuell-personaler Menschenwürde und darauf basierender liberal-demokratischer Rechtsbegriffe durchaus anschlussfähig sei.

In der jüngeren Zeit und in der Gegenwart ist jedoch zumindest in die außertheologische Evidenz dieser theologischen Anthropologie neue kritische Bewegung gekommen, die auch innerhalb der Theologie Niederschläge findet. Zum einen wird der theologische Schuld- und Sündenbegriff durch die Rezeption neuer Debatten um die anthropologische, sozialpsychologische und darin theologische Bedeutung von Scham und Schamkulturen problematisiert.¹ Innerhalb der deutschsprachigen Theologie ist dafür vor allem die Ethik von Klaas Huizing zu nennen.² Zum andern erfährt die seit den Tagen Nietzsches schwelende Kritik am basalen Konzept personaler Ganzheitlichkeit und Integrität immer neue Nahrung durch naturwissenschaftliche, psychologische und kulturanthropologische Forschungen.

In der außerwissenschaftlichen, öffentlichen Wahrnehmung und lebensweltlich dürften es vor allem die Einflüsse der neuen Sozialen Medien und der damit verbundene Bedeutungszuwachs von medialen, ikonologischen Selbst- und Fremddarstellungen sein, die neue soziale Bedingungen von individueller Identität, personaler Integrität – und deren Präsentationsformen und -medien schaffen.

Die konstitutiven Überzeugungen protestantisch-theologischer Anthropologie sehen sich derzeit also erneut vielfältiger Kritik, Erosion und theoretischer wie lebensweltlicher Plausibilitätsverluste ausgesetzt. Gegenwärtig kann man fast den Eindruck bekommen, dass Schamkonzepte den traditionellen Schuldkonzeptionen gegenüber ein klares Modernisierungsplus hätten. Besser als die mit dem Schuldkonzept verbundene Fixierung auf Tat und Täterschaft scheint eine Phänomenologie der Scham mit der sozialen Vermitteltheit und der eikonischen Struktur von Personalität und deren angesonnener Integrität zurechtzukommen.

In den elf nachstehenden Beiträgen wird vielfältigen Aspekten dieses neuen Schuld-Scham-Diskurses der Theologie nachgegangen. Der erste Teil ist um das

¹ Vgl. z.B. Lotter, Maria-Sibylla. Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral. Berlin 2012.

² Vgl. Huizing, Klaas: Scham und Ehre: Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016.

diskursive Feld von Sünde und Schuld, der zweite um dasjenige von Scham zentriert.

2. Zum Sünde-Schuld-Diskurs

Wie derzeit viele diagnostiziert auch *Michael Roth* in zahlreichen aktuellen gesellschaftlichen Diskursen eine Tendenz zur Intensivierung moralischer Rhetorik. Die Kirche sei von diesem Übel oft ebenfalls betroffen und vergebe dadurch die Chance auf »ein ander Wort«. Der kritisch-analytische Blick, den einzuüben er vorschlägt, deckt (gut nietzscheanisch) die unmoralische Tiefenschicht der Moral auf: das selbstbezügliche Machtinteresse. Diesem vermöge sich nur zu entziehen, wer jenen kritischen Blick konsequent auf sich selbst anwendet. Genau dafür steht für Roth der theologische Sündenbegriff. In seinem Licht müsse jeder Mensch erkennen, dass seine eigenen tiefsten Antriebsfedern immer schon amoralisch kontaminiert seien; »Sünde« erschließe sich als unentrinnbar und allgemein, als fatales Fatum und individuelle Schuld zugleich – als »Erb-sünde«.

Zur paradoxalen Tiefe dieser Einsicht gehöre, dass auch ihr Vollzug, also die Durchführung solcher radikalen Selbstkritik, sich ihrer inhaltlichen Logik unterwerfen müsse, sich also als sublimer Versuch der Selbst-Ermächtigung erkennen müsse und darum nicht als positive Grundlegung eines (neuen) moralischen Selbst taue. Echte Sündenerkenntnis verdankt sich, anders gesagt, der Gnade. Ihr Ausweis sei ein wiederum radikales »Bewusstsein der leeren Hände«. Allererst in diesem gründe nun jedoch tatsächlich ein neues, von der machtfixierten Sorge um sich selbst befreites – sich aber wiederum nicht wirklich selbst zur Verfügung stehendes, sondern stets fremd-konstituiertes, geschenktes – Vermögen offener Wahrnehmung des anderen und seiner Nöte – also echte, nichtkontaminierte Moralität.

Bleiben in Roths hamartologischem Plädoyer die theoretischen Gewährsmänner – etwa Luther, Nietzsche, Kierkegaard, der frühe Barth – weitgehend implizit und im Hintergrund, so treten sie bei *Friedrich Lohmann* gewissermaßen aus der Kulisse. Im hellen, theoriereflexiven Bühnenlicht werden jedoch die Spannungen zwischen diesen *dramatis personae* sichtbar: Nietzsches ätzende Moralkritik ist eben bekanntlich auch auf den christlichen Sündenbegriff und dessen theologische Rehabilitierungsversuche anzuwenden. Die radikale Selbstverwerfung (die Roth fordert) erscheint so als Paradebeispiel eines theologischen Diskurses der Selbstentwertung des Menschen, einer negativen Anthropologie, wie sie vor allem die Reformation im Gefolge Augustins im Protestantismus verankert habe. Diese – durchaus mit Berufung auf konstruktivere Einsichten der Reformatoren – aufklärerisch zu überwinden, hat sich, wie erwähnt, zur Zeit vor allem Klaas Huizing mit Verve auf die Fahnen geschrieben.

Ihn, und seinen Versuch einer ›Abschaffung der Sünde‹, fordert Lohmann hier zum Duell.

Die Waffe, zu der er dabei greift, ist die von Nietzsche erfundene, neuerdings von H. Joas affirmativ umgeschliffene »Genealogie«, nämlich hier: »der Sündenvorstellung«, und zwar – durchaus wie Roth – »auf der Basis authentischer Selbsterfahrung«, nämlich konkret der »Erfahrung schuldhaften Scheiterns, die das Ich mit sich selbst macht«. Solche dürfe jedoch nicht einfach postuliert werden, sondern sei ihrerseits deutungstheoretischer Reflexion zu unterwerfen. In deren Licht lasse sich Sünde, ja Religion im Allgemeinen, als »Deutungsleistung zur Bearbeitung von Primärerfahrungen wie Scheitern und Schuld« erkennen. So weit stimmt Lohmann mit M. Roth überein. Mit dem – als allgemein menschlich behaupteten – Phänomen des Scheiterns bringt er dann jedoch anders als jener ein objektives Moment (jenseits der machtsüchtigen Selbstverfehlung), das – schuldhaft – Verfehlen eines objektiven Ziels in Anschlag, das er im »Tun des Willens Gottes..., wie es dem Menschen qua Schöpfung als Bestimmung eingeschrieben ist«, gegeben sieht. Zu dessen Erkenntnis bedürfe es darum nicht spezifischer (biblischer) Offenbarung; vielmehr sei die Struktur bzw. das – solchermaßen theologisch zu deutende – Gefühl von Verantwortung, wie kulturanthropologische Analysen zeigten, in den menschlichen Lebensvollzug konstitutiv eingelassen. Die religiöse Deutung solchen Bewusstseins schuldhafter Verfehlung gegenüber Mitmenschen als Sünde vor Gott intensiviere dieses durch die Hinzufügung des Deutungshorizonts eines von Gott geschenkten Lebens, mit welchem »zugleich eine höhere Verpflichtung verknüpft ist, die Taten und Einstellungen gleicherweise betrifft«. Darum plädiert Lohmann – gegen viele zeitgenössische protestantische Theologinnen und Theologen – entschieden dafür, den Sündenbegriff nicht a-, trans- oder meta-moralisch zu konnotieren; vielmehr sei von der »Sünde als Steigerungsform menschlicher Verantwortung« zu sprechen. So könne die menschliche Sündenverfallenheit als Störung und Eintrübung gerade der gottgegebenen Würde des Menschen verstehbar werden. Und so würde zugleich den von Huizinga und anderen mit partiellem Recht angeprangerten Tendenzen der Reformatoren, wenn nicht schon des Paulus, zu einer Ontologisierung der Sünde und einer negativen Anthropologie gewehrt.

An diesen Versuch einer kulturanthropologischen Modernisierung des Sündenbegriffs ließe sich die Frage richten, ob damit nicht wiederum eine Objektivierung der Sünde vorgenommen ist, die geeignet ist, deren existenzielle Dramatik und Dynamik zu relativieren. Damit würde jedoch genau das zentrale Anliegen, dem protestantische Sündenlehre von jeher verpflichtet ist, nämlich Sündenbewusstsein als logische und vor allem auch psychologische Voraussetzung von Gnadenbewusstsein und dieses (Gnadenbewusstsein) als Überwindung und Aufhebung von Sündenbewusstsein zu denken, aus dem Blick geraten.

Der klassische Meister dieser Verschlingung – und damit einer dezidiert theologischen Deutung der Sünde – ist bekanntlich Luther. Seinen hochdiffizilen Verhältnisbestimmungen von Sünde und Gnade, bzw. – mit Luther gesprochen – von Gesetz und Evangelium, geht *Burkhard Nonnenmacher* in seinem Beitrag nach.

In ihrer logischen Struktur seien Luthers komplexe Zuordnungen von Gesetz und Evangelium als konsequente Umsetzung des Versuchs zu entschlüsseln, die Heilsdynamik insgesamt einzig dem Handeln Gottes am Menschen zuzuschreiben und alle menschliche Mitwirkung daran konsequent auszuschließen. Dies versuche Luther, indem er zum einen »das Gesetz« als umfassenden – Inneres (Moralisches) und Äußeres (Politisches) umfassenden – Erkenntnis- und Bedingungsgrund von Sünde denke und dieses so verstandene Gesetz nicht lediglich als anonyme Größe (Naturgesetz), sondern strikt von Gott und seinem Handeln her denke. Das Evangelium als entscheidendes Heilshandeln Gottes wiederum sei seinerseits konstitutiv und bleibend nur »als *bestimmte Negation* des Gesetzes zu denken«.

Der Grund für dieses – für Nonnenmachers Lutherdeutung zentrale – Postulat liege darin, dass Gottes Heilshandeln ansonsten nicht »als erfahrbar gesetzt wird«, also als dem Menschen zuschreibbar gedacht ist. Wobei die Pointe solchen Erfahrens wiederum (worauf auch M. Roth hingewiesen hatte) genau darin bestehen muss, dass dieses sich selbst als »durch Gott vermittelt« erfahre. Luthers bußtheologische Rekonstruktion von »Verzweiflung«, in die auch jedes Moment (und jeder Moment) selbsttätiger Deutungsgewissheit als »Attitüde« erkannt und so immer wieder in sie hineingerissen werden soll, ist, wie Nonnenmacher differenziert aufweist, die konsequente existenzialtheologische Durchführung dieses Gedankens. »Denn erst der Verzweifelte zieht Christus an, indem er aufgibt, Hoffnung auf sich zu setzen.«

Dieser Versuch, Glaube und Rechtfertigung konsequent als extrinsisch-passivisch strukturierten, existenziellen Lebensvollzug zu deuten und alle Selbsttätigkeit aus ihm auszuschließen bzw. diese als schuldhaftige Sünde zu perhorreszieren, lässt freilich dort eine gewisse aporetische Ambivalenz erkennen, wo er ins Licht eschatologischer Vollendung gerückt wird. Dieses ist einerseits Möglichkeitsbedingung der Begrenzung von Verzweiflung (»Nur verzweifelt er [sc. der Glaubende] nicht an dieser Verzweiflung, weil sie ihm nicht die letzte Wirklichkeit ist.«); andererseits soll selbst im Eschaton die Simultaneität von Rechtfertigung und Sünder(bewusst)sein nicht hinter sich gelassen sein.

Diese existenziale Aporetik drängt sich in der Metapher des »Seufzens« gewissermaßen zusammen, in dem sie darin zugleich auch wieder überwunden wird: »Wir seufzen verzweifelt und seufzen befreit«. Allererst in diesem körperlichen Phänomen bzw. Vollzug scheint auch die permanente Perhorreszierung menschlicher Selbsttätigkeit als Schuld bzw. Sünde aufgehoben. Hieran dürften sich auch Phänomene »wie ›Entzweigung‹ (Hegel) oder ›Entfremdung‹ (Tillich)«

anschließen lassen, die Nonnenmacher am Schluss seines Aufsatzes als funktionale Äquivalente zu der von ihm herausgearbeiteten »Verzweiflung am Gesetz«, will heißen: an der eigenen schuldhaften Sünde, erwägt.

Eindrücklicher als dies hier bei Nonnenmacher geschieht, dürften sich die existenzialtheologischen Stärken, aber auch die damit verbundenen gedanklichen Schwierigkeiten und psychologischen Zumutungen des klassisch-protestantischen Sündendiskurses kaum vorführen lassen.

Eine der großen Stärken lutherisch-protestantischer Theologie ist sicherlich diejenige, dass sie realen seelischen Not- und Schuld Erfahrungen – und deren gesellschaftlichen Verstrickungsstrukturen und -bedingungen – zu religiösem Ausdruck und theologischer Deutung verhelfen kann. Darin liegt zugleich wiederum ihre Literaturfähigkeit begründet, mit deren exemplarischer Aufnahme der Beitrag von *Ulrike Link-Wieczorek* einsetzt und welche die Autorin ihrerseits wiederum für eine soteriologische Theologie fruchtbar zu machen versucht. Dabei legt sie den Finger auf die zwischenmenschliche Dimension von Schuld und Vergebung. Konkret wendet sie sich einer Problematik zu, die im scharfen Auflicht theologischer Sünden- und Vergebungsanalytik oft eigentümlich zu verblassen, ja übersehen zu werden droht: nämlich der Problematik zwischenmenschlicher Vergebung, gar möglicher Weise unvergebbarer Schuld.

Solche Tendenz zur Ablenkung der tatsächlichen zwischenmenschlichen Schuld verdanke sich grundsätzlich, wie Link-Wieczorek an Anselm von Canterbury zeigt, einem reduktionistischen Verständnis der Sünde als Ehrverletzung Gottes. Die Tendenz der reformatorischen Theologie, Tatsünden auf ihren gesinnungsethischen Un-Grund zurückzuführen und darin zu »de-kasualisieren«, verstärke, wie sich etwa im Bereich der Liturgik beobachten lasse, diesen abstraktiven Umgang mit konkreter zwischenmenschlicher Schuld. Um solche kontraproduktiven Folgen der von der Reformation fortgeführten anselmischen Sünden-Radikalisierung (»nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum«) wieder einzuhegen, empfiehlt Link-Wieczorek, sich mit dem philosophischen Diskurs über das Unvergebbare vertraut zu machen. Gerade etwa J. Derridas Theorie der »freien Gabe« verweise – was bei theologischen Importen gerne übersehen werde – auf die notwendig mit ihr einhergehende »historische Ökologie« eines jeden konkreten Kontextes von Vergebungsgeschehen«.

Solchermaßen informiert und korrigiert könne Theologie in Täter-Opfer-Diskursen wiederum eine heilsame Funktion zu erfüllen. Sie könne auf die »Gebrochenheit zwischenmenschlicher Vergebung« und die Notwendigkeit, Versöhnungsprozesse im Licht eschatologischer Gnade zeitlich zu dehnen, verweisen, »wodurch vor allem den Opfern buchstäblich Zeit gegeben wird, nicht [!] zu vergeben, wiewohl [oder gerade weil] auch dies bereits umfassen gedacht wird vom Letzten der aufrichtenden Gerechtigkeit Gottes«. Gottes Vergebung könne so gleichsam prozessual verstanden werden, nämlich als sein »Versprechen heilsamer Begleitung« schmerzhafter zwischenmenschlicher Versöhnungspro-

zesse, deren offener oder oft auch unabschließbarer Ausgang, wie sich wiederum am literarischen Beispiel zeigen lässt, von den Beteiligten – oder Überlebenden – im Gebet Gott anheimgestellt werden kann.

Ungeachtet dessen ist und bleibt das vorzügliche Instrument, um beim gesellschaftlichen Umgang mit Schuld und Sühne »die unterschiedliche Lage der Betroffenen – Opfer, Täter, Gemeinschaft – im Blick zu behalten«, bekanntlich das Recht, namentlich das Strafrecht. Sein generelles Ziel, nämlich die »Herstellung einer hinreichend stabilen sozialen Ordnung«, kann es nur erreichen, indem es immer auch ausdrücklich oder unausdrücklich eine Sinndimension einschließt oder auf eine solche ausgreift, die wiederum rechtsphilosophischer, aber auch theologischer Ausleuchtung fähig und bedürftig ist. Diese nimmt hier *Christian Polke* vor.

Dabei bringt er zunächst in Erinnerung, dass in modernen, weltanschaulich neutralen Gesellschaften solcher »Sinn« des Rechts und zumal des Strafrechts stets nur unter weitgehender Enthaltensamkeit von metaphysischen Investitionen ausgewiesen werden kann und im Grunde streng funktional am praktischen Ziel der »Sicherung der wechselseitigen Grundfreiheiten der Rechtssubjekte« auszurichten ist. Mit diesem funktionalen Ziel sei auch eine gewisser Antimonismus oder (positiv) Pluralismus der Sinnbestimmungen gegeben, denn schon die »drei wesentlichen Praxen des Strafrechts[, nämlich] ... Verbieten, Verurteilen und Vollziehen«, ließen sich nicht auf eine Bestimmung reduzieren, was unter Ansehung der Vielzahl und strukturellen Divergenzen der Straftatbestände noch sehr viel mehr gelte. Insofern sei von einer »pluriformen Vernetzung unterschiedlicher Sinnbestimmungen des Strafens« auszugehen, wie sie für die modernen »plural-kohärentistischen Ansätze« leitend sei.

Theologische Theorien von Schuld und Sühne im Strafrecht müssten sich, sofern sie Anspruch auf Anschlussfähigkeit stellen wollten, in diesen Rahmen einfügen und die Grenze von moralisch-religiöser Sünde und rechtlicher Schuld konsequent beachten. Gerade solcher Verzicht auf einen Horizont transzendenten, absoluten Sinns führe jedoch zu der Einsicht, dass sich auf die Behauptung eines »Zusammenhang(s) zwischen Schuld (als Zurechenbarkeit; CP) und Sühne (als Wiederherstellung der gestörten Ordnung; CP)« nicht verzichten lasse. Der »Mythos der Sühne« (Ricoeur) sei also gerade dem säkularen Strafrechtssystem nicht auszutreiben. Paradoxerweise; denn »wie kann ein physisches Übel ein sittliches Böses aufwiegen?« (Ricoeur) Eingedenk dessen sei Sühne strikt funktional zu verstehen, nämlich strikt unter dem »wieder in die Gemeinschaft einführenden Aspekt.« Die durch die Strafe geleistete Sühne bestehe dann aber konkret in der »Beendigung des strafrechtlichen Schuldverhältnisses und somit der Wiedereingliederung des Täters in die Rechtsgemeinschaft« (mit J. Fischer).

Schamethischen Deutungsversuchen von Sühne im Rechtssystem, wie sie vor allem K. Huizing vorgelegt hat, billigt Polke vor diesem Hintergrund ein gewisses, aber deutlich begrenztes Recht zu. So könnten Schamerfahrungen zwar der Resozialisierung des Täters dienen. »Re-Shaming-Praktiken« dürften aber

nicht selbst als Strafformen bzw. Strafarten, geschweige denn im Strafprozessverfahren, eingesetzt werden; wohl aber könnten sie im Strafvollzug eine gewisse sinnvolle Funktion erfüllen.

Polkes diesbezügliche Zurückhaltung ist vor dem Hintergrund der Einsicht zu verstehen, dass »Re-Shaming-Praktiken« auf die Person und deren moralische Qualität zielen, die im schuld- und damit tatorientierten modernen Recht gerade ausgeblendet werden. Diese konstitutive Epoché des Rechts ist begleitet von einer zweiten: Schuld ist für das Recht nur die rechtskräftig bewiesene Schuld – in dubio pro reo. Wesentliches Instrument juristischer Beweisführung, also der Vergegenwärtigung vergangener Handlungen, ist die Narration, ohne die die Einpassung einer Tat in ein juristisches Kasussystem nicht gelingen kann. Damit tut sich im objektivierenden System des Rechts eine subjektivierende Dimension auf, personal gesprochen: der Richter ist auch Erzähler, Autor.

Mit dieser narrativen Seite der Schuld beschäftigt sich der Beitrag des Germanisten *Daniel Weidner* und spinnt damit den auch schon von Ulrike Link-Wieczorek verfolgten Faden weiter. Wie bei der von ihr erzählten Geschichte spielen auch alle fünf von Weidner herangezogene Geschichten im Bereich oder an der Grenze zum Recht, konkret meist eines erzählten justiziablen Vergehens, das aber gerade rechtlich ungesühnt bleibt, und loten den spezifischen Beitrag aus, den Literatur auf dieser Grenze und jenseits ihrer zu leisten vermag.

Das so situierte Setting wird zunächst am Beispiel zweier Geschichten aus Baldur von Schirachs »Schuld« exponiert, die beide erzählerisch mit der fiktiven, aber im Falle dieses Autors ja auch realen, Doppelrolle von Autor und Anwalt spielen. Wenn Schuld narrativ konstatiert, ja konstituiert wird, dann hat das Erzählen – wie auch das Lesen – selbst auch eine moralische Dimension. Schreiben und Lesen (oder auch das Zuschauen bei einem Theaterstück) ist gewissermaßen ein moralischer Prozess (das Theater in diesem Sinne eine moralische Anstalt).

Aufgabe der Literaturwissenschaft ist es, die verschiedenen Formen literarischen Erzählens, ihrer jeweiligen Schuldkonzepte und die damit wiederum jeweils verbundenen unterschiedlichen Formen der moralischen Involvierung zu reflektieren. Weidner präsentiert in seinem Aufsatz – klassischer Typologie folgend – deren drei: die Tragödie, den Roman und die unzuverlässige Erzählung. Die Tragödie als älteste literarische Form setzt sich ihrerseits eine ältere narrative Form voraus, nämlich den Mythos, den sie dramatisch vergegenwärtigt, indem sie dessen (immer schon geschehenen und bekannten) Ablauf unterbricht, diskursiviert und dadurch für unterschiedliche Deutungen öffnet. Schuld entstehe in der Tragödie, wie Hegel richtig gesehen habe, aus dem »Widerspruch von Sitte, Familie, Religion einerseits, und Staat und Recht andererseits«. Diese Normensysteme sind dabei jeweils als objektive, geltende gedacht, die damit und deswegen auch in einen objektiven Widerspruch miteinander treten können und so die moralische Person zugleich zu zerstören drohen, darin aber auch allererst erzeugen.

Wo der Glaube an solche Objektivität verblasst, wird aus der Tragödie bzw. dem bürgerlichen Drama der moderne Roman. In ihm sitzen neben, hinter oder in den Figuren des Romans immer auch ›die Gesellschaft‹, die kapitalistischen Verhältnisse, aber damit zugleich ›wir alle‹, mit auf der Anklagebank. Diese ›Demokratisierung‹ schuldhafter Verstrickung zeige sich schon an der Plebejisierung der Romanprotagonisten, etwa an Dostojewskis Raskolnikow, der seine arbeitsbedingte Exklusion – und die in dieser gründende Delinquenz – schon im Namen trägt »(*raskol* bedeutet ›abgeschieden‹, ›isoliert‹)«. Zu seiner Verstricktheit in die »Gesellschaftlichkeit der Schuld« und die »objektive Verlogenheit [...] der modernen Gesellschaft« gehört, dass er anders als die Protagonisten der antiken Tragödie oder meist auch des bürgerlichen Trauerspiels »nicht klar über sich selbst ist«, aber doch – im Verlauf des Romans – zu einer gewissen Klarheit findet. Ermöglichung und »Unmöglichkeit der Individualität«, die »Dialektik von Individualisierung und Vermittlung, wie sie etwa Georg Simmel nicht zufällig am Phänomen des Geldes festgemacht hat«, liegen im Roman so ineinander wie bei Raskolnikow pekuniäre Schulden und moralische Schuld.

Im realistischen Erzählduktus des Romans verbleiben – bei aller insinuierten moralischen Involvierung – Autorinnen und Leserinnen immer noch in einem relativen Beobachter- oder Zuschauerstatus. Der wird aufgebrochen, wo wie bei Kafka das Erzählen selbst unbestimmt, unzuverlässig und konstitutiv deutungsabhängig wird. Dabei kehren nicht umsonst archaische Muster und Motive zurück; am heterotopischen Ort der »Strafkolonie« wird das Recht selbst archaisch-absolut und zugleich unerforschlich. Die Leserin rückt in die Rolle des »Forschungsreisenden« ein; ihr wird im Gang der Erzählung zugemutet, in diese gleichsam hineingezogen zu werden – eine Erfahrung, die dem selbstgewählten Schicksal des Offiziers zumindest darin ähnelt, das sie ähnlich vieldeutig ist.

Damit öffnet sich zumindest in der Imagination der narrative Schuld Diskurs zur Dimension der Körperlichkeit, die üblicherweise als das Proprium und aus Sicht vieler als der Vorzug der Schamdiskurse gilt, an denen sich folgende Beiträge beteiligen.

3. Ehre und Scham

Gemäß einer schon fast klassisch zu nennenden Unterscheidung liegt das Begriffspaar Ehre und Scham quer zu den im ersten Teil verhandelten Diskursen von Schuld, Sünde und Sühne, wenn es denn stimmt, dass sich Schamkulturen von Schuldkulturen in ihrer Konstruktion von Moralität grundlegend unterscheiden. Die Alttestamentlerin *Alexandra Grund-Wittenberg* beschreibt die durch diese Unterscheidung mit angeregte zunehmende Entdeckung der Bedeutung von Scham und Beschämung in den biblischen Texten, weist aber zugleich auf die enge Verflechtung mit Schuld und Schuldgefühl hin und darauf, dass die schroffe Gegenüberstellung von Schuld- und Schamkulturen künstlich und von

zeitgenössischen Klischees bestimmt ist. Scham ist mit all ihrer Ambivalenz auch über alle Zeiten hinweg »ein Grundaffekt, der Menschen befähigt, sich selbst in der Einschätzung bedeutsamer anderer (*significant others*) wahrzunehmen« und diese Einschätzung dann auch zu verarbeiten. Als dieses Phänomen ist Scham auch in den Psalmen präsent. Grund-Wittenberg meldet dabei Vorsicht an, Israel allzu deutlich einer mediterranen Scham- und Ehrenkultur zuzuschlagen. Die Polarität des Schamphänomens spiegelt sich gewissermaßen in der im Anschluss an Peter Berger geltend gemachten wechselseitigen Durchdringung von agonalen Kulturen der Ehre und humanistisch grundierten Kulturen der Würde. So wichtig Scham und Ehre in den alttestamentlichen Texten auch sind – die dem Menschen von Gott verliehene Würde bildet einen durchgängigen Kontrapunkt, und auch in spätmodernen westlichen Gesellschaften ist ja durchaus nicht einfach auszumachen, wie diese Antagonismen ausgetragen werden. In den alttestamentlichen Texten zeigt sich zudem, dass zwar Schamgefühle mitunter eher durch Handlung und leiblichen Ausdruck als durch Reflexionsbegriffe dargestellt werden, dass aber das häufige Vorkommen solcher ausdrücklichen Reflexionen den Bearbeitungsbedarf deutlich macht, mit dem Scham im Alten Testament kulturell, religiös und theologisch verhandelt wurde.

In diesen Kontexten steht Scham in Problemkontakt zu Schuld. Scham entsteht aus und führt zu Übernahme von Verantwortung, indem sie zu Norm- und Wertvorstellungen ins Verhältnis setzt. Und sie ist damit ein wesentlicher Indikator für das Gottesverhältnis, so dass die Erzählung von der anfänglichen Entdeckung der Scham in Gen 2–3 »geradezu als Ätiologie der Befähigung zur Scham gelesen werden« kann. Dabei greifen nach Grund-Wittenberg sowohl die klassischen theologischen Deutungen dieses Vorgangs als Hybris und Schuld als auch seit der Aufklärung gepflegte Lesarten als humanitätsstiftender Emanzipationsvorgang zu kurz. Scham ist hier Indikator eines Verlusts ungebrochener Gottesnähe, eines Verlusts der Leichtigkeit eines Lebens in Fülle, den die damit einhergehende ethische Mündigkeit allenfalls bedingt auffangen kann.

Schließlich weist Grund-Wittenberg noch darauf hin, dass sich im Alten Testament auch eine Entwicklung hin zur Verantwortlichkeit des Einzelnen findet. Gegen die These von Di Vito, der im Anschluss an Taylors Analyse des abgepufferten, desengagierten und auf innere Tiefe ausgelegten Selbst der Moderne dieses abgesetzt hatte gegen kollektivistisch-konformistische Personkonzepte antiker Kulturen, macht sie deutlich, wie gerade die Scham Menschen als Einzelne herausstellt bis hin zur Überwindung von Schamangst um der Gottesbeziehung willen. Das wird andererseits aufgefangen durch eine Ethik des Schutzes vor Verhöhnung, und eine solche ist denn auch heute in einer von *hate speech* geprägten Gegenwart neu auszuarbeiten. Die Interpretationen der biblischen Texte regen so dazu an, Würde gegen die destruktiven Seiten von Beschämung ins Feld zu führen und umgekehrt Scham als Wächterin von Würde zu verstehen.

Als prominenter Vertreter einer Ablösung von theologischem Sündediskurs und jüdisch-christlicher Schuldkultur durch erneuerte Scham- und Beschämungskompetenz votiert *Klaas Huizing* für eine poetisch-literarische Analyse der biblischen Texte als Antidot gegen »Sündenverbiesterung« und »winterdunkle Anthropologie«. Aus der literarischen Kraft der Texte gewonnene sündentheologische Abrüstung soll die Dogmatik aufhebern und damit aus der babylonischen Gefangenschaft führen, in der sie Schuldbegriff und Sühnediskurs gefangen hielten. Dabei stellt sich Huizing quer zu den beiden großen Lagern deutschsprachiger protestantischer Gegenwartsdogmatik, Wort-Gottes-Theologie und religionstheoretischer Deutekunst, die sich auf je eigene Weise in eine christliche Schuldkultur verwickelt hätten.

Dagegen setzt Huizing seine Ableitung von Schuld aus Scham: Schuld und Sünde entstehen, wenn das eigentlich auf die »Charakterjustierung« bezogene Schamgefühl in eine von der Person abgelöste und dann unabhängig von ihr bearbeitbare Schuld umgewidmet wird. Statt Strategien zur Tugendarbeit in Richtung einer Beherrschbarkeit des eigenen Verhaltens zu entwickeln, wird auf Passivität und machtförmige Außenverhältnisse umgestellt. Als erstes Therapeutikum empfiehlt Huizing, wie eingangs angeführt, ein Schließen der Lücke zwischen Exegese und Literaturwissenschaften auf der einen und systematisch-reflexiver Theologie auf der anderen Seite.

Dann aber kann nach seiner Auffassung auch die Theologie einen Mehrwert in transdisziplinäre Diskurse zu Scham und Schuld einbringen: die nicht geforderte Aufforderung zum Statusverzicht – für die im christlichen Narrativ Gott selbst das Vorbild gibt, der in Schöpfung und Inkarnation die wahre Gottheit drangibt. Das zieht Huizing bis ins Feuilleton aus, dem er die Erzählung von »Geschichten vom *gelungenen, dissidenten Leben und Lieben*« und die Pflege »literarische[r] Kunst wohlwollender Beschämung« anempfiehlt, während er der Theologie Selbstaufklärung mit Blick auf die Attraktivität des Schuld narrativs nahelegt, um sich von ihm nachhaltig lösen zu können.

Der Beitrag von *Karsten Lehmkuhler* stellt ein Plädoyer für die Rehabilitierung des Begriffs der Ehre in der systematischen Theologie dar, die er aber gerade außerhalb des eigentlichen Sündendiskurses verortet, so dass er die Wendung von Huizing, Scham gegen Sünde in Stellung zu bringen, gerade nicht mitvollzieht. Für ihn sind Ehre und Scham mit Bonhoeffer zunächst einmal im Raum des Natürlichen angemessen zu verankern, das »eine Art Mittelbegriff zwischen dem des Geschöpflichen und dem des Sündhaften« darstellt. Damit sucht Lehmkuhler die Dynamik einer erneuerten Konjunktur der Ehre in den Diskursen von Philosophie und Soziologie aufzunehmen, die er im Eingangsabschnitt seines Beitrags kurz entfaltet. Besonders hebt er den Ansatz von Anthony Cunningham heraus, der Ehre nicht als bloß nützliches moralisches Vehikel ansieht, das aufgrund seiner sozial-psychologischen Attraktionskräfte wirksam ist, sondern anthropologisch tieferlegt und als entscheidend für die Ausbildung persönlicher Integrität herausstellt. Das regt Lehmkuhler dazu an, das Streben nach Ehre als tugendethisch qualifizierten, positiven Leitwert auch

systematisch-theologisch wahrzunehmen. Ermutigt sieht er sich darin durch die ja auch in diesem Band dokumentierte exegetische Debatte. Mit Blick auf den dogmatischen Ort lässt er sich aber durch Karl Barth dazu anregen, den Gedanken der Ehre sowohl in der Schöpfungs- als auch in der Versöhnungslehre jeweils positiv zur Geltung zu bringen.

Schöpfungstheologisch knüpft er noch einmal bei Bonhoeffer an und schlägt vor, die Ehre den Rechten des natürlichen Lebens zuzuschlagen, und dies in einem doppelten Sinne: Der Begriff der Ehre steht in der Innenperspektive für das Bedürfnis der Gewinnung persönlicher Integrität und äußerlich für deren Anerkennung durch Dritte. Theologisch seien Integrität und Anerkennung dabei von vorn herein in die Gottesperspektive einzutragen, die eben gerade nicht den Bereich des Natürlichen, in dem in dieser doppelten Hinsicht Ehre gesucht wird, entwertet, sondern dieser Suche im Bereich des Vorletzten den ihr entsprechenden Platz einräumt. Der Begriff der Ehre hat für Lehmkühler dabei gegenüber seinem Konkurrenten, dem der Menschenwürde, den Mehrwert, die innere Seite der Ausbildung von Identität und Integrität mit der äußeren Seite der ebenso vorausgesetzten wie intendierten Anerkennung zusammenhalten zu können.

Darüber hinaus ist die Ehre aber nach Lehmkühler auch und gerade in der Rechtfertigungslehre neu zur Geltung zu bringen und nicht vorschnell als das durch die Anerkennung bei Gott Erledigte zu diskreditieren. Denn Ehre hat auch ein Gefälle hin zu Ehrlichkeit und also zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit, so dass am Ende hier sogar von Freimut und Stolz die Rede sein kann.

Das lässt noch einmal nach der anderen Seite der Ehre fragen, die bei Lehmkühler nur beiläufig mitgeführt wurde, nach einer systematisch-theologischen Würdigung der Scham. In einer Verbindung von systematisch-theologischer Reflexion mit seelsorgerlicher Phänomenologie leistet dies der Beitrag von *Regine Munz*. Sie fragt nach der heuristischen Funktion der Scham in Bezug auf den Menschen. Schon das seit einiger Zeit mit einem neuen Wort gefasste Phänomen des Fremdschämens macht für sie deutlich, dass es bei Scham um ein Zugleich von Enthüllung und Verbergen geht, das sich über Fremdwahrnehmung vermittelt. Das, wofür Menschen sich schämen, gehört zu ihnen, ist aber zugleich ihrer Kontrolle entzogen und wird nur durch den erlebten oder antizipierten Blick des Anderen aufgedeckt. Damit ist das Bild eines *homo absconditus*, eines dem entzogenen Gott korrespondierenden, selbst unergründlichen Menschen aufgerufen. Dieses aber erweist sich als anschlussfähig an die philosophische Anthropologie, wenn etwa Plessner eben diesen Ausdruck aufnimmt und das Entzogensein des Menschen – im Selbst- wie im Fremdverhältnis – als seine exzentrische Lebensform der Weltoffenheit bestimmt. Scham ist genau das Gefühl, das durch diese Exzentrizität ermöglicht wird und das sie uns empfinden lässt.

Diese anthropologische Denkfigur unterfüttert Munz nun mit psychoanalytischen »Bruchstücken«, die deutlich werden lassen, wie die Scham eine Form von Selbsterkenntnis ermöglicht, die das markiert und berührt, was kulturell,

sprachlich und symbolisch eigentlich nicht fassbar ist. Sie konfrontiert den Menschen mit seiner Entzogenheit und deutet hin auf intra- und interpsychische Zusammenhänge zwischen Bewusstsein und Unbewusstem. Diese Zusammenhänge interpretiert Munz nun nicht mit Freud ödipal, also aus einer hereditären infantilen Sexualität heraus, sondern mit dem französischen Psychoanalytiker Jean Laplanche als entwicklungspsychologisch durch das Scheitern von Übersetzungs- und Interpretationsvorgängen erzeugt. Scham entsteht aus der Einkapselung nicht enträtselter Botschaften, und Schambearbeitung kann eben diese einer befreienden Rückübersetzung zugänglich machen.

Damit geht Munz zur Theologie über und stellt dazu zwei Aspekte von Bonhoeffers Schamtheologie heraus. Scham ist nach Gen 2–3 zum einen geboren aus einer primordialen Grenzüberschreitung, sowohl gegen Gott als auch gegen die Schöpfung und die Anderen. Scham ist der »widerwillige Hinweis« auf immer schon überschrittene Grenzen und darin gebrochene Beziehungen. Zum zweiten markiert die Scham die Geheimnishaftigkeit von Personen. Sie deckt die Mangelhaftigkeit des Menschen auf und schützt zugleich vor dem eigenen und fremden Zugriff. Was nach Munz bei Bonhoeffer unterbestimmt bleibt, ist die Möglichkeit von Schamerkundung und -bearbeitung, und eben hier wird die Brücke zur Poimenik geschlagen. Scham ist nicht nur Indikator für Grenze und Geheimnis, sie ist auch Chance zur Rück- und Neuübersetzung belastender, im Unterbewusstsein nachhaltig verkapselter Botschaften.

Scham ist ein Beziehungsphänomen. Beziehung aber, als ein Drittes zwischen Identität und Differenz, ist immer vermittelt. Insofern heute Selbst-, Fremd- und Weltbeziehungen durch neue Medien vermittelt werden, ist auch zu erwarten, dass sich die Formen von Scham dadurch transformieren. Dem geht *Gotlind Ulshöfer* in ihrem Beitrag nach, der Soziale Medien wie Facebook daraufhin untersucht, wie in ihnen Identität konstruiert wird. Das geschieht immer auf mindestens drei Ebenen, auf der Ebene der bewussten Selbstdarstellung, der Fremdentwürfe von außen sowie auch auf der Ebene der technisch gewonnenen »digital identity«. Zunächst stellt Ulshöfer am Beispiel des Kunstprojekts #yolo-caust das Phänomen des public shaming und damit auch die nach wie vor gültige regulative Funktion von Scham auch im Netz vor. Damit illustriert sie ihre erste These, dass sich in den Debatten in den und über die Sozialen Medien gesellschaftliche Aushandlungsprozesse in Bezug auf Moral und Identität identifizieren lassen.

These zwei behauptet dann ein komplexes Wechselspiel von Freiheit, Privatheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Verletzlichkeit als das ethische Bezugsfeld für Identität und Scham. Das wird illustriert und differenziert anhand von Entwicklungen der jüngeren Mediengeschichte. Am Anfang steht die Entdeckung des spielerischen Ausprobierens von virtuellen Ich-Konstruktionen, die Identität im Netz frei wählbar erscheinen lassen. In den Nuller Jahren des neuen Jahrtausends entsteht dann ein bewussteres Identitätsmanagement in der Spannung zwischen privat und öffentlich, bei dem Scham als Regulator funktionieren

kann. Misslingt das, so führt dies zu bisher unbekanntenen Formen von öffentlicher Beschämung wie Shitstorms, so dass für die sozialen Medien die ethische Frage unabweisbar wurde, wie ihre Algorithmen zur Emotionalisierung und Skandalisierung von Öffentlichkeiten beitragen. Seit 2014 nun sind noch einmal neue Techniken zur Generierung virtueller Bilder und Szenen entwickelt worden, für die das Kriterium der Scham nicht mehr angemessen zu sein scheint, weil es sich einerseits um »als ob« Darstellungen handelt, andererseits diese aber so realitätsnah oder aber auch so absurd gestaltet sein können, dass Scham hier nicht mehr greift, weil die Frage der Identität unklar ist. Vollends jenseits von Scham kommt dann die Ebene der algorithmisch erzeugten »digital identity« zu stehen, die von den Sozialen Medien intern erzeugt wird. Hier läuft einerseits die Frage nach der Verantwortlichkeit für dieses Konstrukt zunächst ins Leere, andererseits wird digitale Selbstbestimmung im Grunde unmöglich, weil wir unseren digitalen Fingerabdruck weder kennen noch auf ihn einwirken können.

Damit kommt Ulshöfer zu ihrer dritten These: Scham ist medienethisch relevant, ist aber je nach Kontext durch eine Verantwortungsperspektive zu ergänzen. Die regulatorische Funktion von Scham ist auch im Netz nicht obsolet, aber doch durchaus begrenzt. In Bezug auf die neuen, nicht einfach durch zweckrationale Funktionalität beschreibbaren Medien sind Wechselwirkungen zwischen den Transformationen von kulturellen und sozialen Identitätsvorstellungen und den technischen Prozessen in den Blick zu nehmen und verantwortungsethischen Analysen zu unterziehen. Das ist dann noch einmal einzubetten in die Tatsache, dass das Netz von sich aus nichts vergisst und Erinnerung und Vergessen als neue Gestaltungsaufgaben deutlich werden, damit das doch eigentlich immer nur episodische Schamphänomen nicht zur Beschämung auf Dauer wird. Zwei Ideen deutet Ulshöfer dazu abschließend noch an: gesetzliche Regelungen für ein Recht auf Vergessen und eine Ausrichtung der neuen Medien nicht nur an ökonomischen Kriterien, sondern auch an ponderablen kulturellen Kategorien, die die Verantwortungsdimension der Anbieter und der sie regulierenden Institutionen deutlich werden lassen.

4. Versuch eines theologischen Fazits

Blickt man auf die in Würzburg geführten Debatten, dann drängen sich einseitige Negativurteile nicht auf: weder sollte klassischen theologischen Sündendiskursen vorschnell das Sterbeglöcklein geläutet, noch sollten die derzeit enovogen Schamdiskurse als ephemere Erscheinung abgetan werden: beide dürften ihr jeweiliges Recht behalten; und keines der beiden Diskursfelder dürfte verlustfrei in das jeweils andere überführt werden können. Dabei liegen die Stärken des letzteren wohl vor allem in der Ausleuchtung der emotional-leibhaften, wie auch der medialen Aspekte von Visionen eines gemeinsamen guten Lebens angesichts individueller oder kollektiver Infragestellungen.

Die Stärkeren des Ersteren, also des Sündendiskurses, liegen demgegenüber vielleicht vor allem in einem Bezug, der in den entsprechenden Beiträgen zwar oft vorausgesetzt, aber selten differenziell ausdrücklich gemacht wurde, im Bezug auf Wahrheit bzw. Geltung. Schuldgefühle, Gewissensbisse zumal, sind zwar notorisch subjektiv, aber sie implizieren ebenso notorisch eine übersubjektive Instanz, eine objektive Allgemeinheit, deren Recht vom Schuldbewussten anerkannt wird. Demgegenüber ist bei der Scham zwar ebenfalls konstitutiv eine transsubjektive Instanz im Spiel, der Autorität zugeschrieben wird, aber diese Autorität ist die faktizitäre Macht einer imaginierten *volonté des tous*. Ob das Individuum deren Geltungsgrund gezwungenermaßen oder aus freier Einsicht affirmiert, steht nicht zur Debatte. Deshalb können Schamdiskurse bzw. das Beschämen eine exkludierende Kraft entfalten, die Rückfragen nach ihrer Legitimität zu verbieten scheint. Die Sehnsucht nach Verbergung, die die Scham begleitet, verbirgt auch solche Fragen nach deren Recht. Darum kann das Recht – zu Recht – mit der Scham so wenig anfangen.

Theologisch steht an genau dieser Stelle bekanntlich das christologische Symbol des Kreuzes. Nicht umsonst scheint es der Indifferenzpunkt beider Diskurse zu sein. In der notorischen Strittigkeit von Wahrheitsbehauptungen und -zumutungen verweist es auf den eschatologischen Ort, von dem aus sie sich allein entscheiden lassen. Und es qualifiziert diesen Ort als heilsam befreienden, an dem alle Sünderinnen und Sünder von ihren gemeinschaftszerstörerischen Taten unterschieden, darum genau zu ihrer personalen Ganzheit gebracht und ebenfalls darum Scham nicht mehr am Platz sein werden. Die Pointe eschatologischer Kreuzestheologie ist, dass dieser Zuspruch jetzt schon allen Menschen gilt, auch und gerade denen, deren Schuldscham so groß ist, dass sie ihn für sich nicht glauben gelten lassen zu dürfen.

Michael Roth

Die Relevanz der Sündenlehre für die Ethik oder: Vom Bewusstsein der leeren Hände

1. Einleitende Bemerkung

Im Jahr 2015 hat Georg Pfleiderer in einem Aufsatz darauf aufmerksam gemacht, dass in den heutigen Selbstverständigungsdebatten liberaler Zivilgesellschaften säkularer Staaten die beiden christlichen Grundbegriffe »Schöpfung« und »Sünde« »unterschiedlich stark, beide aber insgesamt nur noch relativ wenig präsent [sind]«.¹ Dabei habe der Schöpfungsbegriff im Unterschied zu dem Sündenbegriff durchaus wieder Eingang in säkulare Diskurse gefunden. Offensichtlich – so Pfleiderer – sei die narzisstische Kränkung im Bereich der Schöpfungssemantik leichter zu ertragen als im Bereich der Sündensemantik. Die Behauptung, dass wir uns nicht selbst hervorgebracht haben, ist durchaus weniger schmerzhaft als die Behauptung der Sündhaftigkeit menschlicher Existenz. »Dass ›Sünde‹ [...] nicht eine religiöse Sonderdimension des Menschseins betrifft, sondern, recht verstanden, auf die innere Verfasstheit moralischer Selbstbestimmung als solcher zielt, spüren theoretisch geschulte wie weniger geschulte säkulare Ohren; und eben darum verschließen sie sich im allgemeinen diesem Begriff«.² Von hier aus stößt Pfleiderer zu der zentralen Frage vor: Besitzt der Sündenbegriff Potentiale, die auszuschöpfen lohnenswert sind?

Dass die Rede von der Sünde einen Mehrwert darstellt, hat der theoretisch geschulte säkulare Denker Jürgen Habermas in seiner Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels betont: »Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren«.³ Ist der Theologe aufgefordert,

¹ Georg Pfleiderer, ›Schöpfung‹ und ›Sünde‹ in ethischen Diskursen liberaler Gesellschaften, in: KuD 61 (2015), 321–338, 322.

² Vgl. a. a. O., 327.

³ Jürgen Habermas, Dankesrede, 13 f., https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf (Stand: 22.7.2021).

diesen Mehrwert der Rede von der Sünde auszuschöpfen? Das säkulare Interesse an der Rede von der Sünde verschreckt so manchen zartbesaiteten Theologen, der diese Avancen wohl eher als allzu ungeniert übergriffig empfindet, nicht zuletzt deshalb, weil er in das Bedauern des Verlustes eigentlich gar nicht einzustimmen vermag.⁴ Daher sind nicht alle Theologinnen und Theologen bemüht, den zugeworfenen Ball aufzufangen. Sicherlich wird niemand ernsthaft bestreiten wollen, dass mit dem Begriff »Sünde« ein zentrales Thema christlicher Theologie angesprochen ist.⁵ Die Bedeutung dieses Themas in der Gegenwart ist allerdings durchaus umstritten: Während die einen darüber klagen, dass viele Theologen »die Sündenanthropologie wie einen Buckel mit sich herum[tragen]«,⁶ gegen eine »pessimistische Anthropologie« und »Sündenverbiesterung«⁷ ins Feld ziehen und einen definitiven »Schluss mit Sünde« fordern, klagen andere über den Bedeutungsverlust der Sündenlehre: Die Rede von der Sünde tauche in der kirchlichen Verkündigung kaum auf, sei kein zentrales Thema der Predigt oder des Religionsunterrichts.⁸

Ich möchte im Folgenden die Frage nach dem »Mehrwert der Rede« von der Sünde in Bezug auf Moral und Ethik, genauer die moralisch-ethische Rede stellen. Ist das überhaupt ein sinnvolles Unternehmen? Wilhelm Gräßl bezweifelt dies und fragt, ob die Lehre von der Sünde nicht dem in der Aufklärung gewonnenen Menschenbild, das zur Geltung bringe, dass die Würde des Menschen »in der Kraft zu moralischem Handeln« und zu »vernünftiger Selbstbestimmung«

⁴ So fühlt sich der katholische Theologe Magnus Striet bemüßigt, dem Satz von Habermas, dass mit dem Verlust der Rede von der Sünde etwas verlorengeht, sofort hastig entgegenzuhalten: »Zunächst einmal wurde etwas gewonnen« (ders., *Wie heute über Sünde reden? Zwischen Ballast und Befreiung*, in: *Herder Korrespondenz* 65 [2011], 568–572, 569). Auch im weiteren Verlauf des Textes gelingt es Striet nicht, die Rede von der Sünde mit seinem Interesse an der Betonung der Autonomie des Menschen und an einer insgesamt wohlwollenden Sicht auf den Menschen in Einklang zu bringen. Deutlich ist, dass die Rede von der Sünde für Striet doch eher als Ballast zu werten ist. Anders bspw. Volker Stümke, *Der Mehrwert der Sünde. Zur Diskussion mit Jürgen Habermas*, in: Ders. (Hrsg.), *Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik*, Berlin 2011, 87–111, der die Formulierung von Habermas dankbar aufgreift.

⁵ Daher – so Christine Axt-Piscalar zu Recht – lässt sich die Geschichte der Theologie auch als Auseinandersetzung um diesen Aspekt begreifen (dies., *Die Krise der Freiheit. Überlegungen zur Sünde im Anschluss an Sören Kierkegaard*, in: Helmut Hoping/Michael Schulz (Hrsg.), *Unheilvolles Erbe? Zur Theologie der Erbsünde*, Freiburg 2009, 142–159, 142 f.).

⁶ Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, 40.

⁷ Klaas Huizing, *Schluss mit Sünde. Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Hamburg 2017, 16.

⁸ So etwa Martin Laube, Vorwort, in: Wilhelm Gräßl/Martin Laube (Hrsg.), *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, Rehrburg-Loccum 2008, 5–9, 5 f.

liege,⁹ im Wege stehe und daher durch die Lehre von der »Güte der menschlichen Natur«¹⁰ zu ersetzen sei. Diese Zersetzung der Ethik durch eine allzu radikale Sündenlehre scheint auch Martin Honecker zu fürchten, wenn er von dem Dilemma der Sündenlehre spricht: »Der Mensch kann versucht sein, die Macht der Sünde zu verkleinern und zu bagatellisieren. Die Sünde wird dabei um ihren Ernst gebracht. Es scheint im Ermessen des Menschen zu liegen, die Sünde abzuschaffen. Die Überwindung der Sünde wird dann zur menschlichen Aufgabe und zum Ergebnis menschlichen Bemühens, menschlichen Wollens, menschlicher Anstrengung. [...] Die andere Gefahr besteht dagegen darin, daß man die Macht der Sünde so groß macht und für so total und umfassend hält, daß es zwecklos wird, dagegen anzugehen. Die totale Verderbnis der Menschen und der Welt lassen dann eine Beseitigung von Bösem und Übel nicht zu. [...] Der Sündenpessimismus hindert dann an der Weltverantwortung. Die Sündenlehre führt zur ethischen Resignation. Ethik wird als menschliche Aufgabe unmöglich. In der Nacht der Erbsünde sind alle Katzen grau und werden alle konkreten Bewertungen nach gut und böse gleich-gültig.«¹¹ Auch Oswald Bayer geht davon aus, dass »die Erkenntnis der Sünde und die Erfahrung ihrer Vergebung [...] jede dem Menschen von Natur aus gegebene Lebensführung [sprengt], also jede Moral und damit jedes Verständnis von Ethik als Theorie menschlicher Lebensführung.«¹² Allerdings unterscheidet sich Bayer von Honecker und Gräb dadurch, dass er sich von dieser Sprengkraft etwas Positives verspricht.

In der Tat sind die Bedenken durchaus ernst zu nehmen: Wenn betont wird, dass eine Moralisierung den Sündenbegriff nicht nur verfehlt, sondern geradezu zersetzt,¹³ könnte man dann nicht vermuten, dass eventuell die Rede von der Sünde die Moral zersetzt? Und wie sieht eine Ethik aus, die mit einer zersetzten Moral Vorlieb nehmen muss?¹⁴ Andererseits: Bedarf die Moral nicht auch einer heilsamen Begrenzung?

⁹ Wilhelm Gräb, Religion der freien Einsicht. Über das unvollendete Projekt der kirchlichen Aufklärung, in: Eilert Herms (Hrsg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh, 213–230, 215.

¹⁰ A. a. O., 218.

¹¹ Martin Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin/New York 1990, 54 f.

¹² Oswald Bayer, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 149.

¹³ So Gabriel Brand, Leben in Differenz. Luthers Verständnis der Sünde im Kontext von Moral und Kultur, Leipzig 2013, 35. Ebenso bereits Christine Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verständnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHT 94, Tübingen 1996, 2.

¹⁴ Der Frage, ob das Unternehmen Ethik unter diesen Voraussetzungen überhaupt noch Sinn macht, geht nach: Theo A. Boer, Luthers Theologie: Ethik? Christliche Ethik?, in: NZStH 48 (2006), 18–32.

2. Ein säkularer Hilferuf: Wer schützt vor der Moralisierung der Gesellschaft?

Anders als die Rede von der Sünde hat die Moral im öffentlichen Diskurs ihren festen Ort. Im Jahr 2017 formuliert Ulrich H. J. Körtner pointiert: »Gegenwärtig greifen Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Gesellschaft in einem für die moderne Demokratie bedenklichen Ausmaß um sich. Der moralische Imperativ hat Hochkonjunktur, auch auf dem Büchermarkt. »Empört euch!«, »Entrüstet euch!«, »Entängstigt euch!«. Solche Buchtitel finden reißenden Absatz. Es lebe der moralische Imperativ! Sich aus hochmoralischen Gründen empören oder entrüsten zu dürfen, verschafft ein gutes Gefühl, enthält doch der moralische Imperativ die frohe Botschaft: Wir sind die Guten!«¹⁵

Vor allem hinsichtlich der Politik fällt auf, dass diese – wie Chantal Mouffe, Politikwissenschaftlerin und Professorin für Politische Theorie an der University of Westminster, betont – zunehmend »in moralischen Registern«¹⁶ ausgetragen wird. So zeigt Bernd Stegemann, wie sich linke Politik durch den inflationären Gebrauch der Moral in einer selbstgerechten Position isoliert. Moralische Kommunikation – so Stegemann – hat die Tendenz, nicht die tatsächlichen Ursachen zu sehen, sondern die notwendige konkrete Analyse durch moralische Urteile zu ersetzen.¹⁷ »Ein solcher Weg ist häufig nicht nur einfacher, sondern er verspricht auch schnellen Erfolg in der öffentlichen Kommunikation«.¹⁸ Der moralisch Sprechende gefalle sich in seiner moralischen Beurteilung der Welt, diese Beurteilung ziele in Wahrheit auf Bestrafung, nicht auf Veränderung. »Die empörte Sprache, der heilige Zorn der Rache und die feierliche Entrüstung über das Böse ergeben einen Cocktail, der zu einem gesteigerten Selbstgefühl führt. Hat man sich einmal in diesen Zustand des gerechten Zornes hineingeredet, so erscheinen die ungeheuerlichsten Tiraden als gerechtfertigt. Der Fanatismus, der von außen betrachtet wie ein gefährlicher Zustand der Verwirrung wirkt, ist dem fanatischen Eiferer der einzig angemessene Ausdruck für das revoltierende

¹⁵ Ulrich H. J. Körtner, Für die Vernunft. Wider Moralisierung und Emotionalisierung in Politik und Kirche, Leipzig 2017, 5.

¹⁶ Chantal Mouffe, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M. 2007, 11.

¹⁷ Angesichts dieser Tendenzen kann es nicht überraschen, dass der Tübinger Oberbürgermeister Boris Palmer fordert: Erst die Fakten, dann die Moral: »Wenn aus einer moralischen Grundhaltung ein allgegenwärtiges Moralisieren wird, wenn Menschen die eigene Moral zum Maßstab für alle machen und jede andere Moral verdammen, wenn also aus Moral Überheblichkeit, Hochmut, Arroganz und Abwertung wird, dann ist es Zeit für eine Antithese. Sie lautet: Erst die Fakten, dann die Moral« (ders., Erst die Fakten, dann die Moral. Warum Politik mit der Wirklichkeit beginnen muss, München 2019, 14).

¹⁸ Bernd Stegemann, Die Moralfalle. Für die Befreiung linker Politik, Berlin 2018, 25.

Chaos, das er in sich fühlt.«¹⁹ In diese Richtung weisen auch die Überlegungen von Robert Pfaller. Moral – so Pfaller – erlaube es, Welt in den Kontrasten von Gut und Böse wahrzunehmen. Jeder Moral wohne daher »die Produktion von Unpersonen« inne.

»Wer als ›Rassist‹, ›Sexist‹, ›Islamophobiker‹, ›Faschist‹, ›Ableist‹, ›Transphober‹ oder etwas Ähnliches einmal etikettiert wurde, hat jedes Rederecht und jedes Existenzrecht verloren.«²⁰ So ist Chantal Mouffe zuzustimmen, wenn sie feststellt, dass an die Stelle eines ausfechtbaren Agonismus der unversöhnliche Antagonismus tritt, der auf die Vernichtung des anderen zielt.²¹

An der Hochschätzung und Beliebtheit von moralischer Urteilsbildung ändern auch andere Beobachtungen wie die der Vereinzelung der Gesellschaft nichts. Auch in einer Gesellschaft der Singularitäten, in der nicht das Allgemeine, sondern das Besondere erwartet wird, wird das Besondere mit moralischen Qualitäten aufgeladen.²² In seinem Buch »Wahre Meisterwerke« macht Wolfgang Ullrich auf die unablässige Rede von Werten aufmerksam, zu denen wir uns bereits beim Kauf einer Haarspülung bekennen. So kann ein Deo »Peace« heißen, andere Varianten desselben Produkttyps stellen sogar politisches Bewusstsein in Aussicht. Ullrich spricht in diesem Zusammenhang von einer »neuen Bekenntniskultur«.²³ Auf die Moralisierung aller Lebensbereiche bis hin zum moralischen *self-branding* von Unternehmen und Banken macht auch Reinhard K. Sprenger in der NZZ aus dem Jahr 2018 aufmerksam: Alle Lebensbereiche – so Sprenger – sollen dem Guten dienen. Ohne Diversität, Nachhaltigkeit und Solidarisierung laufe nichts mehr. In Wahrheit aber würden sich die Moralisiierer nur selbst vermarkten und ihre eigenen Interessen vertreten.²⁴ Selbst die Kunst scheint von der Moralisierungstendenz der Gegenwart beherrscht zu werden, wie die Kritik an der 14. Documenta aus dem Jahr 2017 deutlich macht. So kritisiert Hajo Schiff, die 14. Documenta praktiziere eine massive »Bevorzugung sozialer Belange gegenüber genuin künstlerischen Setzungen« und lege der Kunst Funktionen auf, »die in zurückliegenden Epochen

¹⁹ A. a. O., 32 f.

²⁰ Robert Pfaller, Moralisiieren ohne Moral, in: Herwig Grimm/Stephan Schleissing (Hrsg.), Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten, TTN-Studien 9, Baden-Baden 2019, 37–65, 47.

²¹ Mouffe, Politische (s. Anm. 16), 10.

²² Andreas Reckwitz, Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin ⁵2018, 90 f.

²³ Wolfgang Ullrich, Wahre Meisterwerke. Stilkritik einer neuen Bekenntniskultur, Berlin 2017.

²⁴ Reinhard K. Sprenger, Ohne Moral geht es nicht. Aber wir moralisieren alles – und das ist falsch, in: NZZ 11/4 (2018), <https://www.nzz.ch/feuilleton/bekenne-du-schlechtermensch-ld.1375392> (Stand: 22.7.2021).

[...] Sachen der Kirche waren«²⁵ – wie Fürsorge und soziales Engagement. In diese Richtung gehen auch die Überlegungen von Michael Hübl, der bemerkt, die 14. Documenta präsentiere sich »als karitative Einrichtung« und mache sich »Aufgaben zueigen, deren sich sonst etwa barmherzige Schwestern oder die Bahnmissionsmission befleißigen«. ²⁶ In der Tat, man wird Robert Pfaller zustimmen müssen, wenn er formuliert: »Selbst einem flüchtigen Blick auf die aktuellen Verhältnisse fällt vermutlich eine Vielzahl moralischer Appelle sowie die gehäufte Präsenz moralischer Wertungen und Verurteilungen auf. Immer mehr Menschen in westlichen Gesellschaften tendieren dazu, immer mehr Situationen ihres Alltagslebens – zum Beispiel bei der Ernährung, in der Arbeit, im persönlichen Umgang, beim Gebrauch von Verkehrsmitteln, beim Sprechen oder in der Sexualität – unter der Perspektive von Gut und Böse zu betrachten«. ²⁷

Unverkennbar sind an der moralisch-ethischen Bekenntniskultur der Gegenwart auch die Kirchen beteiligt. Die Repräsentanten der Kirche sehen ihre Aufgabe offenkundig darin, für moralische Orientierung zu sorgen. ²⁸ Auch das Programm der »Öffentlichen Theologie«, dem der jetzige EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm und sein Vorgänger Wolfgang Huber sich verpflichtet wissen, dokumentiert eine Moralisierung des Verständnisses davon, was Kirche ist und ausmacht. ²⁹

Es überrascht, dass gerade in den letzten Jahren außerhalb von Theologie und Kirche die Fokussierung der Kirche auf ethisch-moralische Themen kritisch

²⁵ Hajo Schiff, Kaum eine begehbare Brücke oder Der fehlende Schlüssel, in: *Kunstforum International* 248/249 (2017), 66–77, 69.

²⁶ Michael Hübl, Kopf über im flachen Wasser, in: *Kunstforum International* 248/249 (2017), 78–89, 81 f.

²⁷ Pfaller, *Moralisieren* (s. Anm. 20), 37.

²⁸ Vgl. Claas Cordemann, Kirche als Moralagentur? Eine Einleitung, in: Claas Cordemann/Gundolf Holfert (Hrsg.): *Moral ohne Bekenntnis? Zur Debatte um Kirche als zivilreligiöse Moralagentur*, Leipzig 2017, 9–18, 9 f.

²⁹ So spricht Johannes Fischer, Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, in: *Zeitzeichen* 17/5 (2016), 43–45, von einer problematischen Ethisierung der Kirche. Noch schärfer urteilt Friedrich-Wilhelm Graf in der *Süddeutschen Zeitung* vom 17. Mai 2010 »Gutmenschenreligion für Sinnhungrige. Bischof Huber erklärt seinen Glauben« über die selbstbewusste Glaubenslehre von Wolfgang Huber: Hier werde der »Christenglauben als eine Gutmenschenreligion für Sinnhungrige [präsentiert], die Gott brauchen, um nachhaltig ihren Müll zu trennen und den gerechten Frieden zu fördern. Diese Theologie kennt weder harte Arbeit am Begriff noch Selbstironie«, siehe Friedrich-Wilhelm Graf, *Gutmenschenreligion für Sinnhungrige*, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/bischof-huber-erklaert-seinen-glauben-gutmensch-enreligion-fuer-sinnhungrige-1.689299> (Stand: 22.7.2021). Auch Christian Albrecht, Die Bibel folgt keiner Partei. Erschöpft sich der Protestantismus in politischen Interventionen? Oder erschöpft nur deren Einseitigkeit? Der Öffentlichen Theologie fehlt der Meinungsstreit, in: *FAZ* vom 16.03.2016, Nr. 4, kritisiert, dass die Öffentliche Theologie zu weltfremden Forderungen im predigtartigen moralisierenden Ton neigt.

betrachtet wird, die damit keinen Schutz mehr biete vor der gesellschaftlichen Hypermoral und ihren problematischen Konsequenzen. So geht der Kultur- und Wissenschaftsjournalist Andreas Grau davon aus, dass die Moral eine »meinungsbildende Monopolstellung«³⁰ in der Gesellschaft bekommen hat. Moral – so Grau – ist die »letzte Religion«.³¹ Und weil das so ist, haben auch die »Kirchen ihrerseits Religion im Wesentlichen auf Moral reduziert«.³² »[I]n einer Welt, in der Moral zur herrschenden Religion geworden ist, muss die traditionelle Religion Moral werden«.³³ Damit aber werde die Religion »verkitscht und ihres eigentlichen Themas beraubt«,³⁴ das Grau in der Einsicht sieht, dass die Gnade Gottes nicht abhängig ist von eigenen Taten und dem moralischen Zustand.³⁵

Auch Horst G. Herrmann verweist in seinem vieldiskutierten Buch »Im Moralapostolat« in diese Richtung: Herrmann beobachtet moralische Engführung, die er aber bereits in der Reformation grundgelegt sieht.³⁶ Zwar sei es Luther im Kern nicht um Moral und Ethik gegangen, sodass die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation unabsichtlich gewesen sei; allerdings sei der Reformation eine »funktional wirksame Hermeneutik des Ressentiments, des Verdachts und der delegitimierenden Ignoranz«³⁷ zu eigen, die sich nun in der moralischen Sprache austobe.³⁸ Und schließlich sei auch auf Hans Joas' Buch »Kirche als Moralagentur« verwiesen.³⁹ Nach Joas ist Kirche nicht Moral und daher werde die Kirche um ihre Pointe gebracht, wenn sie sich in ihrer moralischen Funktionalität für die Gesellschaft begründen will. Joas vermutet, »dass jede Selbstdeutung der Kirchen als zentral für den moralischen Zusammenhang der Gesellschaft eine Rechtfertigungsformel für ihre Daseinsberechtigung und für staatliche Subventionen sein soll«.⁴⁰ Joas spricht von einem bundesrepublikanischen »Deal, der institutionelle Anerkennung im Austausch gegen Selbstbeschränkung aufs Moralische« bietet. Interessant ist nun, dass nach Joas dies

³⁰ Andreas Grau, *Hypermoral. Die neue Lust der Empörung*, München ³2018, 10. Grau fährt fort: »Erstauulich daran ist weniger die Moralisierung von Sachfragen an sich, sondern vielmehr die Kompromisslosigkeit, mit der dies geschieht. Dann natürlich *kann* man so ziemlich jede private oder gesellschaftliche Frage *auch* moralisch betrachten. Die Penetranz und Ausschließlichkeit, mit der dies heutzutage in westlichen Gesellschaften geschieht, ist jedoch auffällig und erklärungsbedürftig« (a. a. O., 11).

³¹ A. a. O., 14.

³² A. a. O., 15.

³³ A. a. O., 62. »Damit beschleunigen die Kirchen zwar ihren Untergang als Kultur- und Geistesinstitution, dafür überleben sie als Moralanstalt« (ebd.).

³⁴ A. a. O., 57.

³⁵ Vgl. a. a. O., 64 f.

³⁶ Vgl. Horst G. Herrmann, *Im Moralapostolat. Die Geburt der westlichen Moral aus dem Geist der Reformation*, Berlin 2017, 12.

³⁷ A. a. O., 21.

³⁸ Vgl. bes. a. a. O., 50 f.

³⁹ Hans Joas, *Kirche als Moralagentur?*, München 2016.

⁴⁰ A. a. O., 63.

zu einem zweifachen Versagen führt: zum einen werde der Eigencharakter des Religiösen verfehlt, zum anderen aber auch der des Politischen. Wer denkt, der Auseinandersetzung mit der Komplexität eines Problems durch moralische Rede aus dem Wege zu gehen, wirke naiv. »Arrogant wirkt, wer für die eigene politische Stellungnahme pauschal moralische Höherwertigkeit in Anspruch nimmt und nicht anerkennt, dass andere aus nicht weniger moralischen Impulsen heraus zu einer ganz anderen politischen Schlussfolgerung gelangen.«⁴¹

Es ist schon interessant, dass außerhalb von Theologie und Kirche eine Moralisierung der Gesellschaft beklagt wird – und darüber hinaus eine Moralisierung der Kirchen, von der man sich irgendwie Hilfe gegen die gesellschaftliche Moralisation versprochen hatte. Erschrocken wird gefragt, ob die Kirche nichts anderes zu tun hat, als sich mehr oder weniger ungeniert an der moralischen Rede zu beteiligen. Nun sehe ich – mit wenigen Ausnahmen – noch wenig Bereitschaft innerhalb der Kirchen, sich dieser Kritik ernsthaft zu stellen,⁴² allerdings scheint sie mir, die Kritik nicht ganz von der Hand weisen zu können: Ich möchte in diesem Zusammenhang nur kurz auf zwei Beispiele aus den Medien verweisen, sowohl was die Moralisierung betrifft als auch die Frage, ob die Kirche hier nichts anders zu sagen hat, als sie in dem meisten Fällen sagt:

(a) Der Amoklauf von Winnenden: Die Katastrophe des Amoklaufes, in der Ressentiment, Angst, Verzweiflung und Resignation die Vernunft eines jungen Menschen so gefangen genommen haben, sodass dieser in einem Amoklauf die einzig mögliche Antwort auf seine Situation sehen kann, wird gegenwärtig nicht mehr in der Klage vor Gott gebracht, um der geschehenen Erschütterung Raum zu geben, vielmehr wird sie moralisch-ethisch bearbeitet. Als moralisch-ethische Frage wird sie die Frage nach moralischem Versagen: waffenliebhabende Eltern, zu laxer Waffengesetze, Versagen von Vorwarnsystemen an der Schule, Ego-Shooter etc. bieten sich für einen wilden Aktionismus an, der in immer neuen Forderungen nach Veränderungen besteht. Soweit ich sehe, haben die Kirchen dieser Form der Bearbeitung keine religiöse zur Seite gestellt, kein »ander Wort« gesprochen, sondern sich ebenfalls in moralischer Gesellschaftskritik geübt. Verweist das Problem Winnenden tatsächlich nur auf menschliches Versagen oder ist hier nicht ein Abgrund aufgetaucht, vor dem wir immer stehen und der in seiner Abgründigkeit und Negativität angemessen nur religiös zur Sprache gebracht werden kann?

(b) Der Fall Kachelmann: Dem Fall des Fernseh-Meteorologen Jörg Kachelmann, dem besonders schwere Vergewaltigung in Tateinheit mit gefährlicher

⁴¹ A. a. O., 64.

⁴² Vgl. bspw. Heinrich Bedford-Strohm, Fromm und politisch. Warum die evangelische Kirche die Öffentliche Theologie braucht, in: *Zeitzeichen* 17 (2016), 8–11. Ein wirkliches Verständnis für kritische Anfragen sieht anders aus.

Körperverletzung an seiner Geliebten vorgeworfen wurde, führte zu einer medialen Hinrichtung, in der Journalisten Ankläger und Richter zugleich waren.⁴³ Ein Wort der Kirche, das hier Aufklärung hätte bringen können, habe ich vermisst. Besonders aber als das Gericht die Beweise für die Schuld des Angeklagten nicht vorlegen konnte und ihn daher freisprechen musste, zeigte sich das ganze Ausmaß einer heißgelaufenen Moralisation: In der Urteilsverkündung haben sich die Richter nicht entblödet, von einem »Freispruch zweiter Klasse« zu sprechen und damit der gesellschaftlichen Vorverurteilung ihre höchstrichterliche Genehmigung erteilt. Wäre hier ein Wort erforderlich gewesen, das dem etwas entgegenzusetzen hat?

Die beiden Beispiele, denen sich leicht eine Reihe weiterer hinzufügen ließe (Affäre Wulff, um nur eines zu nennen), mögen genügen. Die freudige Beteiligung der Kirchen an der moralischen Kommunikation dokumentiert sich meines Erachtens auch in dem Verlust solcher Lehre, die die allzu ungenierte Beteiligung an der moralischen Rede schal werden lassen, wie die Lehre von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium oder eben der Sündenlehre. Ihr möchte ich mich nun im Folgenden zuwenden, indem ich nach der Konstitution des Selbst in der moralischen Kommunikation und innerhalb der Sündenreflexion frage.

3. Moralisches Selbst und sündiges Ich

George Edward Moore betont, dass wir in einer moralischen Aussage eine Zustimmung zu einer Handlung ausdrücken.⁴⁴ Wer etwas als »moralisch richtig« prädiziert oder als »moralisch fragwürdig« tadelt (dabei muss der Begriff Moral bzw. moralisch gar nicht bemüht werden), stimmt damit einer Handlung zu; moralische Urteile sind – wie Alfred Jules Ayer herausgearbeitet hat – Ausdruck der Billigung oder Missbilligung.⁴⁵ Nun muss an dieser Stelle nicht diskutiert werden, inwiefern es sich bei moralischen Urteilen um Tatsachenaussagen handelt, die wahr oder falsch sein können, oder – wie Ayer behauptet – um reine Gefühlsausdrücke, die ausschließlich aufrichtig oder unaufrichtig sein können. Entscheidend ist, dass wir im moralischen Urteil Positionen formulieren, die beinhalten, was moralisch richtig und was moralisch fragwürdig zu heißen verdient. Diese Positionen der moralischen Kommunikation sind nicht deckungsgleich mit dem moralischen Handeln. Vielmehr nehmen wir in der moralischen

⁴³ Vgl. Nikolaus Jakob in Zusammenarbeit mit Maike Harzheim, Der Fall »Jörg Kachelmann« (2010) – oder die Frage, ob Journalisten auch Ankläger und Richter in Personalunion sein sollten, in: Ders. (Hrsg.), Die Mediengesellschaft und ihre Opfer. Grenzfälle journalistischer Ethik im frühen einundzwanzigsten Jahrhundert, Berlin u. a. 2018, 93–123.

⁴⁴ George Edward Moore, *Principia ethica*, Cambridge 1903.

⁴⁵ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York 1946.

Kommunikation eine bestimmte Perspektive ein, mit der wir Handlungen betrachten und beurteilen. Ob dies eine Perspektive ist, die auch in unserer alltäglichen Wahrnehmung leitend ist und ob diese Beurteilungsperspektive gar eine solche ist, die unser tatsächliches Handeln bestimmt (mit anderen Worten: die nicht nur hypothetische Beurteilungsperspektive, sondern faktischer Handlungsgrund ist), kann an dieser Stelle zunächst offen bleiben. Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, dass diese Beurteilungsperspektive nicht von vornherein als tatsächlicher Handlungsgrund derer verstanden werden darf, die sich dieser Perspektive in der moralischen Kommunikation bemächtigen.

Durch diese Beurteilungsperspektive erweise ich mich im moralischen Urteil als jemand, der eben moralisch zu urteilen versteht. In der moralischen Kommunikation wird so ein Setting etabliert, in dem Positionen formuliert werden, deren Bedeutung zunächst darin liegt, anerkannt und für richtig befunden zu werden, sodass man anderen, vor allem aber sich selbst zeigen und versichern kann, dass man den genannten Positionen zustimmt. Gerade deshalb ist moralische Sprache so anziehend: Es ist ein Sprechen von einem höheren Standpunkt aus.⁴⁶ In moralischen Urteilen machen wir uns zum Sprachrohr einer höheren Instanz, nämlich der moralischen Ordnung, und wir erweisen uns als jemand, der eben auf diesem höheren Standpunkt zu stehen vermag. Im moralischen Urteil sprechen wir nicht von dem, wovon unser Handeln tatsächlich bestimmt wird, sondern wir nehmen in der moralischen Kommunikation eine bestimmte Perspektive ein, mit der wir Handlungen betrachten und beurteilen. Im Blick hierauf wird man sagen können, dass der Reiz der moralischen Kommunikation darin besteht, dass die Teilnehmer hier andere und vor allem sich selbst von dieser Beurteilungsperspektive her verstehen. Gerade so wird in der moralischen Kommunikation ein ideales Selbst etabliert: Wir formulieren moralische Positionen, fällen moralische Urteile und gewinnen so unser ideales Selbst: als diejenigen, die eben diese Positionen besitzen. Dieses ideale Selbst stimmt dem moralisch Guten zu und erweist sich in eben dieser Zustimmung zum moralisch Guten als gerecht. Und gerade so entscheiden wir uns von den Ungerechten und Unmoralischen: »... aber Woyzeck, er hat keine Moral! Moral das ist, wenn man moralisch ist, versteht er«.⁴⁷

Der letzte Punkt macht bereits deutlich, dass das moralische Setting auch den Raum bietet, von diesem höheren Standpunkt aus mit dem Finger auf andere zu zeigen (soweit dies im Kirchenraum geschieht, freilich mit sanftmütiger Nachsicht, die nicht wütend, sondern »betroffen«, »traurig« und »erschüttert« von der Unmoral der Mitbürger ist): So kann die moralische Kommunikation in ein moralisches Entertainment umschlagen: Es wird eine wohlige Sphäre der

⁴⁶ Vgl. Rüdiger Bittner, Verwüstung durch Moral, in: Brigitte Boote/Philipp Stoellger (Hrsg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, 98–103.

⁴⁷ Georg Büchner, *Woyzeck*. Lese und Bühnenfassung, in: Ders. (Hrsg.), *Werke und Briefe*, München 1980, 190.

moralischen Entrüstung etabliert. Daher gehört die Klage über den Verfall der Moral zum festen Bestandteil der moralischen Kommunikation. Für das Wohlbefinden und Selbstwertgefühl bei der moralischen Kommunikation ist es förderlich, sich als dem Verfall entgegenstimmende Minderheit zu begreifen.

Nun bleibt es uns auch in der moralischen Kommunikation nicht erspart zu entdecken, dass wir bei dieser oder jener Gelegenheit die Norm, der wir zustimmen, tatsächlich gebrochen haben, dass wir hier oder da anders handeln, als zu handeln wir uns in unsere moralische Identität einschreiben. In der Regel lässt sich dieses Problem lösen, indem man zwischen seinem eigentlichen und uneigentlichen Handeln unterscheidet. Wir sagen uns, dass wir das, was wir getan haben oder zu tun vorhaben, »eigentlich« nicht tun, wir aber diesen oder jenen Umständen Rechnung tragen mussten, die uns daran hinderten, das zu tun, was wir grundsätzlich als richtig ansehen. Wir beruhigen uns dann damit, dass die Tat durch äußere Umstände bedingt war, dass sie daher eher »uneigentlich« ist und eine Ausnahme von der Regel darstellt. Wir konnten uns eben in der betreffenden Situation nicht immer so verhalten, wie wir »eigentlich« sind und tun, was wir »eigentlich« und »grundsätzlich« wollen. Nach wie vor aber – so sagen wir uns – stimmen wir der Norm, die wir verletzt haben, grundsätzlich zu. Daher haben wir auch das Gefühl, dass wir uns von den unmoralischen Normbrechern unterscheiden, denn im Unterschied zu ihnen halten wir ja »grundsätzlich«, »prinzipiell« oder »eigentlich« an der gebrochenen Norm fest, stimmen ihr prinzipiell zu.

Im Unterschied zur moralischen Identität steht diejenige Identität, die sich innerhalb der Rede von der Sünde formt. Die Rede von der Sünde ist nicht die Einführung einer dogmatischen Keule, die uns zu schrägen Behauptungen über unsere Identität zwingt – entgegen allen Erfahrungen. Vielmehr ist die Lehre von der Sünde »Anleitung zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis«, »Anleitung zum Umgang mit sich selbst«. ⁴⁸ Sich diese Tradition zu eigen zu machen, bedeutet, sich hier selbst zu entdecken. ⁴⁹ Der Glaubende redet über die Sünde,

⁴⁸ Notger Slenczka, Lebendiges Erbe. Von der erschließenden Kraft der dogmatischen Sünden- und Erbsündenlehre, in: Wilhelm Gräß/Martin Laube (Hrsg.), Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde (Loccum Protokolle 11/08), Rehbürg-Loccum 2008, 31–51, 34.

⁴⁹ Bei dem Glaubensinhalt Sünde zeigt sich exemplarisch, was über alle Glaubensinhalte zu sagen ist: Die Glaubensinhalte bringen kein theoretisches Wissen über die Welt zum Ausdruck, das man von der Rede über sich selbst isolieren könnte, sondern in diesen Inhalten geht es um die Frage: »Wer bin ich?« (vgl. Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 21 ff.). Die Glaubensinhalte haben nicht die Aufgabe, die Welt in einer bestimmten Hinsicht zu charakterisieren, sondern in diesen Sätzen lokalisieren wir uns in der Welt, sie haben daher keine semantisch-deskriptive, sondern eine pragmatisch-performative Funktion (vgl. hierzu ausführlich: Michael Roth, Was sucht lutherische Theologie bei den Kulturwissenschaften? Überlegungen zur Bedeutung des interdisziplinären Gesprächs für eine lutherische Theologie, in: Johannes

indem er über sich selbst redet und er redet über sich selbst, indem er über die Sünde redet. Er redet über die Sünde über sich selbst.⁵⁰

Mit der Rede von der Sünde sprechen wir über die Grundrichtung unseres Lebensvollzuges und geben damit eine Antwort auf die Frage, was es ist, was mich eigentlich bestimmt und meinem Wollen seine Richtung verleiht. Diese Grundrichtung des Lebensvollzuges wird gefasst als bestimmt vom *Willen zu sich selbst*. Wer über sich selbst nicht im Rahmen der moralischen Kommunikation redet, sondern innerhalb der Sündenreflexion, der nimmt sein Selbst auf eine völlig andere Weise wahr. Auf drei Aspekte möchte ich hinweisen:

(a) Wille zu sich selbst: Mit dem »Willen zu sich selbst« ist eine schonungslose Antwort auf die Frage gegeben, was das für Motive sind, die mich letzten Endes treiben, die mein Wollen und Handeln bestimmen – jenseits dessen, wie ich es mir »schönreden« kann und auch jenseits dessen, was ich andere glauben machen kann, um was es mir geht. Diese Selbstreflexion nimmt ihren Ausgang nicht bei dem »idealen Selbst«, sondern wird herausgefordert eben durch die einzelnen Taten und Willensentscheidungen, die uns irritieren, weil sie unserem Selbstverständnis widersprechen. Eine Tat ist aufgetaucht, die nicht in unser Bild von uns passt und uns zur Selbstbesinnung zwingt. Wir können sie nicht wegschieben als etwas, was wir »eigentlich« tun, sondern hier sehen wir, wer wir »eigentlich« – entgegen unseren Vorstellungen von unserem »idealen Selbst« – *sind*. Die Handlungsprinzipien, die wir als unsere Handlungsprinzipien ansehen, sind eben nicht unsere tatsächlichen Handlungsprinzipien, sondern nur in der Theorie. In der Tat zeigt sich, dass wir von anderen Motiven und Interessen geleitet sind, als wir uns eingeredet haben geleitet zu sein. Hier zeigt sich, was wir wollen – und zwar, was wir »eigentlich« wollen, zumindest dann, wenn es wirklich darauf ankommt. Und so tauchen unangenehme Fragen auf: Was ist es, was uns zum Normbruch treibt? Was ist es, was uns in unserem Willen so bestimmt, dass wir getan haben, was wir getan haben. Wer sind wir? Eine solche Reflexion fragt nicht nur nach dem konkreten Willen, der eine Tat hervorgebracht hat, sondern schreitet weiter zu der Frage, was es ist, was den einzelnen Willensakt geprägt hat, warum wir denn so und eben nicht anders gewollt haben. Die Tat, die uns zur Rechenschaft zwingt, sie verdankt sich unseren Interessen und Motiven. Wir hätten auch anders handeln können, wenn wir anders gewollt hätten. Warum haben wir nicht anders gewollt? Was ist unser eigentliches »Aussein-auf«, das unserem Willen die Richtung verleiht und

von Lüpke/Edgar Thaidigsmann, Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 507–526; ders., Vernunft des Glaubens – Vernunft des Glaubenden. Überlegungen zur Gefahr einer unangefochtenen Theologie für den angefochtenen Glauben, in: Friedrich Schweitzer (Hrsg.), Kommunikation über Grenzen, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 31, Gütersloh 2009, 657–675.

⁵⁰ Dass dies in Bezug auf alle Glaubensaussagen gilt, verdeutlicht eindrucksvoll: Notger Slenczka, *Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug*, Göttingen 2003, 10 f.

Gründe zu Gründen werden lässt und diejenigen Motive, die unseren Willen bestimmen, generiert? Was ist es, das uns in dieser und keiner anderen Weise wollen lässt? Eine Sündenselbstreflexion stellt die Irritation nicht still, indem sie sagt, dass wir »eigentlich« ganz anders seien, als es in dieser oder jener Handlung, in diesem oder jenem Willensakt zutage tritt. Sie geht der Frage nach, was diese Taten über *mich* aussagen, welche tief sitzenden Bedürfnisse ich durch sie zu befriedigen gesucht habe. Damit erscheint, wer ich eigentlich bin, im Unterschied zu dem, was ich glaube, wie ich eigentlich bin.

Das besonders Schmerzhaftes ist, wenn wir von einer Tat, die eine Norm gebrochen hat und uns hat aufmerksam werden lassen, übergehen zu anderen Taten und die Frage, was es ist, was mich bestimmt, auch in Bezug auf solche Taten stellen, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Sind sie etwa durch das Gleiche bestimmt, was uns zu dem Normbruch geführt hat? Kommen auch sie in den Blick als ausschließlich durch den Willen zu uns selbst bestimmt? Offenbart sich auch in ihnen diese unentrinnbare Ausrichtung meines Lebensvollzugs, aus dem ich mich nicht befreien kann? Ja, offenbart sich vielleicht in meinem Wollen, dass ich in der moralischen Kommunikation bekunde, eben diese Ausrichtung des Lebensvollzugs? Die Tat, die uns zur Selbstreflexion herausgefordert hat, offenbart eine Grundbestimmtheit des Willens, die *alle* einzelnen Willensakte prägt, auch diejenigen, die wir uns zu unserer Gloria anrechnen. Insofern ist die Sünde tatsächlich eine große Gleichmacherin aller meiner Taten: Alle Taten sind Ausdruck dieser Grundbestimmtheit meines Willens. Und selbst meine moralischen Taten sind nicht hiervon ausgeschlossen.

Ist das nicht zu weit gegangen? Ist es tatsächlich möglich zu behaupten, dass alle Taten des Menschen nichts anderes als Ausdruck des Willens zu sich selbst sind? Die Lehre von der Sünde ist keine Lehre, die mir die Taten anderer zu entschlüsseln oder gar zu diffamieren erlaubt. Vielmehr wird mit der Sünde ein Horizont aufgemacht, innerhalb dessen sich etwas hinsichtlich *meiner* Taten zeigen kann. Und so wäre umgekehrt zu fragen: Gibt es eine Tat, die vor der Möglichkeit verschont ist, als Ausdruck des Willens zu mir selbst erkannt oder mit dem Willen zu mir selbst in Zusammenhang gebracht werden kann?

(b) Die Sünde als Gleichmacher: Die Lehre von der Sünde – so habe ich gesagt – ist »Anleitung zur Selbstreflexion und Selbsterkenntnis«. Sich diese Tradition zu eigen zu machen, bedeutet, sich hier selbst zu entdecken. Wir werden – so habe ich gesagt – darauf aufmerksam, was unseren Willen bestimmt und zwar nicht nur bei solchen Taten, bei denen wir gegen eine offensichtliche Norm verstoßen haben und die uns zur Rechenschaft zwingt, sondern auch bei Taten, für die wir uns selbst rühmen und für die wir von anderen gerühmt werden. Gerade diese Selbsterkenntnis führt auch zu einer anderen Wahrnehmung anderer und ihrer Taten. Ihre Taten beruhen auf derselben Grundbestimmung des Willens, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist. Ist diese Tendenz in uns erahnt, dann erahnen wir, dass die Frage, worin sich diese Tendenz artikuliert und worin sie sich auswirkt, sicherlich alles andere als unwichtig ist, uns aber

auch nicht qualitativ von anderen Menschen und ihren Taten unterscheidet oder uns gar über sie erhebt. Vielmehr scheinen wir durch die Tat eines anderen mit dem konfrontiert zu werden, wer wir selbst sind. Das Vergehen anderer kann so zu einem Anlass werden, über *sich selbst* nachzudenken und sich über sich selbst klar zu werden und so zu erspüren, dass die Vergehen der anderen auf denselben Ängsten, derselben Blindheit und derselben Verslossenheit gegenüber den Bedürfnissen der Mitmenschen beruhen, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist.

Insofern ist die Rede von der Sünde ein Gleichmacher zwischen den Menschen. Mit dem Fleischfresser, dem Dieselfahrer, aber auch dem Islamkritiker und Steuerhinterzieher, dem Kinderschänder stehen wir in einer Gemeinschaft der Sünder.⁵¹ Unsere Gemeinsamkeit ist größer als all unsere Unterschiedenheit. Statt uns im Modus des Urteilens von den Taten der anderen zu distanzieren als etwas, was uns völlig fremd und daher »unverständlich« ist, können wir ihre Taten als etwas verstehen, von denen wir nur durch glückliche Umstände bewahrt worden sind. Insofern ist die Sündenlehre alles andere als eine Anleitung zum moralischen Urteilen. Sie stellt vielmehr den Versuch dar, Verstehen zu initiieren. Die Rede von der Sünde befähigt uns, den anderen (empathisch) zu verstehen, statt uns im Modus des Urteils von ihm zu distanzieren. Ich bin wie der andere und der andere ist wie ich – ganz und gar angewiesen auf Gottes Zusage.

(c) Mangelnder Verzicht auf das eigene Gerechtheitssein: Ich habe von einer solchen Selbstreflexion gesprochen, in der ein Mensch von einer Tat ausgehend sich dem stellt, was ihn in Wahrheit bestimmt. Nicht jede Selbstreflexion ist zu einem solchen Prozess fähig und daher ergibt sich auch die Rede von der Sünde nicht notwendig aus der Selbstreflexion. Ebenso wenig wie es *die* Vernunft gibt, sondern Rationalität kontextuell situiert ist, gibt es *die* Selbstreflexion. Es gibt nur Selbstreflexion von bestimmten Personen mit bestimmten Erfahrungen an bestimmten geschichtlichen Standorten zu bestimmten Zeiten. Selbstreflexion ist nicht voraussetzungslos. Die entscheidende Voraussetzung für eine Selbstreflexion, in der ein Mensch von sich selbst spricht, indem er über die Sünde

⁵¹ In diese Richtung formuliert auch Ulrich Greiner: »Die Lutherische Erbsündenlehre war insofern fair, als sie keine Unterschiede machte. Die neue Lehre macht sie durchaus. Es ist der Mann, der weiße Mann, der weiße alte Mann, der im Zentrum des Verdachts steht. Er verursacht die Klimakatastrophe, betreibt den Raubbau an der Natur, er ist verantwortlich für Rassismus, Sexismus, Kolonialismus und all die anderen schrecklichen Ismen. Das Tribunal, das überall errichtet wird, kennt natürlich auch kleinere, von Fall zu Fall wechselnde Übeltäter: den Dieselfahrer, den Raucher, den Fleischfresser, den Islamkritiker. Für das Böse, das es seltsamerweise immer noch gibt, muss irgendjemand verantwortlich sein. Wenn es nicht der Teufel ist, dann muss es unser Nachbar sein« (ders., Die Lust, an allem schuld zu sein. Wie der Gedanke der Erbsünde verweltlicht wurde und heute in der Politik sein Unwesen treibt, Zeit 43/2018, <https://www.zeit.de/2018/43/schuld-erbsuende-moral-gnade-verweltlichung-politik> (Stand 22.7.2021).

spricht, besteht in dem Vermögen, in aller Radikalität auf sich schauen zu können und jede Illusion über sich fahren lassen zu können, weil man dieser Illusion nicht bedarf. Von daher hat der häufig geäußerte dogmatische Satz seine Richtigkeit, dass es das Vertrauen auf die Vergebung der Sünde ist, das den Menschen befähigt, sich der Realität der Sünde zu stellen. Gerade in der Zusage der unbedingten Annahme ist die Bestimmung des Menschen offenbar: Die Bestimmung des Menschen besteht darin, nicht durch sich selbst, sondern im Blick auf Christus gerecht zu sein. Wohlgermerkt: Die Bestimmung des Menschen besteht nicht darin, »geschenkweise gerecht zu sein, sondern auf das eigene Gerechtessein zu verzichten und in diesem Bewusstsein der Abhängigkeit gerecht zu sein«. ⁵² Von dieser Bestimmung wird auch die Sünde als Widerspruch zur Bestimmung des Menschen in ihrer Tiefe erschlossen: Sünde ist das Unvermögen, im Vertrauen auf die fremde Gerechtigkeit zu existieren, und die Unfähigkeit, auf das eigene Gerechtessein zu verzichten. Das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, lässt den Willen des Menschen auf sich selbst gerichtet sein und sich in allem suchen.

Wird die in der Rede von der Sünde behauptete Bestimmtheit des Willens zu sich selbst als Unvermögen verstanden, im Verzicht auf das eigene Gerechtessein zu existieren, so zeigt sich, dass die Etablierung des idealen Selbst in der moralischen Kommunikation genau von demselben Willen zu sich selbst bestimmt ist, von dem auch diejenigen Taten bestimmt sind, die unser ideales Selbst irritieren. Es sind das Unvermögen, auf das eigene Gerechtessein zu verzichten, und das Bestreben, selbst gerecht sein zu wollen, die uns nicht nur moralische Prinzipien brechen, sondern auch moralischen Positionen und Prinzipien zustimmen und uns ein ideales Selbst etablieren lassen. Wir wollen eben diejenigen sein, die dem moralisch Guten zustimmen. Und wir wollen diese deshalb sein, weil wir auf unser eigenes Gerechtessein nicht verzichten können. Insofern gibt es keine wirkliche Differenz zwischen dem »uneigentlichen« Wollen in einer konkreten Tat und dem »eigentlichen« Wollen, das wir in den unterschiedlichen Formen der moralischen Kommunikation bekunden. Sowohl die Anerkennung einer Norm in der moralischen Kommunikation zwecks Etablierung des idealen Selbst als auch der Bruch der Norm in der konkreten Tat zwecks Befriedigung aktueller Bedürfnisse bekunden gleichermaßen den Willen zu sich selbst. Die Differenz mit sich selbst, die mich die christliche Tradition entdecken lässt, ist nicht die Differenz zwischen unserem prinzipiellen Wollen und dem Wollen, das sich in einer konkreten Tat gezeigt hat, auch nicht die Differenz zwischen einem angeblichen guten Wollen und einer Willensschwäche hinsichtlich des Guten, sondern die Differenz zwischen der uns ganz und gar (totus) auszeichnenden Unfähigkeit, auf das eigene Gerechtessein zu verzichten, und unserer Bestimmung, im Vertrauen auf eine fremde Gerechtigkeit zu existieren.

⁵² Slenczka, *Erbe* (s. Anm. 48), 50.

Sein Leben im Horizont der Sünde zu betrachten, führt nicht zur Konstitution eines moralischen Selbst, im Gegenteil: Eine solche Betrachtung lässt dieses Bestreben ins Leere laufen. Für die Konstitution des moralischen Selbst ist die Unterscheidung zwischen moralischer vs. nicht-moralischer, gerechter vs. ungerechter Gesinnung entscheidend. Eine solche Unterscheidung wird durch die Rede von der Sünde immer schon überholt: Alle Menschen sind Sünder⁵³ ebenso wie alle Menschen auf Gottes Vergebung angewiesen sind; das »kreative Zentrum des menschlichen Lebens ist nicht Aktivität, sondern Passivität«⁵⁴. Im Horizont der Sünde ist das Interesse an der eigenen moralischen Gesinnung nichtig, ja, erscheint doch nur als Kennzeichen einer sündhaften Existenz, der es letzten Endes immer nur um sich geht und die damit das, um was es gehen sollte, gar nicht richtig in den Blick zu bekommen vermag. Umgekehrt: Ist nicht Etablierung des moralischen Selbst das eigentliche Ziel, so kann der Blick auf die Sachfragen und Probleme gerichtet werden, die es zu lösen gilt. Sie werden damit zum eigentlichen Ziel, sind nicht mehr bloß Mittel meiner Konstitution als moralisches Selbst.

4. Ethik unter den Bedingungen der Sünde: Bewusstsein der leeren Hände

Eine Ethik, die sich im Horizont der Rede von der Sünde artikuliert, wird immer auch eine Moralkritik leisten. Damit meine ich nicht, dass ethischen Überlegungen bloß hinzugefügt wird, dass wir nicht perfekt sind und immer wieder auch hinter unseren Ansprüchen zurückbleiben. Das weiß wirklich jede und jeder und bedarf keiner weiteren Erläuterungen. Eine theologische Moralkritik zielt vielmehr auf die »innere Verfasstheit moralischer Selbstbestimmung« (s.o.) und macht darauf aufmerksam, dass selbst das Wollen des moralisch Guten in unseren Willen zu uns selbst hineingezogen ist und sich immer auch von hier aus verstehen lässt. Damit wird die theologische Moralkritik auf die Tiefenproblematiken der moralischen Kommunikation aufmerksam machen.

So weit, so gut. Ich komme zum eigentlichen Kern. Was ist eine Ethik, die sich im Horizont des Verzichtes auf das eigene Gerechthein vollzieht? Ist sie die

⁵³ In ganz ähnlicher Weise formuliert Wolfhart Pannenberg: »Die Allgemeinheit der Sünde verbietet den Moralismus, der jede menschliche Solidarität mit jenen aufkündigt, die zu Werkzeugen der zerstörerischen Gewalt des Bösen wurden. Angesichts der Allgemeinheit der Sünde wird solches moralistische Verhalten als Heuchelei bloßgestellt. Gerade die christliche Lehre von der Allgemeinheit der Sünde hat die Funktion, bei aller Notwendigkeit einer Eindämmung des manifest Bösen und seiner Folgen doch zur Wahrung der Solidarität mit den Tätern beizutragen« (ders., Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 273).

⁵⁴ Ingolf U. Dalferth, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020, 412.

Auflösung der Ethik, der es ja um das gute und gerechte Handeln geht? Christoph Gestrinch formuliert: »Es gibt in der Geschichte des Protestantismus [...] gelegentlich eine übermäßige Angst vor dem Abgleiten in die Werkgerechtigkeit, die als zwanghaftes Pathos des ›Dastehenmüssens mit leeren Händen‹ gekennzeichnet werden könnte. Der glaubende Mensch ist aber keineswegs durch eine ›Pflicht zur leeren Hand‹ richtig charakterisiert, sondern dadurch, daß er sich auch seines persönlichen Könnens und Vermögens mit erneuertem (und nun mehr gerechtfertigtem!) Selbstvertrauen freuen kann.«⁵⁵ Ich denke, dass die von Gestrinch aufgestellte Alternative in die Irre führt. Auf das eigene Gerechtessein zu verzichten, ist nicht zu verstehen als »Pflicht zu leeren Händen«. Und sie ist es nicht deshalb nicht, weil man etwa doch etwas tun kann. Sie ist es vielmehr deshalb nicht, weil die »Pflicht zu leeren Händen« selbst doch nur eine sublimale Form des Versuchs des Gerechtesseins wäre, nämlich des Gerechtesseins durch Verzicht auf Gerechtessein. Es geht nicht um die »Pflicht zu leeren Händen«, sondern um das »Bewusstsein der leeren Hände« – und dieses Bewusstsein kann zu einem Perspektivenwechsel führen, zu einem Wechsel in der Blickrichtung. Der Blick ist nicht auf mich als das moralische Subjekt gerichtet in der Frage, wie ich moralisch gut sein kann, was es ist, was ich in den Händen habe und inwiefern dies das übersteigt, was andere in den Händen haben. Vielmehr wird der Blick von mir abgelenkt und auf die Situation bzw. das Problem, das es zu bewältigen gilt, hingelenkt. Das Bewusstsein der leeren Hände ist die Befreiung vom Blick auf die eigene Moralität. Letztlich geht es damit nicht mehr um die Frage nach dem moralisch Guten und damit letztlich um die moralische Güte des Subjekts und seiner Tat, sondern um die Frage des zu tun Notwendigen, dem Sachgemäßen. Eine ethisch-moralische Urteilsbildung besteht in dem doch nüchternen Bemühen, Facetten von Situationen aufzuzeigen, Differenzen verständlich zu machen, mögliche Konsequenzen für alle Beteiligten auszuloten, neue Horizonte zu eröffnen, das Verstehen von Geschichten um bisher unbeachtete Aspekte zu bereichern. Ethisch-moralische Argumente sind der Versuch, andere zu bewegen, die Dinge anders zu sehen, sie sind ein Appell an Imagination und Sensibilität. Es geht in erster Linie um das rechte Verstehen von Situationen und Problemen. Kennzeichen einer solchen Ethik ist die Unaufgeregtheit.

⁵⁵ Christof Gestrinch, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?, in: Sigrid Brandt/Marjorie H. Suchocki/Michael Welker (Hrsg.), Sünde: ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 57–68, 67.

Friedrich Lohmann

Schuldhaftes Scheitern

Sünde als Phänomen menschlicher (Selbst-) Erfahrung

1. Einleitung

Das Reformationsjubiläum 2017 hat eine Vielzahl theologischer Veröffentlichungen mit sich gebracht, in denen in der Regel auf die eine oder andere Art auf die Gegenwartsrelevanz der Ereignisse von 1517 und der Folgejahre hingewiesen wurde. Das Jahr 2017 wurde auf diese Weise zu einem besonderen Datum theologischer und kirchlicher Apologetik. Auch Klaas Huizing erweist in seinem im gleichen Jahr erschienenen Buch »Schluss mit Sünde!« dem Reformator Luther seine Reverenz. Es handelt sich jedoch um alles andere als eine Jubelschrift. Zwar wird Luther für sein *sola scriptura* gelobt, insbesondere für die darin enthaltene anti-elitistische Verschlankung und existenzielle Verschärfung des Glaubensfundaments. Die inhaltliche Reduzierung, die Luther vornimmt, indem er die Frage nach dem gnädigen Gott und die Rechtfertigung sündiger Menschen ins Zentrum der christlichen Botschaft rückt, wird von Huizing hingegen scharf kritisiert:

»Das Formal-Prinzip der Reformation, die elitenkritische Maxime der Schriftlehre, lässt sich durchaus neuzeitgemäß übersetzen, schwieriger wird es, wenn ich mich jetzt dem Materialprinzip zuwende, der Rechtfertigungslehre, denn die Rechtfertigungslehre, so wie Luther sie präsentiert, ruht auf einer sündenverbiesterten Weltsicht, von der wir uns endlich lösen sollten – auch deshalb, weil sie nicht biblisch ist. In ihrer Sündenverbiesterung sind sich Luther und Calvin leider völlig einig. Das gehört zum bürgerlichen Trauerspiel der Reformation [...]. Das Ergebnis: ein tiefschwarzes Menschenbild. Über die Freiheit des Willens war zwischen den Humanisten und den Reformatoren kein Kompromiss möglich. Der reimportierte Sündenbegriff der augustinischen Tradition erwies sich als zu stark. Luthers Verschlankung ist, so die These, nicht unproblematisch. Mit seinem Verschlankungsprogramm erlangt die Sündentheologie

eine exponierte Stellung, die der Lebensdienlichkeit der christlichen Religion im Wege steht.«¹

Und in der *amica exegesis*, die Huizing am Ende seiner Streitschrift in Form eines fiktiven Briefes für eilige Leserinnen und Leser beifügt, heißt es kurz und bündig: »Mit Luther startet die protestantische Geschichte als Geschichte der Autoritätskritik und als Geschichte der Emanzipation. Sie haben Recht: Weiterführen kann man sie nur, wenn wir die Sündentheologie sehr grundsätzlich ins historische Fachbuch emeritieren.«²

Huizing steht mit dieser Kritik an Menschenbild und beherrschender Sündenvorstellung des Protestantismus nicht allein. Schon 2006 hatte Gerhard Schulze sein Plädoyer für das »schöne Leben« in eine Kampfschrift mit dem schlichten Titel »Die Sünde« gekleidet, in der jeder einzelnen der sieben Todsünden aufgrund ihrer dem glücklichen Leben entgegenstehenden Proklamierung ein Kapitel gewidmet wird. Denn: »Die sieben Todsünden bringen eine Glücks- und Menschenfeindschaft auf den Begriff, die alles verflucht, was zum Projekt des schönen Lebens gehört: anthropologisch vorgebahnte Formen von Befriedigung und Frustration.«³

Schulzes Buch hat in den Folgejahren eine ganze Reihe von hochkarätigen Reaktionen in der theologischen Fachpresse ausgelöst, von denen aber keine die Öffentlichkeitswirksamkeit der Schulzeschen Polemik erreichte. Kritik an der christlichen, insbesondere protestantischen, Sündenlehre bestimmt das Bewusstsein der gegenwärtigen intellektuellen und künstlerischen Elite. Ich verweise hier nur auf den breit rezipierten und ausgezeichneten Film »Das weiße Band« (2009).

Diese Kritik ist kein neues Phänomen. In den »Buddenbrooks« beschreibt Thomas Mann das wachsende Interesse der Konsulin an pietistisch geprägter Frömmigkeit als einen Aspekt des Verfalls der Familie und ironisiert die dahinter stehende Sündentheologie in der folgenden Szene:

»Eines Morgens – es war gerade ein fremder Prediger bei Buddenbrooks zu Gast – war man genötigt, zu einer feierlichen, glaubensfesten und innigen Melodie die Worte zu singen:

Ich bin ein rechtes Rabenaas,
Ein wahrer Sündenkrüppel,
Der seine Sünden in sich fraß,
Als wie der Rost den Zwippel.
Ach Herr, so nimm mich Hund beim Ohr,

¹ Klaas Huizing, *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Hamburg 2017, 45 f.

² A. a. O., 112.

³ Gerhard Schulze, *Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde*, München/Wien 2006, 11.

Wirf mir den Gnadenknochen vor
 Und nimm mich Sündenlummel
 In deinen Gnadenhimmel!
 ... worauf Frau Grünlich vor innerlicher Zerknirschung das Buch von sich warf und
 den Saal verließ.«⁴

Der größte Kritiker einer heteronomen Sündenfrömmigkeit ist jedoch Nietzsche, in dessen Christentumskritik der Vorwurf der »Selbst-Verstümmelung«⁵ und Lebensfeindlichkeit an die Sündenvorstellung gekoppelt ist: »Zuletzt kommt es darauf an, zu welchem Zweck gelogen wird. Daß im Christentum die ›heiligen‹ Zwecke fehlen, ist mein Einwand gegen seine Mittel. Nur schlechte Zwecke: Vergiftung, Verleumdung, Verneinung des Lebens, die Verachtung des Leibes, die Herabwürdigung und Selbstschändung des Menschen durch den Begriff Sünde – folglich sind auch seine Mittel schlecht.«⁶

Dieses Zitat ist auch deshalb wichtig, weil es den ideologiekritischen Hintergrund der Aussagen Nietzsches über das Christentum offen legt. Eine negative Genealogie, wie sie Nietzsche für christlich geprägte Überzeugungen vorlegt, kann zunächst einmal den Zweck der puren, durchaus wohl meinenden Provokation haben. In einem stärker kritischen Sinn geht es um Erschütterung von scheinbaren Selbstverständlichkeiten.⁷ Nietzsche will aber noch mehr: Der selbst ernannte Philosoph mit dem Hammer will zerstören, und er tut das, indem er moralische Unaufrichtigkeit unterstellt: Nicht nur vergiftet die Sündenvorstellung das Leben; vielmehr wurde sie zu diesem Zwecke erst erfunden. Hinter der Aufstellung der moralischen Forderung, selbstlos zu sein, und hinter dem Brandmarken des Egoismus als Sünde stehen selbst wieder egoistische Interessen. Eine authentische Wahrnehmung von Sünde ist auf der Basis dieser historischen Rekonstruktion gar nicht möglich. Sünde wurde, wie so vieles andere

⁴ Thomas Mann, Buddenbrooks. Verfall einer Familie, in: Ders., Gesammelte Werke I, Frankfurt am Main 1990, 278.

⁵ Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, III, Nr. 46: »Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung.«

⁶ Friedrich Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 56.

⁷ Maria-Sibylla Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral (2012), Taschenbuch-Ausgabe Berlin 2016, 27: »Während mythische und heroische Genealogien die Dignität und Göttlichkeit der Anfänge durch Konstruktion einer Herkunftsgeschichte auf die Nachfolger übertragen, hat es die nietzscheanische Genealogie darauf abgesehen, den selbstverständlichen Glauben an den Sinn, die Verständlichkeit und die praktische Funktion unserer vertrauten moralischen Ideen zu erschüttern.« Ausführlicher dazu: Dies., Die kritische Funktion der Genealogie, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011), 401–421.

im Christentum auch, erfunden, um die verquere Sklavenmoral seiner Hohenpriester der breiten Bevölkerung überzustülpen.⁸

Dieser Vorwurf der Inauthentizität, wenn auch behutsamer vorgetragen, ohne das Nietzschesche Pathos des Priesterbetrugs, begegnet auch in Huizings Kritik an der reformatorischen Sündentheologie. »Der reimportierte Sündenbegriff der augustinischen Tradition erwies sich als zu stark«, hieß es im obigen Zitat. Oder an anderer Stelle: »Die von Augustin ausformulierte Erbsündenlehre, die oft bis heute die christliche Lehre vom Menschen tiefschwarz einfärbt, übernimmt Luther, erkennt die Unmöglichkeit, durch gute Werke den in den mosaischen Gesetzen offenbarten Willen Gottes zu erfüllen, und verschränkt diese bis zur Verzweiflung gesteigerte Einsicht mit seiner im Mittelalter zwar nicht unüblichen, aber überempfindlichen Angst vor Höllenstrafen. Ergebnis ist die quälende Frage: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?«⁹

Die Entstehung der reformatorischen Sündenlehre erscheint bei Huizing auf diese Weise als ein Kairos, bei dem Augustinus und mittelalterliche Höllenangst unvorteilhaft in der Person Luthers – und später Calvins – eine Synergie erzeugen, von der Luther sich übermannen lässt, entgegen seiner eigentlichen Freundschaft mit dem schönen Leben. Die Sündenlehre wurzelt in historisch bedingter Überempfindlichkeit, nicht in einer authentischen Wahrnehmung des Lebens. Anders als Nietzsche, und doch analog zum Philosophen mit dem Hammer, trägt Huizing eine negative Genealogie der Sündenvorstellung vor.¹⁰

⁸ Inwiefern Nietzsches Genealogie schlüssig ist, ist an dieser Stelle kein Thema. Es sei aber zumindest angedeutet, dass Nietzsche mit seiner zugrunde liegenden These, dass hinter allem menschlichen Handeln, und vor allem hinter dem Aufstellen moralischer Forderungen, Machtinteressen stehen, eine Generalisierung vornimmt, die in ihrer Gewaltbarkeit hinter der von ihm gerügten Moralisten nicht zurücksteht. Auch Nietzsches Genealogie verfolgt einen Zweck. Es geht um Deutungsmacht.

⁹ Huizing, Schluss (s. Anm. 1), 49.

¹⁰ Die Kritik an einer theologischen »Sündenfixiertheit« prägt auch Huizings ethisches Hauptwerk (Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, bes. 11 f. sowie 406–420 [»der lange Schatten der Sünde« in der theologischen Rechtsethik]). Auf den dort unternommenen Versuch, sie durch den Rekurs auf »die zentrale Bedeutung der Schamsituation für die Konstitution der ethischen Person« (a. a. O., 15) zu ersetzen, kann ich in diesem Beitrag nicht ausführlicher eingehen. In Kürze sei gesagt, dass ich Huizings Anliegen, die emotionale Seite der menschlichen Moralität zur Geltung zu bringen, unbedingt teile (vgl. Friedrich Lohmann, »It's not evil, just sad«. *Anti-Rassismus und Literarische Ethik im Werk von Toni Morrison*, in: Ina Ulrike Paul/Sylvia Schraut [Hrsg.]: *Rassismus in Geschichte und Gegenwart. Eine interdisziplinäre Analyse*. Festschrift für Walter Demel, *Zivilisationen & Geschichte* 55, Berlin 2018, 21–43). Für dieses Anliegen zugespitzt auf die Emotion der Scham zu verweisen, überzeugt mich allerdings nicht. Zum einen bergen Schamsituationen ein hochgradiges Verletzungspotential und lassen sich daher nicht so einfach moralpädagogisch domestizieren, wie Huizing das mit seiner Rede von einer wohl meinenden Beschämung vorschwebt. »Ah, la blessure c'est plus rien. J'ai connu pire, j'ai connu la honte«, heißt es

2. Eine affirmative Genealogie der Sündenvorstellung auf der Basis von Selbsterfahrung

2.1 Vorbemerkungen

Damit bin ich beim eigentlichen Interesse meines Beitrags angekommen. Ich möchte versuchen, ein Gegenmodell zur negativen Genealogie der Sünde bei Nietzsche, Huizing und den meisten anderen Kritikern theologischer Rede von der Sünde zu entwickeln. Um diesem Unternehmen einen Namen zu geben, bediene ich mich bei Hans Joas und spreche von einer »affirmativen Genealogie«.¹¹

Hans Joas hat diesen Term in Bezug auf die Menschenrechte geprägt. Auch sie stehen unter einem ideologiekritischen Verdacht, der auf seine Weise das Motiv vom Priesterbetrug variiert: Die Menschenrechte seien eine Erfindung westlicher Ideologie, und mit ihrer rechtlichen und politischen Universalisierung sollten nun, nachdem die ökonomische MacDonaldisierung des Globus bereits gelungen sei, die indigenen Gegner von Individualismus und Liberalismus im Rest der Welt *auf* Linie und *um* ihre authentischen Wertvorstellungen gebracht werden.

Joas reagiert auf diesen Vorwurf des Menschenrechts-Imperialismus mit einem Verweis auf geschichtliche Erfahrungen: Die Forderung nach Menschenrechten sei kein Gedankenkonstrukt einer herrschaftsgeilen Elite, sondern als authentische Reaktion auf erfahrenes Unrecht gerade umgekehrt im Bewusstsein der Entrechteten verwurzelt. Der allmähliche Sieg der Menschenrechte über andere basale Regelungsordnungen menschlichen Zusammenlebens verdanke sich der Nachvollziehbarkeit solcher Unrechtserfahrungen.

Es ist kein Zufall, dass Joas bei seiner affirmativen Genealogie der Menschenrechte an entscheidender Stelle auf Erfahrungen rekurriert. Mit dem Wechsel von einer traditionsorientierten zu einer traditionskritischen Methodologie der Wirklichkeitswahrnehmung, der sich seit der Renaissance vollzogen

im autobiographischen Song »La Marcheuse« von Christine and the Queens (»Ah, die Verletzung macht mir nichts mehr aus. Ich habe Schlimmeres kennen gelernt: die Schande«). Zum anderen ist die Scham eine negativ besetzte Emotion, und sie führt Huizingas Ethik daher über die theologischen Ethiken mit negativem Vorzeichen, die er kritisiert, nicht entscheidend hinaus. Im vorliegenden Beitrag versuche ich zu zeigen, dass die Rede von Sünde, wie ich sie interpretiere, ein positives Grundverständnis des Menschen voraussetzt. Sie steht daher einer Ethik nicht im Weg, die Moralität im Sinne der positiven Psychologie als Beitrag zum *human flourishing* versteht und insofern keine Anknüpfung an Negativerfahrungen wie die Scham benötigt.

¹¹ Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

hat und immer noch vollzieht, wurde die Erfahrung zum Prüfgerät, das der Unterscheidung zwischen Authentischem und bloß Erdachtem dient.¹² Natürlich ist Joas als aufgeklärtem Denker bewusst, dass Einzelerfahrungen und erst recht eine aus diesen begründete Genealogievorstellung selbst wieder kritisch gegengelesen werden müssen, um nicht zu einer wirklichkeitsfernen Ideologie zu entarten. Aber er hält im Falle der Menschenrechte die Evidenz für stark genug, um vor dem Ideologievorwurf geschützt zu sein.

Auch die affirmative Genealogie der Sündenvorstellung, die ich im Folgenden vorschlagen möchte, arbeitet mit dem Rekurs auf die Erfahrung. Und, noch unmittelbarer als Joas' Unrechtserfahrungen, möchte ich beim Phänomen der menschlichen Selbsterfahrung anknüpfen. Wenn wir uns irgendwo auf die Spur von Authentizität begeben können, dann hier. Nicht umsonst hat Charles Taylor seine These einer aktuell dominierenden Ethik der Authentizität verknüpft mit einem Ideal von persönlicher Identität, bei dem Selbsterfahrung und Selbstexpression harmonisch miteinander verknüpft sind.¹³ Auch hier ist – natürlich – der naheliegenden Gefahr des »falschen Bewusstseins« zu gedenken, in dem vorgebliche Erfahrungen durch mitlaufende Deuteleistungen des Ich nicht nur beeinflusst, sondern verzerrt werden. William James' »Varieties of Religious Experience« zeigen beispielhaft, wie stark gerade religiöse (Selbst-) Erfahrung durch unterschwellige Selbstbilder geprägt wird. In Huizings Interpretation ist Luther genau dieser Gefahr erlegen, wenn er seinen Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis als authentische Selbsterfahrung stilisiert, in Wirklichkeit aber durch den augustinischen und mittelalterlichen Deutekontext an seinem eigenen Selbst vorbeigeht. Aber auch Huizings Luther-Interpretation ist nicht frei von möglicherweise ideologischen Vorverständnissen, und der Wettstreit der Interpretationen wird sich nur auf der Basis größerer Plausibilität entscheiden lassen. Gegenüber einer an Nietzsche geschulten Hermeneutik des Verdachts möchte ich jedenfalls für einmal mit einer Unschuldsvermutung an die Erfahrungsberichte Luthers und anderer herangehen.

Ich fühle mich darin durch Huizings eigene Luther-Interpretation bestärkt, denn warum sollte der große Emanzipator Luther gerade im Zentrum seiner Lehre so unemanzipiert sein? Bedeutsamer, und über die letztlich nur historisch interessanten Fragen der Luther-Interpretation hinausführend, ist es, dass mein Versuch, auf der Basis authentischer Selbsterfahrung eine affirmative Genealogie der Sündenvorstellung zu entwerfen, sich im Einklang einerseits mit dem Theoriedesign einer bewusst nach-aufklärerischen Theologie und andererseits mit dem Hauptstrom der biblischen Überlieferung weiß.

Zunächst zur nach-aufklärerischen Theologie. Die Einsicht in die bei jeder Erkenntnis mitlaufenden Konstitutions- und Deuteleistungen des erkennenden

¹² Vgl. zum Zusammenhang von Erfahrung und Authentizität: Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main/New York 2005.

¹³ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge 1989; ders., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge MA/London 1991.

Subjekts führte sie dazu, ihren Gegenstand nicht mehr in einem objektiv gegebenen Wort Gottes, sondern in dessen Deutung durch das fromme Bewusstsein zu sehen. Schleiermachers Glaubenslehre als Selbstexplikation des frommen Bewusstseins ist der Prototyp dieses neuen theologischen Theoriedesigns. Wilhelm Herrmann mit seinem übrigens bewusst anti-katholischen Verweis auf die autonom gewonnenen *Gottesgedanken* wäre ein zweites eindrückliches Beispiel. Durch die Relevanz, die Herrmann dem religiösen »Erlebnis« gibt, ist bei ihm überdies die Wichtigkeit der Selbsterfahrung für diesen Theologietyp besonders deutlich. Herrmanns Schüler Karl Barth hat sich mit Bezug auf die fundierende Bedeutung von Glaubenserlebnissen zwar von der Tradition des theologischen Liberalismus losgesagt; mit seiner Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes hat er sich jedoch dessen methodischen Ausgangspunkt bei der Gebrochenheit jeder Aussage über Gott zumindest implizit zu Eigen gemacht, obwohl er den Anspruch, das »Deus dixit« auch in seiner Objektivität theologisch erfassen zu können, nie ganz aufgegeben hat.

Der Hauptstrom einer nicht-fundamentalistischen theologischen Erkenntnistheorie ist ihm darin nicht gefolgt. In der auf Barth und Bultmann folgenden Epoche gehört vielmehr, nicht zuletzt aus einer gewachsenen Sensibilität für die Legitimität der nicht-christlichen Religionen, die Hervorhebung des subjektiv deutenden Charakters jeder religiösen Äußerung in den theologischen *Mainstream*. Jörg Lauster hat in seiner theologischen Hermeneutik diese Entwicklung dargestellt und zugleich die biblischen Schriften in all ihrer Vielfältigkeit als Produkt der Deutung religiöser Erfahrung interpretiert. Die Bibel ist in seinen eigenen Worten »das maßgebliche Ausdrucksuniversum religiöser Erfahrung im Dienste der Ursprungserinnerung«¹⁴. Dabei hat sich Lauster auf die Gottes- und Welterfahrung konzentriert. Demgegenüber interpretiere ich die Sündenvorstellung als Aspekt der *Selbsterfahrung* und werde mich dementsprechend in diesem Beitrag auf die Deutung konzentrieren, der das christliche Ich sich selbst unterwirft.

Damit ist gezeigt, inwiefern sich meine affirmative Genealogie der Sündenvorstellung als Reflexion der Selbsterfahrung einordnet in ein allgemeineres Design einer nach-aufklärerischen Theologie. Historisch gegenläufig möchte ich nun in einem nächsten Schritt die Behauptung belegen, dass dieser methodische Ansatz maßgebliche Akzente der biblischen Schriften aufgreift. Denn in der Bibel spielt der argumentative Verweis auf die eigenen Erfahrungen eine entscheidende Rolle. Der verifizierende »Seh-Akt«, wie Adolf Schlatter das genannt hat, ist für die weisheitliche und prophetische Überlieferung die Prüfinstanz, an die sie appellieren. Der Jesus der Evangelien steht ganz in dieser Tradition. Z.B. hier, bei der Heilung eines Gelähmten: »Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden – sprach er zu dem Gelähmten: Ich sage dir, steh auf, nimm dein Bett und geh heim! Und er stand

¹⁴ Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005, 64.

auf und nahm sogleich sein Bett und ging hinaus vor aller Augen, sodass sie sich alle entsetzten und Gott priesen und sprachen: Wir haben solches noch nie gesehen« (Mk 2,10–12). Gerade der emanzipierende Appell Jesu, sich von der toten Gesetzesauslegung der Pharisäer und Schriftgelehrten seiner Zeit zu befreien, lebt von der empirischen Verifikation: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Jesus lebt seine Botschaft authentisch, vor den Augen der Welt und für seine Nachfolger erfahrbar, und er ruft sie auf, es ihm gleich zu tun: »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel« (Mt 7,21). Und ob das Richtige getan wird, entscheidet sich im Herzen, im Bewusstsein des Menschen.

Diese jesuanische Lehre vom authentischen Selbst, das offen ist für den Widerfahrnischarakter von Erfahrung, stellt eine entscheidende, oft übersehene Quelle für das neuzeitliche Ideal der Authentizität dar. Gleiches gilt für den Rekurs auf Selbsterfahrung, wie er die Psalmen und das Corpus Paulinum prägt. In beiden Textkorpora wird auffällig häufig vom »Ich« gesprochen, und zwar gerade dann, wenn es um die Erfahrung von Sünde geht.

Ein bekanntes Beispiel ist Psalm 51:

»Gott, sei mir gnädig nach deiner Güte,
und tilge meine Sünden nach deiner großen Barmherzigkeit.
Wasche mich rein von meiner Missetat,
und reinige mich von meiner Sünde;
denn ich erkenne meine Missetat,
und meine Sünde ist immer vor mir.
An dir allein habe ich gesündigt
und übel vor dir getan,
auf dass du recht behaltest in deinen Worten
und rein dastehst, wenn du richtest.
Siehe, in Schuld bin ich geboren,
und meine Mutter hat mich in Sünde empfangen.
Siehe, du liebst Wahrheit, die im Verborgenen liegt,
und im Geheimen tust du mir Weisheit kund« (Ps 51,3–8).

Schon vorlaufend auf meine Kritik an der reformatorischen Sündenlehre, die ich später vortragen werde, weise ich darauf hin, dass es etwas völlig anderes ist, in einem Akt der Selbstdeutung die eigene Verhaftetheit in die Sünde einzugehen, wie es hier in V. 7 geschieht, als dieses Verhaftetsein in einer dogmatischen Erbsündenlehre mit maximaler Objektivität auszustatten.

Die bekannte paulinische Selbstdeutung in Bezug auf die Sünde findet sich in Kapitel 7 des Römerbriefes (V. 7–25).

Was ist nun die inhaltliche Beschreibung, die solche biblische Selbstdeutungen der Sünde zu Teil werden lassen? Ich habe im Titel des Beitrags die beiden aus meiner Sicht entscheidenden Akzente der biblischen Sündenvorstellung

markiert: Sünde als »schuldhaftes Scheitern«. Beide Akzente möchte ich im Folgenden zunächst separat erläutern. Ich beginne dabei jeweils mit einer allgemeinen, noch nicht religiösen Phänomenbeschreibung, denn die Deutung der Erfahrung vor Gott ist ein Sekundärphänomen in Bezug auf den Widerfahrnischarakter von Erfahrung. Religion ist eine Deuteleistung zur Bearbeitung von Primärerfahrungen wie Scheitern und Schuld.

2.2 Sünde als Scheitern¹⁵

Ich interpretiere die Selbstbeschreibung des Paulus in Röm 7,18 f. als Beschreibung des Scheiterns: »Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.«

Man vergleiche diese Sätze mit der Beschreibung, die Karl Jaspers vom menschlichen Scheitern als Grundkonstante menschlicher Existenz gegeben hat: »Existenz muß sich als endliches Dasein ergreifen, das andere Existenzen und die Natur außer sich hat. Als mögliche Existenz aber will sie notwendig ganz werden und in Verwirklichung zur Vollendung ihres Werks und ihrer selbst gelangen. Ihre Unbedingtheit ist, Unmögliches zu wollen. Je entschiedener sie folgt und Anpassungen ausschließt, desto mehr will sie die Endlichkeit sprengen. Ihr höchstes Maß hat kein Maß mehr. Darum muß sie scheitern.«¹⁶

In Jaspers' Herleitung des Scheiterns ist die Grundbedeutung des Worts gut greifbar. Das Verb »scheiden« hat seine Wurzel in den (Holz-) Scheiten, aus denen ein Schiff in alter Zeit gefertigt war. Wurde das Schiff durch einen Sturm oder einen Manövrierfehler zerstört, dann wurde es in seine Scheite zerlegt – es »scheiderte«. Die Reismetapher, die auf diese Weise mit dem Verb »scheiden« ursprünglich verbunden ist, ist wichtig für die Ausweitung seiner Semantik auf allgemein menschliches Scheitern. Die Reismetapher impliziert:

- einen Prozess, der plötzlich und ungewollt an ein Ende kommt,
- einen festen Ausgangspunkt,
- ein Ziel, das nicht mehr wie geplant erreicht werden kann,
- eine erlittene Verlufterfahrung,
- eine existenzbedrohliche Lage.

Bedeutsam für eine theologische Deutung ist vor allem der Gedanke der Zielverfehlung, wie er auch bei Paulus anklingt: »Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.« Zu bedenken

¹⁵ Die folgenden Ausführungen greifen auf, was ich an anderer Stelle bereits über das Scheitern geschrieben habe: Friedrich Lohmann, Zum Scheitern verurteilt. Ein Versuch über das Menschliche, in: Axel Schaffer/Eva Lang/Susanne Hartard (Hrsg.): Im Scheitern lernen – zur Zukunftsfähigkeit von Systemen, Marburg 2018, 21–41. Bibelzitate folgen hier wie im gesamten Beitrag der Übersetzung der revidierten Lutherbibel 2017.

¹⁶ Karl Jaspers, Philosophie III: Metaphysik, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, 229.

ist auch, dass das hebräische $\alpha\upsilon\tau\eta$ in seiner profanen Grundbedeutung das Verfehlen eines Ziels bezeichnet.¹⁷ Gleiches gilt für das griechische $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$.¹⁸ Darin, zusammen mit der existenziellen Schärfe der Situation, begründet sich aus meiner Sicht die Möglichkeit, Sündigen als Scheitern zu interpretieren. Das verfehlt Ziel, an dem man scheitert, ist dabei im Tun des Willens Gottes zu sehen, wie es dem Menschen qua Schöpfung als Bestimmung eingeschrieben ist.

So betrachtet lässt sich die biblische Sündenfallgeschichte als Geschichte eines mehrfachen Scheiterns interpretieren. Fangen wir von hinten an, mit dem Urteil, das Gott nach dem Fall über den Menschen und sein Lebenswerk spricht: »Verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde wirst, davon du genommen bist. Denn Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück« (Gen 3,17–19). Erde zu Erde, Staub zu Staub. Die hochfliegenden Pläne des Menschen werden in diesen Worten konkretisiert von der Einsicht in die bittere Realität: Das Leben ist in erster Linie der harte Kampf ums tägliche Brot, nur um am Ende dieses harten Lebenskampfes wieder zu dem anonymen Erdenkloß zu werden, aus dem der Mensch am Anfang geformt wurde. Das Scheitern wird in Zukunft ein unabwendbarer Teil deines Lebens sein – so lautet die Strafe Gottes für die hybride Verfehlung des Menschen, wobei das Urteil noch dadurch verschärft wird, dass dem Menschen die Gabe der Erkenntnis von Gut und Böse, die er durch das gebotswidrige Essen der verbotenen Frucht erworben hat, nicht genommen wird. Das ist insofern eine Verschärfung, als der Mensch nunmehr sein tägliches Scheitern nicht nur handelnd vollziehen, sondern es auch bei vollem Bewusstsein durchleben muss. Der Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit ist ihm eingeschrieben.

Die biblischen Texte sind nicht vom Himmel gefallen, sondern über Jahrhunderte gewachsene exemplarische Verarbeitungen von Menschheitserfahrungen im Modus der Deutung und Normsetzung, und zwar gerade auch von adversen Erfahrungen wie Leiden, Schuldgefühlen und Scheitern. Wenn man der modernen Bibelwissenschaft folgt und davon ausgeht, dass sämtliche in der biblischen Erzählung auf den Fall folgenden Verurteilungen des Menschen durch Gott Ätiologien sind, Versuche, sonst unerklärliche Sachverhalte wie etwa

¹⁷ Vgl. (zurückhaltend) Klaus Koch, Art. $\alpha\upsilon\tau\eta$, in: ThWAT II, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977, 857–870, 859 f. Deutlicher: Walter Grundmann, Art. $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\omega$; in: ThWNT I, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1933, ND 1966, 267–320, 271. Explizit: R. Knierim, Art. $\alpha\upsilon\tau\eta$, in: THAT I, München/Zürich ³1978, 541–549, 543: »Grundbedeutung ›(ein Ziel) verfehlen‹«; »Die Tatsache, daß der Begriff eine nicht näher definierte Tat formal und objektiv als Vergehen, Verfehlung disqualifiziert, macht ihn zu einem umfassenden Oberbegriff für ›Sünde‹.«

¹⁸ Reinhold Gleis, Art. Schuld I, in: HWPh 8 (1992), 1442–1446, 1442: »Die früheste, in Homers *Iljas*: faßbare Bedeutung des Verbums $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$ [...] ist ›das Ziel (mit dem Speer) verfehlen, nicht treffen‹.«

die Schmerzen der Frau bei der Geburt genealogisch bis zu einem mythischen Anfang der Menschheit in Gestalt von Adam und Eva zurückzuführen, dann kann man die zitierten Verse als Ergebnis einer nüchternen Analyse der *conditio humana* lesen, die der Jasperschen durchaus ähnelt: Der Mensch ist einerseits nichts anderes als Staub und Erde, andererseits hat er ein Erkenntnisvermögen, das ihn über alle anderen Erdbewohner erhebt. Dieser Zwiespalt ist es, aus dem sich Erfahrungen des Scheiterns ergeben. Denn wie oben schon gesagt setzt Scheitern ein Ziel voraus, dem ich nachstrebe. Das Dilemma des Menschen nach dem Sündenfall besteht nun genau darin, dass sein Erkenntnisvermögen ihn ständig zu neuen und hohen Zielen antreibt, zugleich aber sein Erdesein ihn beständig an diesen Zielen scheitern lässt. Und wenn die Schreiber der biblischen Urgeschichte dieses Dilemma auf eine Verurteilung Gottes zurückführen, dann zeigen sie damit einerseits, als wie unangenehm schon die Menschen des Alten Israel diese Erfahrung permanenten Scheiterns empfanden – es wird ätiologisch als eine Strafe für eine Verfehlung dargestellt –, während andererseits die Universalität dieses menschlichen Schicksals postuliert wird: Schon die Ur-eltern, von denen alle anderen Menschen abstammen, standen unter dem Fluch des Scheiterns. Hier gibt es aus der biblischen Sicht nichts schönzureden. Die an Camus genährte Vorstellung, der mühsam seine Feldarbeit verrichtende Adam könne ein glücklicher Mensch gewesen sein, stünde im Widerspruch zur ätiologischen Erklärung der mühseligen Arbeit als Bestrafungsmaßnahme. Fürwahr: Adam und seine Nachkommen sind zum Scheitern verurteilt.

Das gilt im übrigen auch für die weiblichen Nachkommen. Neben den Schmerzen bei der Geburt wird Eva auch zu einer unstillbaren Leidenschaft verurteilt, eine Strafmaßnahme, die auf ihre Weise das Thema »Idee und Wirklichkeit« bzw. Scheitern variiert: »Dein Verlangen soll nach deinem Manne sein, aber er soll dein Herr sein.« Aus heutiger Sicht mag dieses Urteil wie ein Relikt patriarchalischer Gesellschaftsstrukturen klingen, ja als wohlfeile Legitimation für die Unterordnung der Frau unter den Mann. Versteht man aber auch dieses Urteil über die Frau als Ätiologie, die die bestehenden Verhältnisse der Geschlechter als Strafmaßnahme interpretiert, dann kann man hierin eine Erinnerung daran finden, dass diese Verhältnisse auch anders sein könnten, ja ursprünglich – vor dem Fall – tatsächlich anders waren: Das Liebesbedürfnis war nach Genesis 2 ursprünglich reziprok. Ein nach dem Fall fernes Ideal, dem nun die harte Realität mit dem permanent enttäuschten, ja sagen wir: permanent scheiternden Liebesbedürfnis der Frau entgegensteht. So jedenfalls die Deutung in Genesis 3.

In diesem Sinne sind demnach beide, Mann und Frau, nach dem Sündenfall »zum Scheitern verurteilt«. Die Geschichte wird nun aber nochmals komplexer, wenn man sich klar macht, dass diese Notwendigkeit des Scheiterns selbst wieder Ergebnis eines Scheiterns ist, nämlich des Scheiterns des paradiesischen Zusammenlebens von Mensch, Gott und Natur durch die Schuld des Menschen selbst. Alles war laut der biblischen Erzählung gut eingerichtet und hätte so bleiben können, wenn Adam und Eva nicht die fast einzige ihnen gesetzte

Schranke überschritten und von der verbotenen Frucht der Erkenntnis gekostet hätten. Das Zusammenleben in »träumender Unschuld«¹⁹ scheidet, weil die Frucht »eine Lust für die Augen« ist »und verlockend, weil sie klug machte«. Die jüdische und kirchliche Tradition hat die Schuld für dieses Scheitern dem Menschen zugeschrieben, ganz im Einklang mit dem Verdammungsurteil Gottes, von dem eben schon die Rede war. Das hier beschriebene Scheitern ist kein Widerfahrnis, das wie ein plötzlicher Sturm über den Menschen hereingebrochen wäre. Adam und Eva haben in vollem Bewusstsein der göttlichen Warnung auf das Werben der Schlange gehört.

2.3 Sünde als Schuld

Damit sind wir beim zweiten inhaltlichen Akzent, den die theologische Selbstdeutung des Menschen als Sünder/in mit sich führt: Nicht jedes Scheitern des Menschen an seiner Bestimmung wird als Sünde betrachtet, sondern allein das, für das er verantwortlich ist und das insofern auf die Schuld des Menschen zurückgeht.²⁰ Auch hier empfiehlt sich zur näheren Akzentuierung eine Betrachtung des Wortursprungs und der Alltagserfahrung. Der Begriff Schuld hängt etymologisch mit einem Sollen zusammen – althochdeutsch »scolan« – und impliziert eine Verpflichtung. Auch hier besteht also wie beim Scheitern eine Beziehung zu einem Ziel, einer Bestimmung als Gesolltem. Schuld impliziert aber anders als das Scheitern eine Beziehung zu einer anderen Person: Ich bin ihm oder ihr etwas schuldig. Es besteht eine Verantwortlichkeit, der ich nicht

¹⁹ Paul Tillich, Systematische Theologie Band II, Stuttgart 1958, 39–43.

²⁰ Zum Zusammenhang von Scheitern, Schuld und Verantwortlichkeit vgl. auch: Jürgen Werbick, Schuld und Scheitern, in: Julia Enxing (Hrsg.): Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens, Ostfildern 2015, 23–39, z.B. 25: »Wer die Schuldfrage suspendiert, der nimmt denen, die am Scheitern beteiligt waren, Anderen und sich selbst, die Verantwortlichkeit.« Werbick, der zusammen mit Gotthard Fuchs eine schöne Meditation zum Scheitern vorgelegt hat (Gotthard Fuchs/Jürgen Werbick, Scheitern und Glauben. Vom christlichen Umgang mit Niederlagen, Freiburg im Breisgau 1991), hat die Ambivalenz des Zusammenbringens von Scheitern und Schuld gut erfasst (vgl. Werbick, Schuld und Scheitern, 30: »Die Moralisierung des Scheiterns nimmt dem Menschen die letzte Rückzugsmöglichkeit. Die Entmoralisierung des Scheiterns nimmt ihm womöglich das Selbstbewusstsein, gar seine Würde.«) und spricht sich letztlich dagegen aus: »Wer von Scheitern spricht, unterbricht – zumindest für den Augenblick – den moralischen Zurechnungsdiskurs, die Beschuldigungsdynamik und den Selbst-Verteidigungszwang. Nicht die moralischen Qualifikationen *gut* und *böse* sind jetzt maßgebend, sondern die Naturbestimmungen *stark* und *schwach*« (ebd.). Demgegenüber erscheint es mir angemessener – auch im Einklang mit dem eingangs zitierten Statement Werbicks –, ein persönliches Scheitern *auch* moralisch zu bewerten, jedenfalls in den Fällen, in denen das Scheitern nicht in der »Natur« der Sache begründet war, sondern auf eigenem Zutun beruhte. Nicht das Vermeiden der Rede von Schuld befreit, sondern der rechte Umgang mit ihr.

gerecht werde: Ich bin für das, dessen ich schuldig bin, verantwortlich. Die Schuld kann in einer aktiven Handlung – auch: einer Denkhandlung – oder einer Unterlassung²¹ bestehen.

Wichtig ist hierbei vor allem der Zusammenhang mit der Gerechtigkeitssemantik. Menschen vollziehen Handlungen in der Erwartung bestimmter Resultate. In der physischen Welt ist das offensichtlich. Wer das Gaspedal eines Autos tritt, erwartet, dass eine Vorwärtsbewegung ausgelöst wird. In komplexerer Weise charakterisieren Erwartungen aber auch das Handeln in der sozialen Welt. Wer etwas an, für oder in Gegenwart von anderen Menschen tut, erwartet eine angemessene Reaktion. Angemessenheit, wenn sie mit einem moralischen Anspruch verbunden ist, nennen wir Gerechtigkeit. Gerechtigkeitsansprüche kennzeichnen daher die soziale Welt. Das ist selbst für Kapuzineräffchen empirisch belegt.²² Im Experiment erhält eines von ihnen ungleichen Lohn für gleiche Arbeit. Die empfundene Unrechtbehandlung führt zu erheblichem Protestverhalten gegenüber der belohnenden Person, von der eine Gleichbehandlung erwartet wird.

Für Menschen haben Psychologie und empirische Verhaltensökonomie einen entsprechenden Gerechtigkeitsinn umfassend und kulturübergreifend nachgewiesen.²³ Das Besondere am Menschen ist jedoch – ohne ansatzweise

²¹ Es ist ein Vorzug des hier vertretenen Schuld- bzw. Sündenverständnisses, dass es das Schuldig-werden gerade auch im Sinne eines Schuldig-bleibens theoretisch zu integrieren vermag. In der traditionellen Theologie der Sünde gibt es demgegenüber eine starke Tendenz, Sünde primär als aktive Handlung zu verstehen, als Aufstand gegen Gott. Davon hebt sich die Sündentheologie Karl Barths in seiner Kirchlichen Dogmatik positiv ab, indem sie ausdrücklich auch »des Menschen Trägheit«, das schuldhaft Zurückbleiben hinter den eigenen Möglichkeiten, als wesentlichen Aspekt der Sünde thematisiert (vgl. Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/2, Zollikon/Zürich 1955, 452–546).

²² Sarah F. Brosnan/Frans B. M. de Waal, Monkeys Reject Unequal Pay, in: Nature 425 (2003), 297–299. Das entsprechende Video „Two Monkeys Were Paid Unequally: Excerpt from Frans de Waal’s TED-Talk“, <https://www.youtube.com/watch?v=meiU6TxysCg> (Stand: 22.7.2021).

²³ Z.B.: Anna Baumert/Manfred Schmitt, Justice Sensitivity, in: Clara Sabbagh/Manfred Schmitt (Hrsg.): Handbook of Social Justice Theory and Research, New York et al. 2016, 161–180; Joseph Henrich et al., Foundations of Human Sociality. Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies, Oxford/New York 2004. Umgekehrt werden Menschen, die diese sozialen Impulse grundsätzlich vermissen lassen, als Sozio- oder gar Psychopathen eingestuft. Vgl. Mary L. Trump, Too Much And Never Enough. How My Family Created The World’s Most Dangerous Man, New York 2020. Eine entsprechende Definition: »Psychopaths are distinguished by their extraordinary egocentricity and their total lack of concern for the suffering of others« (Sam Harris, The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values [2010], Nachdruck London 2012, 129). Harris versucht in diesem Buch seinerseits, die Lebensdienlichkeit moralischer Überzeugungen im Rückgriff auf verhaltenswissenschaftliche Forschung zu belegen. Als Zusammenstellung solcher Forschung unübertroffen: Matthieu Ricard,

analoge Vorgänge im Tierreich bestreiten zu wollen –, dass es zu einer Wechselwirkung von Fremdbild und Selbstbild kommt.²⁴ Ort dieser Selbstreflexion ist das Gewissen, in dem die moralischen Ansprüche an andere auf sich selbst gewendet werden. Das impliziert das Bewusstsein von Verantwortlichkeit für die eigenen Gedanken und Handlungen.

Schuldbewusstsein ruht in der menschlichen Selbsterfahrung auf dem Bewusstsein von Verantwortung als dem basaleren Phänomen auf. Die menschliche Selbstdeutung sieht Menschen als Glieder einer sozialen Welt, in der Gerechtigkeitsansprüche bestehen und einzelne, privilegierte Beziehungen als Verantwortungsrelationen mit einem Verpflichtungscharakter hervorstechen.²⁵ Dieses Bewusstsein von Verantwortung ist die Grundlage des moralischen Bewusstseins; und es ist, wenn die gesehene Verantwortung nicht oder nur unzureichend übernommen wird, die Grundlage, auf der das Ich sich Schuld zuspricht. Verantwortung ist als ein breiter Begriff von Verpflichtung zu verstehen, während Schuld immer mit einem Fehlverhalten zu tun hat, durch das das relationale Gefüge der sozialen Welt in Unordnung gebracht wird.

In der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts hat vor allem Dietrich Bonhoeffer die fundamentale Bedeutung von Verantwortlichkeit für die Ethik betont. »Nicht er [der isolierte Einzelne], sondern der Verantwortliche ist das Subjekt, auf das sich die ethische Besinnung zu richten hat.«²⁶ Allerdings entwickelt Bonhoeffer den Verantwortungsgedanken aus dem der Stellvertretung und verknüpft ihn mit selbstloser Hingabe.²⁷ Das ergibt sich aus dem Anliegen Bonhoeffers, die Ethik eng an die Christologie anzubinden, führt aber zu einer einseitigen Wahrnehmung der Verantwortlichkeitsthematik. Denn das Ge-

Plaidoyer pour l'altruisme. La force de la bienveillance, Paris 2013 (deutsch: Ders., Allumfassende Nächstenliebe, Hamburg 2017). Ricard widerlegt implizit Harris' These, dass Religion solcher wissenschaftlicher (Selbst-) Aufklärung im Wege stehen muss. Das gilt nur für bestimmte Varianten religiösen Glaubens, die Harris verabsolutiert. Aus seinem US-amerikanischen Kontext heraus ist das verständlich (»There is an epidemic of scientific ignorance in the United States«; Harris, a. a. O., 225), aber insgesamt wirkt Harris' Religionskritik erstaunlich unaufgeklärt.

²⁴ Charles Horton Cooley, der Vater der soziologischen Rollentheorie, spricht insofern von der menschlichen Person als »looking-glass self« (ders., *Human Nature and the Social Order*, New York 1902).

²⁵ Rudolf Otto unterscheidet in seinem einschlägigen Aufsatz mit Recht ein allgemeines Bewusstsein von Verantwortlichkeit von einem spezifischen, in dem es um die Verantwortung für konkretes Tun und Unterlassen geht. Während Otto sich allein mit dem letzteren beschäftigt, beziehe ich mich hier auf die allgemeine Rede von Verantwortlichkeit: als »Bewußtsein um Aufgaben und pflichtgemäße Aufgaben überhaupt« (Rudolf Otto, *Das Gefühl der Verantwortlichkeit* [1931], in: Ders.: *Aufsätze zur Ethik*, München 1981, 143–174, 150), wie es das Menschsein auszeichnet.

²⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, DBW 6, Gütersloh 1992, 257.

²⁷ Vgl. a. a. O., 258.

fühl von Verantwortlichkeit bestimmt auch solche Menschen, die nicht für andere eintreten wollen oder müssen. Nicht nur Eltern, sondern auch Kinder, nicht nur Regierende, sondern auch Bürger und Bürgerinnen fühlen sich verantwortlich. Und mit der Heraufkunft eines moralischen Bewusstseins im Lauf der psychischen Entwicklung erweitern sich die Bereiche, für die man sich verantwortlich fühlt, vom Nahbereich der Familie bis hin zu einer universalen Sphäre, die selbst an den Grenzen der Menschheit nicht Halt macht.²⁸ Als Mensch leben heißt, in Verantwortlichkeitsbeziehungen zu leben. Und wer dieser gefühlten mitmenschlichen Verantwortlichkeit nicht gerecht wird, macht die Erfahrung, dass er oder sie etwas schuldig bleibt. Schuldhaftes Scheitern.

In den Erzählungen der Bibel ist immer wieder von solchen basalen Handlungserwartungen der Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit die Rede und von der Schuld, die entsteht, wenn gegen sie verstoßen wird. »Soll ich meines Bruders Hüter sein?«, fragt Kain (Gen 4,9), um sich für seinen Brudermord zu verteidigen – eine Verteidigung, die nicht funktioniert, weil genau ein solch fürsorgendes Handeln von ihm zu erwarten gewesen wäre. Nathan beginnt seine Strafrede gegen David mit einem Beispiel aus der alltäglichen Lebenswelt. Dadurch appelliert er an Davids Gerechtigkeitsgefühl, und das »Du bist der Mann!« (2 Sam 12,7) lässt David aus der fiktiven Rollenübernahme erkennen, dass er an Uria schuldig geworden ist. Bei Petrus genügen ein Hahnenschrei (Mt 26,74 f.; Mk 14,72) und ein Blick Jesu (Lk 22,61 f.), um ihm sein schuldhaftes Versagen offenbar werden zu lassen. Auch unabhängig von der vorausgegangenen Prahlerei des Petrus, in der er von sich behauptet hatte, der bessere und verlässlichere Jünger zu sein: Eine menschliche Beziehung impliziert ein verantwortliches Sollen, im gegebenen Fall die Treue zum Freund. Paulus knüpft an solche natürlichen moralischen Gefühle an, wenn er vom Gesetz schreibt, das auch den Heiden ins Herz geschrieben ist und sich in Gedanken manifestiert, die einander anklagen oder auch entschuldigen (Röm 2,15).

Um moralische Verantwortung und Schuld wahrzunehmen, braucht es keine expliziten göttlichen Gebote. Die Goldene Regel funktioniert auch ohne religiöse Sanktion. Ein theologischer Diskurs, der behauptet, solche zwischenmenschlichen Wahrnehmungen und Verpflichtungserfahrungen ohne expliziten Bezug auf Gott würden als Anknüpfungspunkte für eine Theologie der Sünde zu deren Banalisierung führen, geht nicht nur an dem Identifikationsmaterial für das Selbsterleben vorbei, das die Bibel reichlich zur Verfügung stellt und in dem die Gottesbeziehung eben keine zentrale Rolle spielt. Vielmehr erweist sich das apologetische Bemühen, die eigene, theologische Deutung der menschlichen Situation anderen Deutungen gegenüber als unvergleichlich darzutun, als Bumerang, denn sie postuliert eine religiöse Sonderwelt mit besonderem Zugangscode und stellt sich damit selbst ins Abseits.

²⁸ Peter Singer, *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress* (1981), Princeton NJ 2011.

2.4 Sünde als Schuld gegenüber Gott

Anstatt eine besondere Erfahrung *sui generis* zu sein, baut die Selbstdeutung des religiösen Menschen auf dem beschriebenen allgemein menschlichen Verantwortungsgefühl auf.²⁹ Nur wird die Verantwortung hier nicht nur immanent verstanden, bezogen auf andere Menschen oder alles, was lebt, sondern durch den Transzendenzbezug der Religion wird auch das Verantwortungsgefühl transzendiert. Zudem liefern die Religionen in ihren als maßgeblich anerkannten Überlieferungen Identifikationsmaßstäbe für das Selbstgefühl, die das allgemeine Gerechtigkeitsideal konkretisieren und profilieren. Für die christliche Religion etwa ist das Beispiel Jesu relevant, der im Anschluss an die prophetischen und gesetzlichen Überlieferungen des Alten Testaments Gerechtigkeit asymmetrisch zugunsten der Bedürftigen deutet. Martin Luther hat in seiner Obrigkeitsschrift deutlich gemacht, wie die christliche Ethik in diesem Punkt an ein philosophisches Verständnis der Goldenen Regel anknüpft und es zugleich

²⁹ An dieser Stelle ist ein Blick auf John Rawls' Bachelor-Arbeit angezeigt, die einen aus vielerlei Gründen beachtlichen Beitrag zur Theorie der Sünde darstellt. Sie liegt in einer hilfreich kommentierten und von Thomas Nagel editierten Buchform vor, auch in deutscher Übersetzung: John Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Berlin 2010. Der junge Rawls entwickelt darin den Sündengedanken, ähnlich wie das im vorliegenden Text versucht wird, aus einer allgemeinen Analyse der *conditio humana*, die er, stärker noch als hier geschehen, als Aufruf zur Gemeinschaftlichkeit interpretiert. Sünde ist demgemäß »die Zurückweisung der Gemeinschaft« (a. a. O., 241) und manifestiert sich vor allem als selbstzentrierte Geltungssucht. Im Blick auf Rawls' spätere intellektuelle Entwicklung ist interessant, dass er auf dieser Basis ein kontraktualistisches Gesellschaftsverständnis ausdrücklich ablehnt: »Jede Gesellschaft, die sich in Begriffen wechselseitiger Selbstsucht erklärt, geht der sicheren Zerstörung entgegen« (a. a. O., 223). Im vorliegenden Zusammenhang wichtiger ist jedoch, dass Rawls »jedes personale Böse sofort zu einer Sünde« erklärt (a. a. O., 242) und auf dieser Basis postuliert, dass »eine Trennung zwischen Religion und Ethik unmöglich« sei (a. a. O., 243). Argumentatives Werkzeug für diese weitgehende Folgerung ist ihm der Gedanke der *imago Dei*, wonach eine Schuld gegenüber einer menschlichen Person immer auch eine Schuld gegenüber ihrem Schöpfer impliziert. Das scheint mir jedoch in dieser Allgemeinheit eine unangemessene Folgerung zu sein. Der Gedanke der *imago Dei* ist einer nicht-religiösen Wirklichkeitsdeutung nicht zwangsläufig immanent, sondern ein Interpretament, das die – u.a. – christliche Selbstdeutung dieser hinzufügt. Alles andere – und damit auch die Behauptung einer Auflösung der Grenzen zwischen Religion und Ethik – wäre eine unangemessene Vereinnahmung legitim nicht-religiöser Ethiken. Von dieser kritischen Bemerkung unbenommen bleibt die Arbeit des Studenten Rawls ein wichtiger Beitrag hinsichtlich der grundsätzlichen Relevanz des Religiösen für die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. »Wie immer man die Position beurteilt, die Rawls selbst bezieht, er hat erst die Relevanz deutlich gemacht, welche die Glaubensgemeinschaften für den säkularen Verfassungsstaat nach wie vor haben« (Jürgen Habermas, *Das »gute Leben« eine »abscheuliche Phrase«*. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?, in: Ders.: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 257–276, 276).

überbietet. Der motivationale Akzent dieser Asymmetrie fällt dabei weniger auf die Selbstlosigkeit, wie von Bonhoeffer und besonders stark von Kierkegaard behauptet, als auf die Freigebigkeit.³⁰ Das liegt daran, dass Luther im Einklang mit dem Hauptstrom der christlichen Wirklichkeitsdeutung Gerechtigkeit und Verantwortung vom Glauben an die göttliche Gnade und Liebe her auslegt, der seinerseits, komplementär zum Glauben an die Sünde, als Transzendierung eines natürlichen Gefühls verstanden werden kann: des Gefühls unverdienten Glücks, wie es jeder Mensch erleben kann. Im vorliegenden Beitrag steht jedoch nicht dieses, sondern das Schuldgefühl im Fokus.

Der Gedanke, dass das Leben einen Anfang, eine jenseitige Bestimmung und ein Ziel hat, intensiviert das Verantwortungs-, aber auch das Schuldgefühl.³¹ Ich scheitere nicht mehr nur an einem selbst gesteckten Ziel oder an etablierten moralischen Erwartungen. Vielmehr deute ich mein Leben und das Leben anderer Menschen als eine Gabe Gottes, mit der zugleich eine höhere Verpflichtung verknüpft ist, die Taten und Einstellungen gleichermaßen betrifft. Aus der Schuld anderen Menschen gegenüber wird so die Sünde vor Gott. Das allgegenwärtige Scheitern kann sich dabei wie im 51. Psalm zu dem Gefühl verdichten, der Sünde nicht entgehen zu können.

Auf diese Weise lässt sich selbst der Erbsündengedanke in die hier versuchte affirmative Genealogie des Sündengedankens auf der Basis einer Reflexion alltäglicher Selbsterfahrung einordnen. Der Vorwurf der Banalisierung greift auch hier ins Leere. Im Gegenteil: Wo die klassische Rede von der Erbsünde riskiert, das Sünden- und Erlösungsgeschehen zu einem kosmischen Drama hochzustilisieren, das sich ohne Beteiligung des Menschen vollzieht bzw. vollzogen hat,³² erhält der Gedanke durch seine Verortung im beständig negative Erfahrungen deutenden menschlichen Bewusstsein eine existenzielle Dimension.

Neben dem Vorwurf der Banalisierung muss die hier vorgelegte Herleitung des menschlichen Sündenbewusstseins auch mit der Kritik rechnen, Sünde werde durch sie moralisiert. Zumal die protestantische Sündentheologie legt viel Wert darauf, eine strikte Grenze zwischen der Sünde vor Gott und moralischen Verfehlungen zu behaupten. Ein neueres Beispiel hat Ulrich Körtner im Kapitel

³⁰ Ich würde an dieser Stelle hinsichtlich des Primats der Gabe bei Luther noch etwas weiter gehen als: Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, TBT 134, Berlin 2006.

³¹ »Schuld ist zwar noch nicht ein religiöser Begriff – das ist erst Sünde, und die Analyse des Sündenbewußtseins ist später noch eine Aufgabe für sich. Aber auch diese kann man nicht vollziehen, ohne zuvor Schuld erörtert zu haben. Denn auch Sünde ist Schuld, wenschon sie mehr ist als nur Schuld« (Otto, *Gefühl* [s. Anm. 25], 174).

³² Vgl. z.B. EKG 243, 1: »Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen, dasselb Gift ist auf uns geerbt, dass wir nicht konnt'n genesen ohn' Gottes Trost, der uns erlöst hat von dem großen Schaden, darein die Schlang Eva bezwang, Gotts Zorn auf sich zu laden.«

zur Sünde in seinem »Lehrwerk« zur evangelischen Dogmatik geliefert.³³ Körtner hebt darin hervor, dass »alle Moral ein zutiefst zweideutiges Phänomen [bleibt]«³⁴. Die »Ambivalenzen« der Moral seien darin begründet, dass das moralische Unterscheiden zwischen Gut und Böse »aus Sicht der biblischen Geschichte vom Sündenfall bereits eine Folge der Sünde [ist], nämlich der Abkehr von Gott«³⁵. Körtner spricht daher vom »transmoralische[n] Wesen der Sünde«³⁶ als »Unglaube«, »fehlendes Vertrauen zu Gott«³⁷.

Nun ist allerdings »fehlendes Vertrauen« selbst eine moralische Bestimmung, jedenfalls dann, wenn man zur Moral nicht nur einzelne Taten, sondern auch die Einstellungen hinzurechnet, aus denen diese hervorgehen. So ist Rassismus schon als Einstellung, nämlich fehlende Anerkennung der natürlichen Gleichwürdigkeit aller Menschen, verwerflich, noch bevor sich diese Haltung in rassistischen Handlungen manifestiert. Daher ist ein breites Verständnis von Moral angemessen, das die gesamte Lebensführung einbezieht, einschließlich des »Dichten[s] und Trachten[s] des menschlichen Herzens« (Gen 8,21). Es gelingt Körtner denn auch nicht, die von ihm behauptete kategorische Scheide zwischen Sünde bzw. Unglaube und Moral überzeugend zu illustrieren. Im Gegenteil: Die von ihm genannten Konkretionen des Unglaubens – Selbstrechtfertigung, Wille zur Bemächtigung, Überheblichkeit, subtile Machtausübung³⁸ – haben alle einen moralistischen Unterton. Wobei erschwerend hinzukommt, dass die darin mitlaufende Psychologisierung – vorgebliche Entschleierung der wahren Absichten hinter dem Streben nach einer moralisch vorzugswürdigen Lebensführung – selbst einen ziemlich drastischen Bemächtigungsversuch über die Psyche anderer Menschen darstellt. Körtner folgt darin einer langen theologischen Tradition, die sich bis zu Augustinus' Rede von den am Ende doch lasterhaften »Tugenden der Heiden« zurückverfolgen lässt. Das macht das Ansinnen, das »transmoralische« Wesen der Sünde darzustellen, aber nicht weniger selbstwidersprüchlich und unplausibel. Die Bibel enthält auf so gut wie jeder Seite Weisungen für die menschliche Lebensführung. Bei allem Respekt vor Luther und seinem Primat des zweiten Gebrauchs des Gesetzes – dem Körtner hier folgt –: Sollten diese ganzen Weisungen wirklich primär den negativen Sinn haben, diejenigen, die versuchen, ihnen zu folgen, als Sünder zu überführen? Und zum Stichwort »Vertrauen«: Es könnte ja auch eine besondere Form des Vertrauens in Gott darstellen, das Befolgen seiner Gebote als hilfreich für das eigene Leben anzusehen.

³³ Ulrich H. J. Körtner, *Dogmatik*, LETH 5, Leipzig 2018, 337–360.

³⁴ A. a. O., 347.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd.

³⁷ A. a. O., 350.

³⁸ Vgl. ebd.

Georg Pfleiderer, um ein zweites Beispiel aus der gegenwärtigen protestantischen Theologie zu nennen, formuliert weniger polemisch als Körtner, betont aber gleichfalls, dass die Rede von moralischer Sünde nur auf der Basis einer Transzendierung des Moralischen sinnvoll ist. Pfleiderer spricht in dieser Hinsicht von einer »metaethische[n]« bzw. »dogmatische[n] Struktur des Sündenbegriffs« und sieht diese in der »Selbstverkehrung« des menschlichen Ich begründet, die die Sünde noch vor ihren sozialen Auswirkungen kennzeichnet.³⁹ Dass Sünde ihre Wurzel im Selbstverhältnis des Menschen hat, halte auch ich für richtig. Nur scheint mir, dass eine »Verkehrung«, die in Bezug auf die Sünde relevant ist – es gibt ja auch falsche Vorstellungen vom eigenen Selbst, die eher die Psychiatrie als die Theologie interessieren –, ein Bewusstsein vom richtigen Verhalten zu sich selbst voraussetzt und somit eine Frage der Bewertung der Lebensführung ist, woraus wiederum folgt, dass sie eine Frage der Ethik bzw. Moral ist. Dass der rechte Umgang mit dem eigenen Selbst in das Gebiet von Ethik bzw. Moral gehört, ist zwar nicht unumstritten, aber die christliche Theologie und Kant – im Rückgriff auf diese – haben dafür gute Gründe geliefert.

Sich des Egoismus, subtiler Machtausübung und Selbstgerechtigkeit zu enthalten, ist zunächst nichts anderes als eine Forderung der natürlichen Moral, die sich daraus ergibt, dass man, noch ganz ohne religiösen Unterton, das moralische Gerechtigkeitsgefühl auf sich selbst bezieht, »reflektiert.«⁴⁰ Mit der Rede von Sünde wird dieses Gefühl nicht revoziert, sondern, wie oben dargestellt, intensiviert. Zu dieser Intensivierung in der religiösen Deutung gehört, neben der Rückführung dieses Gefühls auf die geschöpfliche Bestimmung und seiner Verankerung im Willen Gottes, auch ein stärkeres Bewusstsein für die Ambivalenzen solcher Bemühungen um Gerechtigkeit. Dennoch baut die Rede von Sünde auf natürlichen moralischen Überzeugungen auf. Das Gefühl eines schuldhaften Scheiterns in meiner verantwortlichen Bestimmung anderen Menschen gegenüber – manifest in falschen Priorisierungen des Selbstbewusstseins und daraus folgenden Handlungen – wird gedeutet als Verstoß gegen eine transzendent vorgegebene Ordnung, in theistischen Deutungssystemen als Unglaube gegenüber Gott. Der Vorwurf, mit dieser Herleitung des Sündengedankens werde dieser moralisiert, ist daher zurückzuweisen. Wohl gibt es Varianten der Rede von der Sünde, die diese moralisieren, etwa indem sie einseitig auf Tatsünden rekurrieren oder indem sie vorschnelle Schuldzuweisungen vollziehen und dabei die komplexen Zusammenhänge ignorieren, in denen sich das menschliche Leben vollzieht. Den grundsätzlichen Zusammenhang von Sünde

³⁹ Georg Pfleiderer, »Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt«. Überlegungen zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis, in: NZSTh 43 (2001), 330–349, 333.

⁴⁰ Ein aktuelles Beispiel liefert die Bewegung des Effektiven Altruismus. Vgl. z.B. Peter Singer, *The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, New Haven/London 2015.

und moralischer Bestimmung des Menschen sollte man deshalb aber nicht leugnen.⁴¹

3. Die Rede von Sünde als Steigerungsform menschlicher Verantwortlichkeit

Dem Schuldcharakter von Sünde entspricht es, dass in der Bibel Sünde als *persönliches* Fehlverhalten *in der Relation* zu Gott und den anderen Menschen interpretiert wird. Dieses persönlich-individuelle Moment von Schuld ist in den biblischen Überlieferungen allerdings nicht von Beginn an gegenwärtig. Es gibt dort einen Gedanken der Schuldübertragung von einer Generation auf die nächste, der erst beim Propheten Ezechiel überwunden wird:

»Doch ihr sagt: ›Warum soll denn ein Sohn nicht die Schuld seines Vaters tragen?‹ Weil der Sohn Recht und Gerechtigkeit geübt und alle meine Gesetze gehalten und danach getan hat, soll er am Leben bleiben. Denn nur wer sündigt, der soll sterben. Der Sohn soll nicht tragen die Schuld des Vaters, und der Vater soll nicht tragen die Schuld des Sohnes, sondern die Gerechtigkeit des Gerechten soll ihm allein zugutekommen, und die Ungerechtigkeit des Ungerechten soll auf ihm allein liegen« (Ez 18,19 f.).

Hermann Cohen hat in seiner Religionsphilosophie diese Aussage des Ezechiel als geistesgeschichtliche »Entdeckung des Individuums« gerühmt: »Denn das Ich ist es, welches vom einseitigen soziologischen Gesichtspunkte ausgeschaltet wird. Das Selbstbewußtsein des Individuums muß zurückgedrängt werden, wenn die soziale Milieukraft in das rechte Licht gebracht werden soll. Damit aber fällt die Hauptsache fort, welche den Menschenwert, welche die Menschenwürde ausmacht. Und wenn nun nicht ohne die negative Bedingung die Menschenwürde hergestellt werden kann, so muß daher das Ich selbst, als das Individuum sündigen, und die Sünde kann nicht abgewälzt werden auf die soziale Mehrheit.«⁴²

Damit ist gesagt, dass gerade am Phänomen der Schuld das Individuum in seinem persönlichen Wert zum Durchbruch kommt. Ohne diese »negative Bedingung« könnte laut Cohen gar nicht von Menschenwürde gesprochen werden, denn die Möglichkeit, individuell schuldig zu werden, ist der Preis menschlicher Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit. Dem entspricht der Zusammenhang von Schuld und Scham in der Sündenfallgeschichte. Adam und Eva werden sich

⁴¹ Bei Pfeleiderer wird dieser Zusammenhang implizit durch die Rede von »Schuld« und »Wollen« im Zusammenhang seiner Sündentheorie deutlich: Sünde ist »selbstverschuldete[] Selbstzerfallenheit« (Pfeleiderer, Sünde [s. Anm. 39], 348) und »Nichtwissenwollen von Gott« (a. a. O., 348 f.).

⁴² Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie (1919), Wiesbaden ²1988, 210.

durch die Sünde in ihrer individuell durchaus unterschiedlichen Anatomie bewusst. Zugleich mit der Individualisierung steht die Sündenfallgeschichte aber auch für eine Universalisierung der Sündenerfahrung: Durch die Rückprojektion des eigenen Schuldbewusstseins auf eine ursprüngliche Sünde des ersten Menschen versucht der Schreiber der Urgeschichte – erneut ätiologisch – die eigene Erfahrung der Universalität und Unvermeidbarkeit von Schuld zu erklären. Aber diese Universalisierung ist, wie oben bereits gesagt, erst eine sekundäre Deutung.

Paulus hat dann – durchaus problematisch – aus diesem Erklärungsversuch des Schreibers der Urgeschichte ein ontologisches Faktum gemacht und damit den Gedanken der individuellen Schuldverantwortung, der Ezechiel so wichtig war, konterkariert.⁴³ Was in Psalm 51 als Selbsterfahrung des Ich ausgesprochen wird, formuliert Paulus als allgemeine These: »Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten« (Röm 5,19).

Paulus hat damit eine Tradition negativer Anthropologie im Christentum begründet, die den Menschen nur noch unter dem Aspekt seiner Erlösungsbedürftigkeit wahrnimmt und von Klaas Huizing mit Recht kritisiert wird. Wie aber das Zitat von Hermann Cohen oben bereits gezeigt hat, muss die Rede von der menschlichen Sünde nicht zwangsläufig auf eine solch einseitig negative Sicht des Menschen hinauslaufen. Cohen sagte ja, dass gerade an der »negativen Bedingung« – der Möglichkeit, individuell zu sündigen – die wahre Würde des Menschen aufscheine.

Cohens postume Religionsphilosophie, aus der oben zitiert wurde, argumentiert ausdrücklich »aus den Quellen des Judentums«, und in der Tat ist gerade dem Judentum, jedenfalls in seiner aufgeklärten Gestalt, ein Humanismus eigen, der die Gebote Gottes als Weg zur Selbstvervollkommnung interpretiert und nicht als Anweisungen zum Unglücklichsein. Analog zu Cohen hat Paul Tillich hervorgehoben, dass die Rede von der Sünde gerade umgekehrt zum kritischen Vorwurf eine ausgesprochen hohe Meinung vom Menschen und seinen Möglichkeiten voraussetzt. In diesem Zusammenhang hat sich Tillich für eine Beibehaltung der Rede von der Sünde ausgesprochen, trotz des umlaufenden moralistischen Missverständnisses des Begriffs.⁴⁴ Auch Kierkegaard, dem ich an *dieser*

⁴³ An diesem Punkt setzt schon lange vor Cohen die philosophisch-aufklärerische Kritik am Erbsündengedanken an. Anselm Schubert hat gezeigt, dass sie schon vor der eigentlichen Aufklärung, nämlich im Lauf des 17. Jahrhunderts, in der lutherischen Orthodoxie Fuß fasste: »Es war nur *ein* bestimmter Gedanke, der zunehmend mehr Theologen unerträglich erschien: die augustinische Idee, daß dem Menschen die Sünde eines anderen Menschen, Adams nämlich, als eigene Schuld angerechnet werden solle, als ob er sie selbst begangen habe« (Anselm Schubert, *Das Ende der Sünde. Anthropologie und Erbsünde zwischen Reformation und Aufklärung*, FKDG 84, Göttingen 2002, 173).

⁴⁴ Tillich, *Systematische Theologie II* (s. Anm. 19), 54: »Trotzdem darf das Wort ›Sünde‹ nicht aufgegeben werden, denn es drückt etwas aus, was in dem Wort ›Entfremdung‹

Stelle zustimme, hat klargestellt, dass die Möglichkeit, überhaupt zu sündigen, eine Besonderheit des Menschen voraussetze. Nicht Dunkelheit und Strenge, sondern dieser hohe Anspruch sei das eigentliche Ärgernis des Christentums.⁴⁵ Neuerdings hat Ingolf Dalferth die positive Folie von den eigentlichen Möglichkeiten des Menschseins hervorgehoben, vor deren Hintergrund erst sich die zu rechtweisenden Momente des Sündengedankens angemessen verstehen lassen.⁴⁶

Die hier vorgetragene Interpretation der christlichen Rede von der Sünde sieht in ihrem Hintergrund wie Cohen, Tillich, Kierkegaard und Dalferth ein Bild vom Menschen, das sehr hoch von ihm und seinen Möglichkeiten denkt, und versucht diesem Menschenbild weitere Plausibilität zu geben, indem sie seinem Einklang mit neuerer sozialpsychologischer Forschung zum natürlichen Verantwortungs- und Gerechtigkeitsgefühl des Menschen nachgeht und das Sündenbewusstsein auf dieser Basis als Steigerungsform selbsterfahrener menschlicher Verantwortlichkeit interpretiert. Klaas Huizings Abgesang auf den Sündengedanken trifft seine reformatorische Ausprägung, die aber unter Einseitigkeiten leidet und dadurch an entscheidenden Akzenten der jüdischen und christlichen Rede von der Sünde vorbei geht.

nicht enthalten ist. Das Wort Sünde enthält das persönlich-aktive sich Wegwenden von dem, wozu man gehört. Es bringt den persönlichen Entscheidungscharakter der Entfremdung zum Ausdruck. Es betont die persönliche Freiheit und Schuld im Gegensatz zur tragischen Schuld und dem universalen Schicksal der Entfremdung. Das Wort Sünde kann und muß ›gerettet‹ werden, nicht nur, weil es in der klassischen Literatur und in der Liturgie beständig vorkommt, sondern vielmehr, weil es in aller Schärfe auf das Element der persönlichen Verantwortung im Phänomen der Entfremdung hinweist. Entfremdung ist nicht ein Zustand von Dingen, sondern eine Sache persönlicher Freiheit und universalen Schicksals. Aus diesem Grunde muß das Wort Sünde beibehalten werden, nachdem es religiös neu interpretiert worden ist. Ein Werkzeug für diese Neuinterpretation ist der Begriff ›Entfremdung.‹«

⁴⁵ Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: Ders.: Gesammelte Werke 24/25, Taschenbuch-Ausgabe Gütersloh 1978, 1-134, 82: »Es ist jetzt so oft davon gesprochen worden, daß man am Christentum Ärgernis nehme, weil es so finster und dunkel ist, an ihm Ärgernis nehme, weil es so streng ist usw., es wird wohl schon das Richtigste sein, einmal die Aufklärung zu geben, daß dasjenige am Christentum, daran der Mensch eigentlich Ärgernis nimmt, dies ist, daß es zu erhaben ist, weil sein Ziel nicht des Menschen Ziel ist, weil es den Menschen zu etwas so Außerordentlichem machen will, daß er es nicht in seinen Kopf kriegt.«

⁴⁶ Ingolf U. Dalferth, Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig 2020. Zum zugehörigen liegenden »Ideal der Menschlichkeit« vgl. ders., Mitmenschlichkeit. Das christliche Ideal der Humanität, in: NZStH 62 (2020), 149-166. Wie Körtner wendet sich Dalferth gegen eine Moralisierung des Sündengedankens. Und auch er verwickelt sich dabei in Selbstwidersprüche. Vgl. z.B. den moralischen Appell a. a. O., 150: »Humanität ist nichts, was uns immer schon auszeichnet, sondern etwas, was wir jeweils erst gewinnen müssen.«

4. Zur reformatorischen Sündenlehre

An dieser Stelle ist ein Blick auf Klaas Huizings Aufruf angezeigt, die reformatorische Sündenlehre ins theologiegeschichtliche Gruselkabinett zu verbannen. Ja, sie interpretiert die biblischen Aussagen zu diesem Thema einseitig, aber dennoch überzeugt mich Huizings Versuch, insbesondere Luthers Rede von der Sünde als unauthentische Übernahme von Versatzstücken aus der Tradition zu erweisen, nicht. Gerade Luther hat ja den Ausgang seiner gesamten Theologie aus der Selbsterfahrung des über-engagierten Mönchs hervorgehoben, und z.B. Ernst Troeltsch ist ein unverdächtig Zeuge, dass man ihn in dieser Selbstrekonstruktion durchaus ernst nehmen kann.⁴⁷

Wenn für Luther die Höllenvorstellung eine prägende Rolle in der Selbsterfahrung spielte, dann sollte man das nicht barsch zurückweisen, nur weil die eigene Selbstreflexion ohne den Gedanken einer Hölle auskommt. Und Jeremias Gollnau hat in seiner Dissertation zu Luthers Sündenbegriff in der großen Genesisvorlesung erst kürzlich gezeigt, dass nicht die Höllenvorstellung für Luthers Sündenlehre bestimmend ist, sondern der Gedanke der bewussten Abwendung von der Gottesgemeinschaft und damit einer Zielverfehlung im Blick auf die intrinsische Berufung des menschlichen Lebens. Für die allgemeine Plausibilisierbarkeit dieses Gedankens wichtig ist die Tatsache, dass er von Luther nicht allein aus der soteriologischen Überlieferung des Neuen Testaments hergeleitet wird, sondern dass Luther innerhalb seines allgemein gäbetheologischen Ansatzes bereits die Schöpfung und damit die Existenz jedes einzelnen Menschen als Ruf in die Gemeinschaft ansieht. Sünde ist ein schuldhaftes Verfehlen der eigenen geschöpflichen Existenzbestimmung. Luther betont, dass der Verlust des intakten Gottes- und Selbstverhältnisses auch die Beziehung zu Mitmensch und Welt korrumpiert.⁴⁸ Das alles klingt nach schuldhaftem Scheitern,

⁴⁷ Vgl. z.B. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Neudruck Tübingen 1994, 433: »Die Richtung selbst, die der individualisierte religiöse Gedanke hier genommen hat, geht vielmehr aus seinen eigenen inneren Kämpfen und Spannungen hervor.«

⁴⁸ Vgl. Jeremias Gollnau, *Abwendung von der Gottesgemeinschaft. Luthers Sündenbegriff in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545)*, Berlin/Boston 2016 (TBT 177), 277–316. Zur Relevanz des Gabegedankens in Luthers Theologie insgesamt: Bo Kristian Holm, *The Gift in Martin Luther's Theology* (2017), in: *Oxford Research Encyclopedia of Religion* (DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.356; letzter Zugriff: 17.7.2021). Aus gäbetheologischer Sicht sehr relevant, aber leider im nicht-französischen Sprachraum so gut wie unbekannt ist der Versuch der Genfer reformierten Theologin Lytta Basset, die Rede von der Erbsünde zu flankieren durch einen »pardon originel«, der die Wirklichkeit seit der Schöpfung unterschwellig bestimmt: Lytta Basset, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève 2014. Eine solche Deutung des Anfangs vom

aber keineswegs nach grundsätzlicher anthropologischer Skepsis.⁴⁹ Lebensfeindschaft ist nicht der Aufklärung über die Sünde, sondern dieser selbst zuzuschreiben. Die verheerenden Wirkungen der *incurvatio hominis in seipsum* sind im Übrigen auch außerhalb der christlichen Theologie bekannt.

Ich würde daher für die Dominanz, mit der Luther in seiner Sündentheologie die Schlechtigkeit des Menschen und ihre Undurchsichtigkeit für den »natürlichen« Menschen herausstellt, weniger seine Prägung durch augustinische Denkmuster verantwortlich machen als eine Verabsolutierung der Erfahrung des eigenen Scheiterns⁵⁰ beim Tun des Guten, insbesondere während der von moralischem Perfektionismus geprägten vorreformatorischen Klosterjahre. Dafür, dass diese zunächst durchaus individuelle Erfahrung für die gesamten reformatorischen Theologien prägend werden konnte, sind dann einige durch das damalige kontroverstheologische Klima bedingte Grundentscheidungen verantwortlich:

(1) Sündentheoretischer Inklusivismus. In den *Loci communes* von 1521, die Luther als authentische Systematisierung seiner Theologie gelobt hat, formuliert Melanchthon den folgenden kategorischen Satz: »Alle Menschen sind mit [ihren] natürlichen Kräften wirklich und immer Sünder und sie sündigen.«⁵¹ Gerade wenn man den Lutherschen Ansatz bei der Selbsterfahrung mitgeht, wirkt ein solcher Satz wie eine unstatthafte Verallgemeinerung der Wahrnehmung der eigenen Sündigkeit. Melanchthon und Luther machen wie Paulus aus der an sich selbst wahrgenommenen Sünde ein ontologisches Faktum. Es mag gute Gründe für dieses Urteil geben beim Blick auf die (zwischen-) menschliche Wirklichkeit. Dennoch handelt es sich hier um einen logischen Schluss, der nicht stichhaltig ist.

Primat des göttlichen Liebes- und Vergebungswillens her bietet sich gerade auch für Luthers Schöpfungstheologie an: Friedrich Lohmann, Die Bedeutung der dogmatischen Rede von der »creatio ex nihilo«, in: ZThK 99 (2002), 196–225.

⁴⁹ Vgl. Pfeleiderer, Sünde (s. Anm. 39), 339: »Die Selbstunterscheidung, die dem Gläubigen im Glauben von sich selbst als Sünder möglich ist, steht bei Luther also keineswegs im Dienst einer pessimistischen Anthropologie; vielmehr ist ihr Effekt darin zu sehen, daß der Mensch sich im Glauben den Gesamtvollzug seiner Existenz, trotz seiner Fragmentarität, Verfehltheit und Selbstverdunkelung als Gnadengabe zum freien Gebrauch gegeben sein lassen kann. Desgleichen begründet die Radikalität reformatorischer Sündenerkenntnis zugleich die kritische Selbstbegrenzung des Sündenbegriffs: ›Es ist kein mensch so arg, Er hat etwas gutts an sich.‹« Das Zitat zum Schluss stammt aus Luthers 1529 publizierter Schrift »Vom Kriege wider die Türken« (WA 30 II, 127, 21 f.).

⁵⁰ Ich verwende diesen Begriff ausdrücklich, um eine Verbindung zwischen Luther und den vorausgegangenen Überlegungen dieses Beitrags herzustellen. Auch andere sprechen von einem »Scheitern« Luthers. Dietrich Bonhoeffer nennt »das Kloster und das Scheitern am Gesetz in der Verzweiflung« den »Weg Luthers« (Bonhoeffer, Ethik [s. Anm. 26], 140).

⁵¹ »Omnes homines per vires naturae vere semperque peccatores sunt et peccant« (Philipp Melanchthon, *Loci communes* 1521, Gütersloh² 1997, 60/61).

(2) Begründungstheoretischer Biblizismus. Tatsächlich aber begründet Melanchthon den zitierten Satz auch nicht induktiv aus der eigenen Erfahrung, sondern als nicht in Zweifel zu ziehendes Wort der Heiligen Schrift. An der zitierten Stelle führt er gleich mehrere Bibelstellen zum Beleg an, und die ganzen *Loci communes* stehen unter der begründungstheoretischen Prämisse des »*sola scriptura*«. ⁵² Mit dieser Begründung wird allerdings der Problemhorizont nur verschoben. Die Auswahl der zitierten Stellen ist viel zu selektiv, um die Begründungslast überzeugend tragen zu können – Ez 18 z.B. spielt meines Wissens in der reformatorischen Sündentheologie keine Rolle –, und das kann bei einem so komplexen literarischen Dokument wie der Bibel mit entsprechender Vielstimmigkeit auch gar nicht anders sein. Für Luther hingegen gilt: »In der ihr von Luther zugemessenen Rolle als einzig zuverlässiger Garant verbindlicher Lehre muß die Schrift vielmehr notwendig einsinnig sein.« ⁵³ Ich gebe zu, dass ich die grundsätzlichen Probleme der reformatorischen Theologien umgekehrt wie Klaas Huizing nicht in deren Materialprinzip, sondern in der unbedingten Schriftautorität als Formalprinzip sehe.

(3) Gnadentheoretischer Externalismus. Von der bibeltheologisch begründeten All-Aussage im Blick auf die Sündigkeit des Menschen ausgehend zeigt sich ein weiteres Problem der reformatorischen Sündentheologie. Denn um die All-Aussage gegenüber dem Einwand zu verteidigen, es geschehe doch allerlei Gutes in der Welt, sieht sich Melanchthon gezwungen, die Existenz dieses Guten in Frage zu stellen. Und wenn sich nach außen hin nichts Sündiges in den Handlungen tugendhafter Menschen finden lässt, dann muss die Sünde eben im Inneren ihrer Psyche lauern. Deshalb müssen aus den Tugenden der antiken Philosophen »Laster der Heiden« werden, was Melanchthon nur über die Unterstellung einer selbstischen inneren Motivation zu behaupten möglich ist: »Mag sein, in Sokrates war eine gewisse Standhaftigkeit, in Xenokrates Keuschheit, in Zenon Mäßigkeit. Doch darf man sie nicht für wahre Tugenden halten, sondern für Laster, weil sie in unreinen Herzen waren, ja weil diese Schatten von Tugenden durch Selbstliebe aus Selbstsucht entstanden sind.« ⁵⁴ Ein solcher

⁵² Vgl. Melanchthon, a. a. O., 14/15: »Fallitur, quisquis aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica.« – »Es täuscht sich, wer sich anderswoher die Wesensgestalt des Christentums zu beschaffen sucht als aus der kanonischen Schrift.« Dass gerade Melanchthon sich auch um eine psychologische und philosophische Plausibilisierung der reformatorischen Sicht auf den Menschen bemühte (dazu vorläufig: Cornelia Richter, Melanchthon – Philosophische Präzisierung reformatorischer Passion, in: Michael Moxter [Hrsg.]: Konstellationen und Transformationen reformatorischer Theologie, VWGTh 51, Leipzig 2018, 99–116), macht dieses Diktum nur umso schwerer verdaulich.

⁵³ Rochus Leonhardt, Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, HUTH 44, Tübingen 2003, 280.

⁵⁴ »Esto, fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, tamen quia in animis impuris fuerunt, immo, quod amore sui ex philautia oriebantur

Satz – und von Kierkegaard, dem Meister der psychologischen Unterstellung, war noch gar nicht die Rede – gibt Nietzsches Vorwurf des christlichen Gewissens-Imperialismus gute Nahrung. Es ist genau diese übergriffige protestantische Auskultation der (un-) frommen Seelen, die beispielsweise in Michael Hanekes »Das weiße Band«, aber auch von Dietrich Bonhoeffer⁵⁵ so eindringlich kritisiert wird. Es handelt sich dabei freilich nicht um eine zwingende Folge aus der inhaltlichen Bestimmung der Sünde als schuldhaftes Scheitern. Ich interpretiere die Umdeutung des Guten in Böses vielmehr als Wucherungsform der reformatorischen Kritik am Verdienstgedanken. Das »*sola gratia*« wurde so gedeutet, dass das Gute, das Heil, nur extern appliziert werden kann. Der Satz, dass der Mensch sein Heil nicht selbst verdienen kann, sondern dazu auf die Hilfe Gottes angewiesen ist, impliziert aber nicht zwingend die Aussage, es sei nichts Gutes am Menschen. Und schon gar nicht die Aufforderung, dem Bösen in der Welt zwanghaft nachzuforschen. Es gehört zur hier vorgetragenen affirmativen Genealogie der Rede von der Sünde, dass dem natürlichen Menschen durchaus eine Einsicht in das Gute zugeschrieben wird und – zumindest hier und da – die Fähigkeit, das erkannte Gute auch zu tun.

(4) Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus. Der Fundamentalismus impliziert immer eine erkenntnistheoretische Grundüberzeugung: dass es feste und klar einsichtige Wahrheiten gibt, auf deren Fundament sich dann ebenso unumstößliche und gewisse inhaltliche Überzeugungen aufbauen lassen. Insofern ist die ausdrückliche Rede von einem »erkenntnistheoretischen« Fundamentalismus eigentlich eine unangemessene Tautologie. Sie ist aber notwendig, da in der sozialwissenschaftlichen Fundamentalismusdebatte stets auch inhaltliche Überzeugungen, wie etwa die von der aufzuhebenden Trennung von Religion und Staat, in die Fundamentalismusdefinition aufgenommen werden.⁵⁶ Im angelsächsischen Sprachbereich greift hier die Unterscheidung von »fundamentalism« und »foundationalism«, die uns im Deutschen aber nicht zur Verfügung steht. Daher muss die Präzisierung hinsichtlich eines (bloß) erkenntnistheoretischen Fundamentalismus hinsichtlich der reformatorischen Theologien hinzugefügt werden, da es mir an dieser Stelle nur um diesen Punkt geht: Sie setzen voraus, dass es feste und klar einsichtige Wahrheiten gibt, auf deren Fundament sich dann ebenso unumstößliche und gewisse inhaltliche Überzeugungen aufbauen lassen. »Der Heilige Geist ist kein Skeptiker«, um nur eine dementspre-

istae virtutum umbrae, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi« (Melancthon, Loci [s. Anm. 51], 58/59).

⁵⁵ Vgl. z.B. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, Gütersloh 1998, 478: »Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.«

⁵⁶ Vgl. z.B. Thomas Meyer, Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden 2011, 17 f.

chende Aussage Luthers zu zitieren. Besonders deutlich wird der eigene Wahrheits- und Gewissheitsanspruch gegenüber Andersdenkenden zur Geltung gebracht, bis hin zu Todes- und Verdammungsurteilen hinsichtlich der Täuferbewegung – eine bis heute in den protestantischen Großkirchen noch wenig reflektierte Unrechtsgeschichte. Nur auf der Basis eines erkenntnistheoretischen Fundamentalismus sind solche selbstgewissen Selektionshandlungen im Blick auf Wahrheit oder Unwahrheit möglich, ebenso wie die All- bzw. Allein-Aussagen, die unter 1 bis 3 skizziert wurden. Die Radikalität des protestantischen Sündenverständnisses wurzelt in einer radikalen Erkenntnistheorie. In der reflexiven Moderne, mit dem Gepäck des Historismus als Theorie der »Kontingenz religiöser Kultur«⁵⁷ und der Globalisierung als deren empirischer Bestätigung, haben solche Wahrheitsansprüche im Bereich der Religion deutlich an Plausibilität eingebüßt.

5. Eine affirmative Genealogie der Sündenvorstellung auf der Basis von Selbsterfahrung (Reprise)

Ich habe im Vorausgehenden die Sündenvorstellung aus der Erfahrung des schuldhaften Scheiterns, die das Ich mit sich selbst macht, erklärt. Auf diese Weise möchte ich gegenüber einer negativen Genealogie die Authentizität der Rede von der Sünde bewahren. Diese Re-Explikation lässt zugleich die kritische These von Klaas Huizing und anderen fraglich erscheinen, mit der Rede von der Sünde werde der Mensch kleingemacht, tendenziell entwürdigt, ja, mit Nietzsche gesprochen, verhöhnt. Beide Selbst-Einsichten, die des Scheiterns wie die von Schuld, setzen eine Zielbestimmtheit des menschlichen Lebens voraus, die von Schuld überdies eine Verantwortlichkeit im Gefüge der sozialen Welt. Im christlichen Sündengedanken wird das die Größe des Menschen ausmachende Verantwortlichkeits- und Schuldgefühl durch den Bezug auf eine vorgegebene Ordnung intensiviert und transzendiert.

Es ist die Tragik der Sünde als schuldhaftes Scheitern an der menschlichen Zielbestimmung zur versöhnten Gemeinschaft mit sich selbst, der Umwelt und mit Gott, dass sie beim egozentrischen Versuch, sich selbst zu gewinnen, gerade umgekehrt in den »Selbst-Verlust«⁵⁸ führt. Und dieser Selbst-Verlust kann erlebt werden,⁵⁹ was die Rede von der Sünde zwar nicht als richtig und lebensdienlich

⁵⁷ Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, München ³2004, 107.

⁵⁸ Tillich, *Systematische Theologie II* (s. Anm. 19), 70.

⁵⁹ A. a. O., 71: »Selbst-Verlust als Verlust des bestimmenden Zentrums im Menschen geschieht in moralischen und psychopathologischen Konflikten, sowohl unabhängig voneinander als auch in gegenseitiger Beeinflussung. [...] In extremen Fällen wird die völlige Unwirklichkeit der Welt erlebt, nichts bleibt außer dem Erlebnis des eigenen leeren

erweist, aber doch die Plausibilität der christlichen Verarbeitung der Selbsterfahrung gerade in der Rede von der Sünde erhöht. Das meine ich mit dem Vorschlag, analog zu Joas' Plausibilisierung des Menschenrechtsgedankens über die Erlebbarkeit von Unrechtserfahrungen von einer affirmativen Genealogie der Sündenvorstellung über die Selbsterfahrung zu sprechen. Man kann gerade protestantisch von der Sünde reden, ohne die Möglichkeiten der menschlichen Existenz grundsätzlich zu diffamieren.⁶⁰

Selbst. Solche Erfahrungen sind extrem, aber extreme Situationen enthüllen Möglichkeiten der gewöhnlichen Situation.«

⁶⁰ Hier treffe ich mich mit Christof Gestrich, der zu Beginn seiner vor 30 Jahren erschienenen Monographie zu Sünde und Vergebung hervorhebt: »Das Ziel der Untersuchung liegt im Wiedergewinn von Sinn- und Hoffnungsperspektiven für unser Leben, die sich im Zuge einer mangelhaften Kenntnis der Sündenrealität verschlossen haben« (Christof Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, V).

Burkhard Nonnenmacher

Luther über Gesetz und Evangelium und die aktuelle Debatte um Sünde, Schuld und personale Integrität

1. Einleitung

Luther zufolge kommt das Wort Gottes in einer Doppelgestalt zum Menschen, in Gesetz und Evangelium. »Beides ist Gottes Wort« (WA 36, 9,33)¹, aber ihr tertium comparationis ist nicht der Begriff *lex*. Das Gesetz ist wohl Artikulation dessen, was Gott vom Menschen verlangt, das Evangelium ist aber nicht nur das neue Gesetz Christi. Vielmehr ist es Verheißung der Sündenvergebung und Zusage der Rechtfertigung des Menschen durch Christus (vgl. WA 40/1, 331,21 f.). Gesetz und Evangelium sind so grundverschieden. Das erste ist Gebot, das zweite Zusage und Verheißung. Nicht sind Gesetz und Evangelium aber deshalb gleichgültig gegeneinander. Vielmehr sind sie wesentlich aufeinander bezogen, denn *als* der Rechtfertigung durch Christus bedürftig erkennt sich der Mensch Luther zufolge allererst *in* seiner Unfähigkeit das von Gott Gebotene zu tun. Folgende Metapher bringt dies schön zum Ausdruck: »das gesetz entdeckt die krankheit, das Euangelium gibt die ertzney« (WA 10/III, 338,9 f.).

Freilich steht all das in enger Beziehung zu Luthers Rechtfertigungslehre. Weil der Mensch aufgrund der Alleinwirksamkeit Gottes unmöglich durch

¹ Luthers Werke werden zitiert nach Martin Luther, Werke. Kritische Gesamtausgabe (=WA), Weimar 1883 ff. An Übersetzungen wurden herangezogen: Martin Luther, Lateinisch-Deutsche-Studienausgabe, hrsg. von Wilfried Härle, Johannes Schilling und Günther Wartenberg unter Mitarbeit von Michael Beyer, Leipzig 2006 ff. (=LDSTA); Martin Luther, Deutsch-Deutsche-Studienausgabe, hrsg. von Johannes Schilling mit Albrecht Beutel, Dietrich Korsch, Notger Slenczka und Hellmut Zschoch, Leipzig 2012 ff. (=DDSTA); Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, hrsg. von Joh. Georg Walch, Nachdruck der 2., überarbeiteten Auflage, Groß-Oesingen 1986 (=Walch); Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Gestalt, hrsg. von Kurt Aland, Stuttgart/Göttingen 1969 ff. (=Aland), Luthers Galaterbriefauslegung von 1531, hrsg. von Hermann Kleinknecht, Göttingen 1980 (=Kleinknecht).

Werke gerecht werden kann, ist er ganz auf die Gnade Gottes angewiesen. Im Verhältnis von Gesetz und Evangelium erschließt sich dem Menschen dieser Zusammenhang in seiner aus der Unerfüllbarkeit des Gesetzes resultierenden Verzweiflung und in der Antwort, die das Evangelium auf diese Verzweiflung gibt. Gerhard Ebeling hat deshalb die These vertreten, dass Luthers Rechtfertigungslehre »nur dann nach Luthers Verständnis richtig erfasst [ist], wenn sie identisch ist mit dem, was die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als Grundanweisung theologischen Denkens [...] meint«². Auch Luther selbst hat diese zentrale Bedeutung der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium vielfach betont. So heißt es in *De servo arbitrio* gegenüber Erasmus: »Ich bitte dich aber, was bewirkt (efficiat) in der Theologie oder in der Heiligen Schrift derjenige, der noch nicht dahin gelangt ist, dass er wüsste, was Gesetz, was Evangelium ist? (LDSTA I,393/WA 18, 680,28–31). In der Großen Galatervorlesung sagt Luther deshalb kurzum: »Wer das Evangelium gut vom Gesetz zu unterscheiden weiß (qui bene novit discernere Evangelium a lege), der danke Gott und darf wissen, daß er ein Theologe ist« (WA 40 I, 207,17 f.).

Die Bedeutung, die der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium damit zugesprochen ist, wurde jedoch freilich auch kritisch hinterfragt oder zumindest variiert. Barths Unterscheidung von Evangelium und Gesetz macht dies eindrücklich deutlich. Ähnliches gilt für Tillichs Verhältnisbestimmung von Angst und Mut oder Pannenberg's Auseinandersetzung mit der in Christus wirklich gewordenen eschatologischen Wende.

Ziel der folgenden Überlegungen ist es, nicht nur dennoch, sondern auch und gerade deshalb der Frage nachzugehen, welche Rolle die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der aktuellen Debatte spielt, bzw. noch spielen kann und noch spielen muss.

Zunächst gilt es dafür, einige zentrale Gedanken der Position Luthers zu vergegenwärtigen. Dies geschieht in Teil 1 in Verfolgung der These, dass das Zentrum von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium im Gedanken besteht, dass das Evangelium als *bestimmte Negation* des Gesetzes zu denken ist. Der von Hegel entlehnte Begriff »bestimmte Negation« soll dabei nicht mehr besagen, als dass das Evangelium genau *darin* Bestimmtheit erlangt, dass es *als* Negation, Aufhebung und Befreiung von etwas anderem verstanden wird, nämlich jener Verzweiflung, in die uns Luther zufolge das Gesetz führt. Teil 2 bezieht Luthers Position dann auf die aktuelle Debatte. Vertreten wird hier die These, dass sich auch die gegenwärtige Debatte um den Sündenbegriff der Frage stellen muss, ob christliche Theologie zumindest nicht ohne ein funktionales Äquivalent zu Luthers Geschlagensein durchs Gesetz auskommt, falls der Begriff »Christus« nicht leer werden soll.

² Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 2006, 124. Vgl. John D. Koch, Jr., *The Distinction Between Law and Gospel as the Basis and Boundary of Theological Reflection*, Tübingen 2016, 46–49.

2. Luthers Position vergegenwärtigt in elf Schritten

2.1 Sollen impliziert kein Können, sondern schafft ein Bedürfnis nach Gnade.

Im Kleinen Galaterkommentar heißt es: »Lex enim dicit ›Redde quod debes‹, Evangelium autem ›Dimittuntur tibi peccata tu‹« (WA 2, 466,6 f.). Auch hier schon geht es Luther jedoch nicht nur um eine Entgegensetzung der Aufforderung »Zahle, was zu schuldest« zur Zusage »Dir werden Deine Sünden erlassen«. Vielmehr geht es um ein zwischen der Aufgabe und der Zusage stehendes Scheitern am Aufgegebenen. Deshalb heißt es bereits im Satz davor: »Evangelium und Gesetz sind darin verschieden, dass das Gesetz sagt, was zu tun und zu lassen ist (praedicat facienda et omittenda), ja sogar was getan und unterlassen worden ist (immo iam commissa et omissa), und doch vermittelt es damit nur die Erkenntnis der Sünde (ideo solam peccati ministrat cognitionem), das Evangelium dagegen lehrt die Vergebung der Sünden (remissa peccata)« (WA 2, 466,3–6).

Indem also das Gesetz nicht nur lehrt, was zu tun und zu lassen ist, sondern zudem aufzeigt, was bereits begangen und unterlassen worden ist, vermittelt es mit Röm 3,20 Erkenntnis der Sünde. Genau darin besteht seine Vermittlungsfunktion. Denn als des Glaubens an Jesus Christus bedürftig erfahren wir uns Luther zufolge (vgl. WA 2, 446,7 f.) eben nur in unserem Scheitern am Gesetz. In seiner Unerfüllbarkeit soll dem Menschen bewusst werden, dass er nicht durch sich vor Gott gerecht werden kann. Ganz anders als in Kants Galgenbeispiel in der Anmerkung zu § 6 der zweiten Kritik, erfahren wir damit bei Luther also gerade nicht, dass wir etwas können, weil wir es sollen,³ sondern wir urteilen vielmehr, dass wir der Gnade bedürfen, indem wir erfahren, dass wir das, was wir sollen, *nicht* können.

2.2 Die Anerkennung der Alleinwirksamkeit Gottes als normative Dimension.

Das Entwickelte stellt heraus, dass für Luther die Tatsache, dass der Mensch allein durch Gnade vor Gott gerechtfertigt wird, nicht nur theoretisch aus der Alleinwirksamkeit Gottes gefolgert wird, sondern als erfahrbar gesetzt wird im Scheitern am normativ-praktisch Gebotenen. Dieses Erfahren ist freilich selbst durch Gott vermittelt. Bereits im *Sermon von der Buße* heißt es 1518 deshalb: »Und glaube fest daran: Derjenige, der dir diese Erkenntnis deiner Sünde ohne dein Bitten gegeben hat, der wird auch dem Betenden seine Gnade geben, ja, vielmehr hat er dir deshalb die Erkenntnis der Sünde und der Gerechtigkeit gegeben, damit du um Gnade bittest (ut rogares gratiam)« (LDSTA II,45/WA 1,

³ Vgl. Burkhard Nonnenmacher, Vernunft und Glaube bei Kant, Tübingen 2018, 46–49, 222–238, 293–308.

321,43–322,3). Im ersten Zusatz zum Paragraphen heißt es deshalb zudem: »Die wahre Reue (contritio) kommt nicht aus uns, sondern aus der Gnade Gottes« (LDSTA II,45/WA 1, 322,9 f.). Damit ist deutlich: Alles gehört zum Offenbarungsgeschehen. Auch das ins Herz geschriebene Gesetz in Röm 2,15.

2.3 Die Frage nach der Notwendigkeit der *Vermittlung* der Heilsbedürftigkeit des Menschen

Ist das Evangelium unmöglich unmittelbar zu haben? Ebenfalls bereits 1518 in der *Heidelberger Disputation* sagt Luther unter These 17: »Dann erst nämlich entsteht der Wunsch nach Gnade (desiderarum gratiae), wenn die Erkenntnis der Sünde (cognitio peccati) aufgegangen ist. Der Kranke begehrt erst dann Medizin (medicinam), wenn er das Übel seiner Krankheit (malum sui morbi) erkannt hat.« (WA 1, 361,15–17). Unter These 18 wird dies weiter unterstrichen: »Das nämlich will das Gesetz, dass der Mensch über sich verzweifelt, bzw. die Hoffnung an sich aufgibt (ut homo de se desperet), indem das Gesetz den Menschen in die Hölle führt und arm macht (eum deducit ad Inferos et pauperem facit) und ihm den Sünder zeigt in allen seinen Werken (et peccatorem ostendit in omnibus suis operibus)« (WA 1, 361, 25 f.).

Bedingung der Möglichkeit dieses In-die-Hölle-Führens des Gesetzes, ist nun aber freilich gerade sein normativer Anspruch, sein Ins-Herz-Geschriebensein (γραπτόν ἐν ταῖς καρδίαις), das Röm 2,15 verhandelt. Das macht den Menschen allererst ansprechbar,⁴ das schafft seine Nichtgleichgültigkeit gegenüber dem Gesetz. Freilich folgt hieraus nicht, dass der Mensch auch nur ein Fünkchen aus sich heraus zu dieser Nichtgleichgültigkeit beiträgt. Aber nur wenn dem Menschen jene Ansprechbarkeit gegeben ist, kann etwas im Menschen geschehen: Der Mensch differenziert zwischen dem, was er ist und sein soll. Er kann zwar nicht aus sich heraus ein anderer werden, und er kann das auch noch nicht einmal *aus sich heraus* wollen. Aber er kann es eben – so Gott will – *wollen*. Und ebenso kann er auch – so Gott will – arm sein im Blick auf das eigene Selbst, in der Hölle sein. Er kann verzweifelt *nicht* er selbst sein wollen. Auch das ist eine mögliche Form seines Selbstseins. Auch sie wird freilich nie durch den Menschen initiiert, sondern allein durch Gott, der alles in allem wirkt. Aber dennoch ist der Mensch auch hier als Selbst nie *gezwungen* zu seinem Selbstsein. Er ist für sich seiendes Ich. Exakt das ist es, was Luther *De servo arbitrio* in der Unterscheidung zwischen einer *necessitas coactionis* und einer

⁴ Das Wort Ansprechbarkeit verweist auf die Debatte zwischen Barth und Brunner. Nicht denkt Luther jedoch jene Ansprechbarkeit als ein Vermögen im Menschen, das der Alleinwirksamkeit Gottes widerspricht. Natürlich ist die Ansprechbarkeit des Menschen selbst durch Gott gestiftet. Freilich führt auch für Luther mit 1 Sam 2,6 f. deshalb der HERR in die Hölle, nur dies eben *durch* das Gesetz.

necessitas immutabilitatis (vgl. bes. WA 18, 634, 21–25) zu entfalten versucht, wie Friedrich Hermanni gezeigt hat.⁵

Zurück zu Gesetz und Evangelium: Warum ist nun aber eigentlich nur derjenige geeignet, die Gnade Christi zu erlangen, der alle Hoffnung auf sich selbst aufgibt? Im Kleinen Galaterkommentar sagt Luther, dass das Gesetz deshalb »ad gratiam praeparat« (WA 2, 529,7 f.), weil das Gesetz in der Offenbarung der Sünde die Hochmütigen demütigt (*humilans superbos*) auf die zu ersehende Hilfe Christi hin (*ad auxilium Christi desyderandum*) (WA 2, 529,8 f.). Exakt so will Luther auch Gal 3,24 verstanden wissen. Das Gesetz ist ihm zufolge unser *παιδαγωγός εἰς Χριστόν* gerade, *indem* es uns als Hochmütige demütigt in ein Ersehnen der Hilfe Christi hinein (vgl. ebd.). Damit ist Luthers unter den Begriffen Gesetz und Evangelium verhandelter Vermittlungsgedanke bereits in groben Zügen umrissen. Wie Luther dieses Vermittlungsgeschehen näher entfaltet, gilt es jetzt zu entwickeln.

2.4 Das Gesetz als die *ratio cognoscendi* der Heilsbedürftigkeit des Menschen und das Evangelium als die *ratio essendi* des Gesetzes

Auf die Frage, wann Luther damit beginnt, von einem *duplex usus legis* zu sprechen, kann hier nicht eingegangen werden. Bernhard Lohse hat darauf hingewiesen, dass Luther bereits 1523 in den Dekalogpredigten sagt, »die Gebote seien »ad duplicem usum« gegeben« (vgl. WA 11,31,6 f.).⁶ In der Großen Galatervorlesung gebraucht Luther schließlich in der Auseinandersetzung mit Gal 3,12 die Adjektive »civiliter« und »theologic« (WA 40 I, 429,29). Was bedeutet diese Unterscheidung? Der *usus civiliter* ist »bürgerlicher Zwang« (*cohercio civilis*, vgl. WA 40 I, 480, 22). Er erfüllt die Aufgabe der Zucht und Ordnung. Der Zweck des *usus theologicus sive spiritualis* dagegen ist, dass er »dem Menschen seine Sünde, Blindheit, Elend, Gottlosigkeit, Unwissenheit, Haß, Gottesverachtung, Tod, Hölle, Gericht und verdienten Gotteszorn offenbar macht [revelat]« (WA 40 I, 481,14–16). Auch Röm 7,7 deutet Luther in exakt diesem Sinne. Die Sünde soll durch das Gesetz wachsen. Wachsen im Sinne der Offenbarung des Evangeliums, die nicht ohne, sondern nur durch die Vermittlung des Scheiterns am Gesetz möglich ist. Deshalb sagt Luther in der großen Galatervorlesung: »Der wahre Gebrauch des Gesetzes (*verus usus legis*) ist der, daß ich wissen soll, daß ich durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde geführt und erniedrigt werde, um so zu Christus zu kommen und die Rechtfertigung im Glauben zu erfahren.« (WA 40 I, 533,28–30/Kleinknecht 204). Der wahre Gebrauch heißt: der eigentliche Sinn des Gesetzes besteht in seiner Vermittlungsfunktion, also darin not-

⁵ Vgl. Friedrich Hermanni, *Metaphysik. Versuche über letzte Fragen*, Tübingen ²2017, 93–114, insbesondere 114.

⁶ Vgl. Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 287.

wendiges Moment im christlichen Glauben zu sein, nicht jedoch dessen Substanz. Deshalb schärft Luther auch ein: »Christus im Evangeliumssinn (Evangelice) anziehen ist nicht Sache der Nachahmung (imitatio), sondern der neuen Geburt und Schöpfung« (vgl. WA 40 I, 540,17 f./Kleinknecht 207). Anzuziehen gilt es nämlich »das unschätzbare Geschenk: die Vergebung der Sünde, die Gerechtigkeit, den Frieden, den Trost, die Freude im Heiligen Geist« (vgl. WA 40 I, 541,3 f.).

Bedingung der Möglichkeit dieses Anziehen-könnens ist für Luther nun jedoch, dass dem Menschen sein Befreit-werden-müssen und Befreit-werden-können vom Gesetz nicht gleichgültig ist. Es ist deshalb gerade »dieses Seufzen« (Iste gemitus) (WA 40 I, 593,19) des unter dem Gesetz Verzweifelten, in dem Christus Einzug erhalten kann. Es ist das Seufzen, das es schafft und möglich macht (parit), dass wir »in unserem Herzen schreien können: Abba, Vater« (WA 40 I, 593,17 f.). Und wenn wir so seufzen und schreien können, »dann ist nicht länger Knechtschaft, sondern Freiheit, Annahme und Kindschaft« (WA 40 I, 593,18 f.). Gesetz und Gewissen sind so also nicht das letzte Wort. Wohl aber sind sie notwendige Vermittlungsinstanzen. Denn erst der Verzweifelte zieht Christus an, indem er aufgibt, Hoffnung auf sich zu setzen.

Als *Zwischenfazit* lässt sich damit folgendes festhalten: Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist ein Vermittlungsgeschehen, das nur in der Verknüpfung seiner Momente Wirklichkeit hat. Es geht um eine aufzuhebende Negation, die zunächst einmal wirklich sein muss. Der Mensch scheitert am Gesetz. Die aufzuhebende Negation ist des Menschen Scheitern am Gesetz und seine Verzweiflung daran. Aufgehoben und negiert wird dieser Zustand in der Zusage des Evangeliums. Das Gesetz ist damit die *ratio cognoscendi* der Heilsbedürftigkeit des Menschen, die ihn empfänglich für das Evangelium macht. Das Evangelium ist umgekehrt die *ratio essendi* des Gesetzes.

2.5 Was heißt, das Evangelium ist das *aufgehobene* Gesetz?

Ein weiteres, bislang noch nicht erörtertes Moment in Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium besteht darin, dass der beschriebene Tod des Todes kein einmaliges Ereignis ist. Mitnichten ergreifen wir ihn auf einen Schlag. Vielmehr gilt: »Insofern ich Christus im Glauben ergreife, ist auch das Gesetz für mich abgetan. Aber mein Fleisch, die Welt und der Teufel lassen nicht zu, daß mein Glaube vollkommen sei.« (WA 40/I,538,19–21/Kleinknecht 206). Auch das ist ein zentraler Gedanke Luthers: Die Unvollkommenheit des Glaubens besteht darin, dass er Christus nicht ganz anziehen kann. Doch was bedeutet das? Dass ich doch weiter auf mich hoffe? Dass ich genau hierin weiter durch das Gesetz geschlagen werde? Oder gilt zudem, dass ich ohnehin stets weiter unter dem Gesetz stehen muss, um nicht als Schwärmer das Evangelium wieder zu verlieren?

Ich komme mit diesen Fragen zu Luthers antinomistischen Schriften.⁷ In der 5. Antinomerdisputation sagt Luther 1538 in These 45: »Sicherheit nimmt den Glauben und die Gottesfurcht hinweg« (WA 39/I,356,25/Walch XX, 1645). Ihr systematisches Fundament erhält diese These in den folgenden beiden Thesen: »46. Man sieht ganz deutlich, daß die Gesetzesstürmer meinen, die Sünde sei wesentlich (formaliter) und wie es die Vernunft begreift (philosophice) oder wie die Juristen davon urtheilen (jurice) durch Christum weggenommen, 47. Und daß sie gar nicht verstehen, daß die Sünde allein in solcher Weise weggenommen ist, daß Gott sie nicht zurechnet und aus Barmherzigkeit vergibt. Denn nur beziehungsweise (relative), nicht wesentlich (formaliter) oder nach ihrer Substanz (substantialiter), ist die Sünde aufgehoben, das Gesetz abgethan, der Tod zerstört«. (WA 39/I,356,27–30/Walch 1645).

Luther vertritt damit folgende Position: Das Evangelium als Antwort auf die im Scheitern am Gesetz präsenste Erlösungsbedürftigkeit des Menschen macht das qua Gesetz Verlangte nicht ungültig. Vielmehr ist nur der zermalmende Charakter des Gesetzes im Glauben ans Evangelium nicht mehr das letzte Wort. Das Gesetz ist also nicht einfach weg für denjenigen, der an das Evangelium glaubt. Im Gegenteil gilt: Nur indem es vernichtend gebietet, kann es auch aufgehoben sein in einem für uns bedeutungsvollen Sinne. Es geht also um das *aufgehobene* Gesetz. Als Aufgehobenes ist es das, was als Negiertes präsent ist. Und als Negiertes *präsent* ist es freilich nicht nur darin wirklich, dass man dem oben Entwickelten allgemein nachdenkt. Vielmehr ist dieses *seiende Nichtsein* nur in stets neuen Situationen für uns.⁸ Luther selbst sagt deshalb in These 61 der 5. Antinomerdisputation auch: »Denn wenn das Gesetz weggenommen wird, weiß niemand, was Christus ist oder was er gethan habe, da er das Gesetz für uns erfüllte.« (WA 39/I,357,19 f./Walch XX, 1646). Antinomische Positionen ironisierend formuliert deshalb bereits These 25 der 2. Antinomerdisputation noch schärfer: »[W]eil keine Sünde ist (nachdem das Gesetz aufgehoben ist), so ist auch kein Christus, der von der Sünde erlöste. Denn so spricht Christus selbst: »Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht« (WA 39/I,348,40–42/Walch XX, 1634). Luthers Gedanke ist mit Mt 9,12 also: Das Evangelium hat nur dann Bedeutung für den Menschen, wenn im einzelnen Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit in konkreter Verzweiflung Wirklichkeit ist. Nicht die Verdammungswürdigkeit soll deshalb vergehen, sondern die aus ihr folgende Verdammung. Deswegen gehört für Luther das Gesetz im Diesseits unauslöschlich in das Offenbarungsgeschehen des Evangeliums. Wilhelm Joest hat deswegen herausgestellt: »So sehr Luther darum weiß, daß das Gesetz in seinem Gegensatz zum

⁷ Vgl. zu deren systematischer Bedeutung in jüngerer Zeit auch Christian Schulken, *Lex efficax. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluß an die Disputationen gegen die Antinomer*, Tübingen 2005, bes. 43–127.

⁸ Zum pro-nobis-Gedanken vgl. in diesem Zusammenhang auch bereits Gerhard Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium*, München 1958, 70 f.

Evangelium nicht absolut, sondern im Dienste steht, so sehr hebt er hervor, daß dieser Dienst nun gerade durch den *Gegensatz* geschieht.«⁹ Genau deshalb heißt es auch im *Sermon über die Buße* bereits: »Die Reue beginnt im Büßer, aber sie hört das ganze Leben bis zum Tod nicht auf [...]. Ich vertraue darauf und bitte darum, dass ich durch des Herrn Gnade zerknirscht und täglich mehr zerknirscht werde«/»*Contritio incipit in poenitente, sed non cessat per totam vitam usque ad mortem [...]. Rogo dominum atque confido me sua gratia contritum et quottidie magis conterendum*« (LDSTA II,45/WA 1,322,12 f.;17–19).

Die Dialektik, die Luthers Lehre von Gesetz und Evangelium entfaltet, wird damit noch einmal um eine Stufe reicher. Luther geht es um das konkrete, wirkliche Bedürfnis nach Erlösung. Daraus bezieht das letzte Zitat seinen Sinn. Dabei geht es nicht um ein leichtfertiges *felix culpa*. Denn wer die normative Verbindlichkeit des Gesetzes durch seine funktionale Bedeutung für die Zusage des Evangeliums relativiert sähe, würde freilich gerade das Ganze verderben. Ihm verkäme die Zerknirschung zur Attitüde.

2.6 Das Aufeinanderbezogensein von Gesetz und Evangelium als Zustand, in dem der Mensch *eo ipso* ist

So einfach es einzusehen ist, dass die zur Attitüde verkommene Zerknirschung alles verdirbt, so schwierig ist die Frage, wie sie vermieden werden kann. Ein bloßer Verweis darauf, dass der Christ »*simul iustus et peccator*« ist, löst dieses Problem mitnichten.¹⁰ Zu fragen ist vielmehr: Wie gehen die Zerknirschung durch das Gesetz und die Zusage des Evangeliums im einzelnen Menschen zusammen, sodass der Christ nicht nur ein sich aller Anklage enthoben wähnender Schwärmer ist, der Zerknirschung durch das Gesetz allenfalls heuchelt? Im Prinzip kann die Antwort auf diese Frage nur folgende sein: Der Christ soll auf Christus vertrauen, ohne Gott in der Tasche haben zu wollen. Dass dies möglich ist, dafür sorgt Gott, indem er sich in der Logik von Gesetz und Evangelium im Menschen Gehör verschafft. Die Frage nach einer möglichen Überwindung eines nur attitudenhaften Zerknirschtseins durchs Gesetz ließe sich so unter der Investition zweier Prämissen beantworten: Nämlich erstens, dass das Aufeinanderbezogensein von Gesetz und Evangelium die Wirklichkeit ist, in der der Mensch als Mensch *eo ipso* steht, sowie zweitens, dass der Mensch dieses Aufeinanderbezogensein nicht selbst in der Hand hat. Weder hat der Mensch dann sein Geschlagensein durchs Gesetz, noch hat er sein Vertrauen auf dessen Überwindung in der Hand. Gilt dies, verkehrt die Überzeugung, dass dem Menschen

⁹ Vgl. Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis und die neutestamentliche Parainese*, 40.

¹⁰ Vgl. hierzu auch Wilhelm Christe, *Gerechte Sünde. Eine Untersuchung zu Martin Luthers »simul iustus et peccator«*, Leipzig 2014, bes. 359–436. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jörg Kailus, *Gesetz und Evangelium in Luthers Großem Galaterkommentar* sowie bei Werner Elert und Paul Althaus, Münster 2004, 153–172.

das Evangelium als Licht nicht auf einen Schlag, sondern in einem lebenslangen Prozess aufgeht, ihren Inhalt keinesfalls *notwendig* dadurch ins Gegenteil, dass man vom Sinn dieses Prozesses überzeugt ist und auf ihn vertraut. Vielmehr ist etwas ganz anderes der Fall: die je konkrete Situation normativen Angesprochenenseins des Menschen bekommt unter dieser Überzeugung darin Bedeutung, dass sie stets als zumindest mögliches explanans der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium und der Gegenwart Christi zu achten ist.¹¹

2.7 Das Evangelium kommt nicht *zeitlich* nach dem Gesetz.

Mit dem bislang Entwickelten ist deutlich, welche Situation des Menschen Luther als Offenbarungsgeschehen ernst nehmen will. Doch wie lange dauert diese Situation an? Auch das ist zu fragen. Wenn das Evangelium allein in der Aufhebung der Anklage durchs Gesetz Bedeutung erlangt, dann ist des Gesetzes Ende in Röm 10,4 kein Ende des Gesetzes der Zeit nach. In These 47 der 2. Antinomerdisputation heißt es deshalb, dass das Gesetz auch »in Ewigkeit nimmermehr aufgehoben wird, sondern [es] wird bleiben, [so]daß es entweder bei den Verdammten erfüllt werden muß (lex implenda) oder bei den Seligen erfüllt worden ist (lex impleta)« (WA 39/I,350,3 f./Walch XX, 1635).¹² In These 48 heißt es zudem noch schärfer: »Diese aber, des Satans Schüler (sathanae discipuli), haben diese Gedanken, wie es scheint, daß das Gesetz nur für eine Zeit lang gedauert, und unter Christo aufgehört habe, wie die Beschneidung.« (WA 39/I,350,5 f./Walch XX,1635).

Folgende Pointe ist damit gemacht: Die Verdammten sind nicht einfach die, die vom Gesetz geschlagen ihr Geschlagensein durch versuchtes Erfüllen des Gesetzes zu beheben versuchen. Vielmehr zählen zu den sathanae discipuli nach Luther gerade diejenigen, denen das Erfülltsein des Gesetzes und die hiermit verknüpfte Seligkeit darin abhanden kommt, dass sie die Anklage durchs Gesetz für ein zeitlich begrenztes Stadium halten. Das Gegenteil ist für Luther der Fall. Die Seligkeit ist nicht die Vergangenheit der Anklage, sondern die Seligkeit ist die Gegenwart des Aufgehobenseins der Anklage. Daran ändert auch nichts die Tatsache, dass Luther in der 3. Antinomerdisputation sagt: »In futura [...] non habebimus legem, sed erimus iusti et sancti, sicut angeli.« (WA 39 I, 510,14). Denn die »endzeitliche Freiheit vom Gesetz«¹³, von der hier die Rede ist, ist nichts anderes als die vollkommene Freiheit des Gerechtfertigten vom anklagenden und ebenso vom rechtfertigenden Gesetz. Auch diese Freiheit ist aber freilich eine bestimmte Negation. D.h. auch im Eschaton besteht die Seligkeit

¹¹ Vgl. Reinhard Schwarz, Martin Luther. Lehrer der christlichen Religion, Tübingen 2015, 241.

¹² Vgl. Bernhard Lohse, Luthers Theologie, 293 f.

¹³ Vgl. Albrecht Peters, Gesetz und Evangelium, Handbuch Systematische Theologie, Bd. 2, Gütersloh²1994, 49.

noch genau darin, dass wir qua Evangelium frei vom Gesetz sind. Ansonsten wäre die 47. These der 2. Antinomerdisputation Unsinn.

2.8 Tertius usus legis?

Was ist der Fall, wenn auf die Empfänglichkeit für die Zusage des Evangeliums nicht nur der Glaube an das Evangelium folgt, sondern wenn mit diesem Glauben eine Umkehr zur Nachfolge Christi verknüpft ist? Lehrt nicht auch Luther, dass aus dem Glauben notwendig gute Werke folgen? Welche Rolle spielt in diesem Implikationsverhältnis aber das Gesetz? Gilt vielleicht, dass auch dann, wenn der Glaube das *principium executionis* der guten Werke ist, dennoch gefragt werden muss, ob der Glaube nicht auch dann noch eines *principium diiudicationis* bedarf, um entscheiden zu können, *was* er in seiner Liebe zu Gott nun aus Freiheit und nicht mehr aus Zwang in der jeweils konkreten Situation als gutes Werk will?¹⁴ Könnte dieses *principium diiudicationis* nun aber nicht abermals das Gesetz sein, dessen *usus in renatis* damit darin bestünde, dem Wiedergeborenen zu zeigen, was für gute Werke er in seiner Liebe zu Gott will? Wäre dem so, würden die Wiedergeborenen das Gesetz um seiner selbst willen befolgen. Wie aber ist damit vereinbar, dass Luther zufolge die Buße eine das ganze Leben währende Umkehrbewegung im Menschen bedeutet? Doch offenbar überhaupt nicht. Und genau deshalb scheint es für Luther – anders als für Melancthon und Calvin – auch keinen *tertius usus legis* im eben skizzierten Sinne geben zu können.¹⁵ Vielmehr gilt umgekehrt mit den Thesen 34–45 der 5. Antinomerdisputation, dass auch der gläubige Christ, insofern ihm weiter der alte Mensch »anhängt«, stets der Anklage des Gesetzes ausgesetzt bleibt und sich hierin kein Iota vom Ungläubigen unterscheidet.¹⁶ Damit aber gilt für Luther: Wer glaubt, schon vor dem Eschaton am Ende der Entwicklungsgeschichte seines Verständnisses von Gesetz und Evangelium angekommen zu sein, ist noch nicht einmal in sie hineingekommen.

2.9 Wie erhält das Evangelium Einzug im Menschen?

Kommen wir damit zum Anfang: Wie erhält die Zusage des Evangeliums Einzug im Menschen? Ist mit der Anklage durch das Gesetz die Verzweiflung an ihm und die Reue des Menschen *notwendig* verknüpft? Der *primus usus legis* als zwingendes Gesetz kann den Menschen zur Reue ebenso wenig zwingen, wie er ihn

¹⁴ Vgl. Oswald Bayer, *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, 53.

¹⁵ Vgl. Martin Heckel, *Martin Luthers Reformation und das Recht*, Tübingen 2016, 415.

¹⁶ Vgl. hierzu sehr klar: Bayer, *Wort* (s. Anm. 14), 54. Das einzige Beispiel für das Erfülltsein des Gesetzes ist deshalb für Luther, wie Albrecht Peters herausgestellt hat, die Selbsthingabe Christi, wie er in den Thesen zum Gesetz (1535) eindrücklich deutlich macht (vgl. WA 39 I, 48–53). Vgl. Peters, *Gesetz* (s. Anm. 13), 45.

dazu zwingen kann, das Gebotene um seiner selbst willen zu befolgen. Wie sieht es im *secundus usus legis* aus? Freilich folgt auch dann, wenn man den Begriff der *syneidesis* in Röm 2,15 als Gewissen (*conscientia*) versteht, keinesfalls unmittelbar aus der Anklage durch das Gewissen das Bewusstsein jener Erlösungsbedürftigkeit, auf die das Evangelium die Antwort ist. Im Gegenteil. *Prima facie* glaubt der Mensch, das Gesetz verkünde ein Sollen, dem er gerecht werden kann. So versucht er zunächst, sich selbst vor Gott zu rechtfertigen. Würde er dies nicht versuchen, würde er am Gesetz überhaupt nicht verzweifeln. Doch worin stellt sich die Verzweiflung am Gesetz nun eigentlich ein? Muss Luther, um diese Frage beantworten zu können, wie nach ihm Karl Barth auch die These vertreten hat, dass »[a]llein aus der tiefen Ruhe der Erkenntnis, daß uns Gnade gewährt ist, [...] die echte Unruhe der Erkenntnis [folgt], daß wir sie nötig haben, nie umgekehrt« (KD II/2 861)?¹⁷ Erkennen wir auch mit Luther unsere Erlösungsbedürftigkeit also erst in der Zusage der Vergebung und der Zusage der Notwendigkeit der Vergebung? Oder muss umgekehrt das Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit eine gewisse Eigenständigkeit haben, um das Anziehen des Evangeliums nicht zu einer Gabe verkommen zu lassen, die das Bedürfnis, auf das sie die Antwort ist, allererst schafft? Dies sind schwerwiegende Fragen. Sie sind nicht bereits damit beantwortet, dass man Luthers lebenslange Buße lediglich als hermeneutisches Hin- und Her zwischen dem Übergehen vom Gesetz zum Evangelium und vom Evangelium zum Gesetz bezeichnet. Vielmehr entwickelt Luther in der Großen Galatervorlesung u. E. eine dreistufige Antwort auf die Frage, wie dem Menschen die Unerfüllbarkeit des Gesetzes schmerzlich bewusst wird.

2.10 Luthers dreistufige Antwort

Das *erste Moment* dieser dreistufigen Antwort besteht darin, dass der Mensch, wenn er »die Gewalt des Gesetzes fühlt«, zunächst gerade *nicht* einsieht, dass der Mensch nur durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke gerecht werden kann. Luther beschreibt diese Situation sehr eindrücklich folgendermaßen: »Dann pflegt der Mensch zu sagen: Ich habe verkehrt gelebt, alle Gebote übertreten und bin darum des ewigen Todes schuldig. Wenn Gott meinem Leben noch einige Jahre oder wenigstens einige Monate zusetzen würde, wollte ich mein Leben bessern und von jetzt an heilig leben. Da macht der Mensch aus dem wahren Gebrauch des Gesetzes den Mißbrauch, verliert Christus aus den Augen und schaut auf einen neuen Gesetzgeber. Denn die Vernunft, von solchen Schrecken und Ängsten erfaßt, wagt es, Gott die Erfüllung aller Werke des ganzen Gesetzes in Aussicht zu stellen« (WA 40/I 533,17–23/Kleinknecht 203 f.).

¹⁷ Vgl. hierzu freilich auch Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, in: *Theologische Existenz heute*, Heft 32 (1935), 1–32.

Erst in einem *zweiten Moment* kommt es aus dieser Situation heraus dann zur Verzweiflung am Gesetz, und zwar das darin, dass wir als Besserung Gelobende stets erfahren, dass wir in genau das zurückfallen, worauf das erste Moment die Antwort sein sollte. Denn auf den Vorsatz, ein neuer Mensch zu werden, folgt stets erneute Anklage durchs Gesetz. Dieses sisypushafte stete Zurückgeworfenwerden in die erneute Anklage durchs Gesetz ist deshalb die Situation, in der wir »ganz ohnmächtig und der Verzweiflung am allernächsten sind« (WA 40/I, 584,25/Kleinknecht 226). Denn so »fallen« wir unter Aufrechterhaltung des Gedankens der Werksgerechtigkeit in »Verzweiflung« und in »Hass gegen Gott« (odium Dei), wie es in These 6 der 1. Antinomerdisputation heißt (WA 39/I,355,26 f.).¹⁸

Das *dritte Moment* der schmerzlichen Bewusstwerdung der Unerfüllbarkeit des Gesetzes besteht für Luther darin, dass uns unser Gewissen (conscientia) dazu bewegt, »auf Christus« (WA 40/I,556,6 f.) und die »promissio Dei« zu schauen (WA 40/I,556,21 f.). Auch diese Bewegung aber ist freilich ein Werk des Heiligen Geistes. Luther sagt deshalb: »Aber dazu gehört der Hl. Geist, der ins Herz hinein sagt: Es ist nicht der Wille Gottes, daß du, nachdem das Gesetz sein Werk gegen dich getan hat, nur geschreckt und getötet werdest, nein, du sollst, wenn du durchs Gesetz dein Elend und Verderben erkennst, dennoch nicht verzweifeln, sondern an Christum glauben, der des Gesetzes Ende ist zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt. Da wird wahrhaftig nichts Weltliches geschenkt, da weichen alle weltlichen Dinge, alle Gesetze, und die göttlichen Gaben fangen an.« (WA 40/I,556,23–28/Kleinknecht 213 f.).

2.11 Evangelica desperatio

Nach Luther ist uns der Heilige Geist dann »am nächsten, wenn wir ganz ohnmächtig und der Verzweiflung am allernächsten sind« (WA 40/I, 584,25/Kleinknecht 226). Das gilt deshalb, weil »der Hl. Geist unserer Schwachheit aufhilft« und eben hierin »für uns in einem unaussprechlichen Seufzen eintritt« (WA 40/I, 584,21–23/Kleinknecht 226). Auch hier tritt das Wort *gemitus* wieder auf. Wir seufzen verzweifelt und seufzen befreit. Weil das Evangelium nur in einem Seufzen Einzug erhält, geht die Verzweiflung der Zusage des Evangeliums voraus. Anders als Barth wird Luther nicht müde, dies zu betonen. In der 1. Antinomerdisputation heißt es in These 37 deshalb auch: »[D]er Geist straft zuerst die Welt der Sünde nach [Joh 16,8], damit er den Glauben an Christum, das ist, Vergebung der Sünden lehren könne.« (vgl. ebd.).

Freilich bedeutet das nicht, dass nicht erst das Evangelium die Sünde *vollständig* erschließt. Denn natürlich beginnt erst der, der vom *sola gratia* überzeugt ist, wirklich zu erkennen, was Sünde ist: das Konzept der Werksgerechtigkeit und nicht nur das Scheitern der innerhalb dieses Konzeptes erfolgenden

¹⁸ Zur Rolle der Furcht in diesem Zusammenhang vgl. Thorsten Dietz, Der Begriff der Furcht bei Luther, Tübingen 2009, 252–285.

Versuche, durch Werke vor Gott gerecht zu werden. Aber wichtig ist Luther, dass sich die Verzweiflung am Konzept der Werksgerechtigkeit zunächst einmal in sich selbst verfangen muss im Hass des Menschen gegen sich selbst und gegen Gott. Erst *in* dieser Situation kann das Evangelium Einzug erhalten, d.i. der Heilige Geist in den seufzenden Menschen eintreten. Erst hier wird das Evangelium dem Menschen konkret.

Joachim Ringleben hat deshalb gesagt, dass Gott in der »Doppelgestalt von *Gesetz* und *Evangelium*« der »Herr« ist, »der in seinem Wort zu uns kommt und bei uns als jeweils »mein Gott« der Herr sein will.«¹⁹ Luther selbst unterscheidet in der 2. Antinomerdisputation deshalb auch zwei Weisen des Erschreckens vor dem Gesetz, ein tödlich-teufliches und ein evangelisches. Das evangelische Erschrecken ist dabei keinesfalls nur Attitüde, sondern ein echtes Erschrecken, das aber nicht als das letzte Wort gewusst wird und so als »evangelica desperatio« (WA 39 I, 430,9) gut ist, eben weil es das Evangelium *als* Evangelium konkretisiert. Dass dabei die als *evangelische* Verzweiflung verstandene Verzweiflung bereits den Glauben an das Evangelium voraussetzt, ist freilich klar. Der Mensch denkt hier bereits in einer anderen Perspektive. Er verzweifelt weiter an sich qua Gesetz. Nur verzweifelt er nicht an dieser Verzweiflung, weil sie ihm nicht die letzte Wirklichkeit ist. Deshalb ist diese Verzweiflung Luther zufolge jedoch nicht nichts. Denn wir genießen bei Luther nicht nur aus der Rückschau am sicheren Ufer den Untergang des Schiffes, von dem wir gerettet wurden, und wir wissen bei Luther auch nicht erst nach der Rettung, dass wir uns auf diesem sinkenden Schiff befanden, sondern bei Luther erleiden wir Schiffbruch auf Schiff.

In der 2. Antinomerdisputation sagt Luther deshalb in These 24, dass ohne das Gesetz keine uns verdammende Sünde sein oder bemerkt werden kann (WA 39/I, 348,38 f.) und in These 25, dass ohne uns verdammende Sünde »kein Christus [ist], der von der Sünde erlös[t]« (WA 39/I, 348,40–42/Walch XX,1634). These 33 zieht daraus die Konsequenz, dass dann, wenn die Sünde nicht verdammt, nur übrig bleibe, »dass uns Christus nicht von verdammlicher Sünde erlöst habe (ut Christus non redemerit nos a peccato damnante)« (WA 39/I, 349,15 f.). In These 38 zieht Luther dann hieraus die entscheidende Konsequenz: »das Gesetz verbieten ist die Wahrheit Gottes verbieten/prohiberi legem est veritatem Dei prohiberi« (WA 39/I, 349,25 f./Walch XX, 1635). Denn wenn der christliche Gott steht und fällt mit seiner Selbsthingabe in Christus für unsere Sünden, dann steht und fällt er für uns mit der Bedeutung, die diese für uns hat.

Mitnichten ist damit dem von Karl Barth oder auch Eberhard Jüngel²⁰ stark gemachten Gedanken widersprochen, dass die wahre Tiefe der Sünde erst aus

¹⁹ Joachim Ringleben, *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*, Tübingen 2018, 764 f.

²⁰ Vgl. Eberhard Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998, 84.

der Perspektive des Evangeliums erkannt wird. Nur darf genau das mit Luther nie so verstanden werden, als gehe es auch ohne die Anklage durchs Gesetz. Das *opus proprium* des Evangeliums vollzieht sich im oben beschriebenen Sinne durch das Gesetz hindurch. Tut es dies nicht, ist Luther zufolge Christus nicht Christus und Gott nicht Gott.

3. Was bedeutet Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium für die aktuelle Debatte?

Wolfhart Pannenberg hat Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium als »Kind mittelalterlicher Bußfrömmigkeit«²¹ bezeichnet. Doch ist das richtig? Oder kann der Mensch auch »heute« noch etwas mit ihr anfangen?

Klaas Huizing hat freilich recht damit, dass ein »sündenverbiesterte[s] Menschenbild«²² problematisch ist und ebenso eine Theologie, die sich darauf beschränkt, dass der Mensch durch »Angst vor Höllestrafen«²³ getrieben egoistisch nach den Bedingungen der Möglichkeit seines Heils fragt. Nun will Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium aber freilich gar nichts mit solchem Heilsegoismus zu tun haben. Vielmehr sieht sie sich mit der Frage beschäftigt, was es bedeutet, dass sich Gott in seiner Hingabe in Christus dem Menschen offenbart. Luthers These ist dabei, dass diese Frage in der Korrelation von Krankheit und Arznei, Rechtfertigungsbedürfnis und zugesagter Rechtfertigung beantwortet werden muss.

Paul Tillich ist Luther hierin in scharfer Abgrenzung von Karl Barth²⁴ gefolgt. Auch für Tillich kann der Mensch »Antworten auf Fragen, die er niemals gestellt hat, nicht entgegennehmen«²⁵. Tillichs Versuch, im Ausgang von existentiellen Fragen des Menschen eine »Korrelation von Botschaft und Situation« herzustellen, erweitert dabei Luthers Gesetzesbegriff allerdings gewaltig. Neben die Angst vor Schuld stellt Tillich bekanntlich die Angst vor Tod und Sinnlosigkeit. Auch der Rechtfertigungsgedanke wird in diesem Zuge erweitert.²⁶

Anders als Tillich kann man aber freilich auch noch viel grundlegender fragen, ob die von Luther in Anschlag gebrachte Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Rechtfertigung überhaupt alternativlos ist oder vielleicht doch

²¹ Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. 2, Göttingen 2015, 507 f.

²² Vgl. Klaas Huizing, *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Hamburg 2017, 15.

²³ Vgl. a. a. O., 49.

²⁴ Vgl. Paul Tillich, »Was ist falsch an der Dialektischen Theologie?«, in: Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Berlin 1987 ff., Bd. VII, 216–262.

²⁵ Vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie*. Bd. 1, Stuttgart 1955, 79.

²⁶ Vgl. Paul Tillich, »Rechtfertigung und Zweifel«, in: Paul Tillich, *Gesammelte Werke*, Berlin 1987 ff., Bd. VIII, 85–100.

nicht. Versuche, den Offenbarungsgedanken vom Heils- und Rechtfertigungsgedanken wie Klaas Huizing unter dem Motto »Weisheit statt Heil« zu separieren,²⁷ sind deshalb ebenso zu diskutieren wie Versuche, den Heils- und Rechtfertigungsgedanken zu erweitern. Im Folgenden seien hierzu mit Blick auf die aktuelle Debatte einige eigenständige Überlegungen angestellt.

3.1 Zur Frage nach einem funktionalen Äquivalent zu Luthers Geschlagensein durchs Gesetz

Ob die Schuldthematik die einzig mögliche Antwort auf die Frage ist, zu was das Evangelium die Arznei ist, kann freilich gefragt werden.²⁸ Denn natürlich kann und muss man sich fragen, wie *weit* oder *breit* Luthers Verzweiflung am Gesetz zu fassen ist. Gilt es sie unter Zuhilfenahme von Begriffen wie »Entzweiung« (Hegel) oder »Entfremdung« (Tillich) vielleicht doch weiter zu fassen? Ist sie zudem in der Tradition (einschließlich Luther) nicht auch bereits selbst stets weiter gefasst gewesen in der Gegenüberstellung des *amor sui* und *amor Dei*?

Stellt man sich diese die gesamte Sündenlehre nach Luther prägende Fragen, ist freilich immer folgendes mitzubedenken: Wer auf die Frage, warum es ohne das Evangelium nicht gehen soll, andere Antworten finden zu können meint als Luther und wer in diesem Zuge Luthers Schuld-, Geschlagenheits- und Verzweiflungsmetaphorik relativieren zu können beansprucht, *ohne* andere Sphären des Unbedingtangegangenseins ausbuchstabieren zu können, der muss sich den Vorwurf gefallen lassen, vage zu bleiben.

Solche Vagheit vermeiden zu wollen, rechtfertigt freilich keine Schuldlehre, von der man nicht überzeugt ist. Aber ebensowenig lässt sich rechtfertigen, dass man diese Vagheit nicht zu vermeiden versucht. Denn dann steht der christliche Gott als solcher auf dem Spiel, weil dann Gottes Offenbarung in Christus selbst vage wird. Genau das will Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium ja gerade herausstellen. Ist dies richtig, hat das zur Konsequenz, dass sich auch die gegenwärtige Debatte um den Sündenbegriff der Frage stellen

²⁷In Klaas Huizing's Ethik heißt es deshalb gleich zu Beginn: »Mustert man die gängigen evangelischen Ethiken, dann entdeckt man ein Füllhorn an Begründungsinstanzen: Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie, Trinitätslehre, Rechtfertigungslehre, Erwählungslehre, Eschatologie. Ich werbe für die bisher weitgehend unbeachtet gebliebene Weisheitslehre.« Vgl. Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, 17. Unter dem Motto »Weisheit statt Heil« vertritt Huizing deshalb auch folgende These: »Ich deute die biblischen Erzählungen als Bildung zur Mündigkeit, die den Ursprung von Gewalt in der Status- und Schamangst ausmacht. Christliche Weisheit erzieht zum Gewaltverzicht durch einen klugen Umgang mit Statusfragen.« Vgl. Huizing, *Sünde* (s. Anm. 22), 17.

²⁸Vgl. hierzu auch Dietrich Korsch's kritische Auseinandersetzung mit der These, dass der Gesetzesbegriff »über den Subjekt-Begriff zu rekonstruieren« sei. Dietrich Korsch, *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium*, Tübingen 1989, 2 ff.

muss, ob christliche Theologie zumindest nicht ohne ein funktionales Äquivalent zu Luthers Geschlagensein durchs Gesetz auskommt, falls der Begriff »Christus« nicht vage oder gleich leer werden soll.

3.2 Die Frage nach der Notwendigkeit einer bestimmten Negation

Wer darüber nachdenkt, welcher Rolle die Zusage der Rechtfertigung des Menschen in Christus in der christlichen Theologie zukommt, muss auch folgende Fragen stellen: Wie ist göttliche Offenbarung als Vermittlungsgeschehen zu denken? Bedarf es notwendig der aufzuhebenden Situation der Verfehlung von etwas Gesolltem? Luther hat hierzu eindeutig Stellung bezogen. Er vertritt die These, dass die Verzweiflung des Menschen am Gesetz unverzichtbar ist, falls das Evangelium nicht nur Fabel oder Schwärmerei, sondern den ganzen Menschen betreffende Heilszusage sein soll. Das Evangelium gewinnt für Luther nur Bedeutung als Antwort auf diese Not, die für Luther, wie für andere vor ihm, in einem Schuldbewusstsein besteht, das in der Anerkennung eines normativen Sollens am eigenen Fehlen verzweifelt.

Ein großer Irrtum wäre es nun, zu glauben, diesem Konzept mit einem bloßen Verweisen auf Barths Verhältnisbestimmung von Evangelium und Gesetz begegnen zu können. Daran sei hier in aller Kürze erinnert: Barth vertritt bekanntlich die These, dass die Erkenntnis der Sünde ohne die Lehre von der Versöhnung unmöglich ist. Diese These hat es natürlich in sich. Denn sie stellt das oben vorgestellte Verständnis des Evangeliums als bestimmter Negation einer *vorausgehenden* Verzweiflung am Gesetz in Frage, indem sie eine solche vorausgehende Verzweiflung am Gesetz *vor* der Zusage des Evangeliums für *unmöglich* erklärt. Ich kann hier nicht ausführlicher diskutieren, inwiefern diese Frage die zentrale Rückfrage Barths an Luthers Programm ist, das Evangelium als bestimmte Negation zu verstehen. Wohl aber möchte ich wenigstens fragen, was sie für Luthers Programm bedeutet.

Von großer Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhang folgender Umstand: Bezogen auf das Endgericht sagt auch Barth in KD II/2, dass der Mensch hier gerade das »Maß« der Gnade Gottes in dem hat, was er uns vergibt und wofür er uns richtet (KD II/2, 828 f.). Keineswegs läuft es bei Barth deshalb aber auf dasselbe hinaus wie bei Luther. Denn für Barth wird die Notwendigkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christus eben ausschließlich durch den »göttlichen Taterweis« erkannt, also daraus, dass de facto der menschengewordene Gott notwendigerweise für alle Menschen am Kreuz gestorben ist. Damit erübrigt sich für Barth der *usus elencticus legis*. Er sagt deshalb ebenfalls in KD II/2 kurzum: »Eben die Vergebung unserer Sünde in Jesus Christus ist Gottes Gericht über uns und allein die Offenbarung der Vergebung ist die Offenbarung unserer Sünde« (KD II/2, 841).

Was bedeutet das für den oben geschlagenen Bogen von Luthers Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium zur aktuellen Debatte um den Sünden-

begriff? Auch Barth eliminiert den Gedanken der bestimmten Negation mitnichten. Auch ihm ist er wichtig. Das macht seine Aussage ja gerade deutlich, dass der Mensch das »Maß« der Gnade Gottes gerade in dem hat, was Gott uns vergibt und wofür er uns richtet (KD II/2, 828 f.).

Im Blick auf die Erkennbarkeit der Sünde denkt Barth jedoch anders als Luther. Auf die hiermit einhergehende Diskussion um Röm 2,14 f. kann ich hier nicht eingehen. Vielmehr geht es meinem kurzen Rekurs auf Barth nur darum, dafür zu argumentieren, dass es gute Gründe dafür gibt, *zwei* Dinge auseinanderzuhalten: Nämlich a) die Diskussion über den systematischen Ort der (Voll-) Erkennbarkeit der Sünde sowie b) die Diskussion über die Frage, ob göttliche Offenbarung als Vermittlungsgeschehen zu denken ist, das eine bestimmte Negation einschließt, in deren Aufhebung nicht nur das Heil des Menschen besteht, sondern Gott sich als Gott offenbart. Auseinanderzuhalten sind diese beiden Fragen deshalb, weil auch Barths Überlegungen zur Erkennbarkeit der Sünde den Gedanken der bestimmten Negation nicht aufgeben.

3.3 Vier Fragen und zwei Schlussthesen

Vor dem Hintergrund des Entwickelten möchte ich mit Blick auf die gegenwärtige Debatte vier Fragen stellen: 1) Kann man innerhalb christlicher Theologie sinnvollerweise den Gedanken aufgeben wollen, dass Christologie als Soteriologie und d.h. als die Negation einer bestimmten Not entfaltet wird? Falls nicht, muss man dann 2) den Begriff der Sünde nicht auch beibehalten als eben genau denjenigen Begriff, unter dem Kandidaten jener Not verhandelt werden, zu der die Christologie als Soteriologie die Arznei und Antwort ist? Oder gibt es 3) noch eine Alternative, die zwar am Gedanken der bestimmten Negation festhält, nicht jedoch am Begriff der Sünde, und wenn ja, worin grenzt sich eine solche Alternative dann 4) vom Begriff der Sünde ab, ohne den Gedanken der bestimmten Negation aufzugeben?

Georg Pfeiderers Programmpapier bezeichnet »Schuld und Sünde« als »unverzichtbare« »Negativfolien« zu »den für die – insbesondere protestantische Theologie – zentralen Konzepten von Rechtfertigung, Versöhnung und Vergebung« (vgl. o. S.9). Dem schließe ich mich an. Denn auch skrupulöse Differenzierungsversuche zwischen den Begriffen Schuld, Sünde und Scham machen den Gedanken der *Negativfolie*, der *bestimmten Negation*, nicht überflüssig.²⁹

²⁹ Das macht auch Notger Slenczka deutlich, wenn er in Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Dietrich Korsch die These vertritt, dass das »Woher« aus dem »der Selbstwiderspruch des Menschen zugunsten des Ja gelöst« werde, »eigentlich des Menschen Gott« sei. Vgl. Notger Slenczka, »Sich schämen« Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse«, in: Cornelia Richter/Bernhard Dressler/Jörg Lauster (Hrsg.), Dogmatik im Diskurs. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014, 241–261, 261.

Als Fazit meiner Überlegungen möchte ich deshalb zwei Thesen formulieren: 1) Auch wenn wir uns darum bemühen, zwischen Schuld, Sünde und Scham zu differenzieren, bleibt stets die Frage aktuell, *inwiefern* der alte Gedanke des anklagenden Gesetzes Gültigkeit behalten muss, falls der Gedanke der bestimmten Negation nicht zugunsten einer christlichen Ethik aufgegeben werden soll, die sich als bloße »Lebensregel« versteht.³⁰ 2) *Christliche* Ethik wiederum, die sich *explizit* nur als Lebensregel verstehen *will*, muss sich dagegen fragen lassen, was sie auf Luthers These antwortet, die besagt, dass es innerhalb christlicher Theologie ohne das Gesetz und die Verzweiflung am Gesetz überhaupt keinen Christus gibt.

³⁰ Vgl. hierzu auch Michael Roth, *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin/New York 2002, 352.

Ulrike Link-Wieczorek

Schuldig gegenüber wem?

Überlegungen zur Logik der Soteriologie¹

1. Einleitung

Eine Freundin hat mir ein Buch ausgeliehen. Einen Roman von Jane Gardam: Ein untadeliger Mann.² Ich möchte in mein Thema einführen, indem ich zunächst eine Passage aus diesem Roman zitiere. Zuvor einige Informationen zum Kontext:

Der Roman handelt vom Leben eines britischen Richters in Hongkong, der als ehrenwert und beliebt, aber im Letzten immer etwas distanziert beschrieben wird, so, als verberge er eine schlimme Erfahrung. Welche das ist, wird den Lesern erst am Schluss offenbart und ich werde aus eben dieser Passage zitieren. Was man wissen muss und was die Leser und Leserinnen auch schon wissen, wenn diese Offenbarungs-Stelle kommt: Der inzwischen alte Richter, Filth, Edward Feathers, Eddy oder Teddy genannt, wurde irgendwann in den 1920er

¹ Für den folgenden Beitrag habe ich Teile eines älteren Aufsatzes verwendet, nämlich: Ulrike Link-Wieczorek, Kann Gott unseren Schuldigern vergeben? Über die Schwierigkeiten der Vergebung, in: Veronika Hoffmann, Ulrike Link-Wieczorek, Christof Mandry (Hrsg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg i. B. 2016, 326–345. Die Gabe-theoretischen Reflexionen aus diesem älteren Aufsatz jedoch werden hier ausgeklammert.

² Jane Gardam, Ein untadeliger Mann (aus dem Englischen von Isabel Bogdan, Originaltitel „Old Filth“), Berlin 2015. Der Roman ist der erste Band einer Trilogie, die denselben Lebensabschnitt durch die Perspektive je anderer beteiligter Personen beschreibt; vgl. zu diesem Band folgende Rezensionen: Lothar Müller, Die Blutspur, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/literatur-aus-england-die-blutspur-1.2897674> (Stand: 22.7.2021); Sigrid Löffler, Wie fein ist die englische Art? Zweifel am Tadellosen. Perfekte Krawatte, präzises Stecktuch und weiße Fingernagelränder garantieren nicht immer eine reine Seele, <https://www.pressreader.com/austria/salzbürger-nachrichten/20151212/282454232934027> (Stand: 22.7.2021); Susanne Mayer, Ttttttttoll! Das neue It-Girl der englischen Literatur heißt Jane Gardam und ist fast neunzig. Ihr Held, ein stotternder alter Richter, ist »Ein untadeliger Mann« in gelben Socken, <https://www.zeit.de/2016/04/ein-untadeliger-mann-jane-gardam> (Stand 22.7.2021).

Jahren als Sohn eines britischen District Offiziers in Malaysia geboren. Bei seiner Geburt starb die Mutter. Im Alter von vier Jahren wurde er – auf Betreiben der Patin und Baptistenmissionarin – nach Wales in eine Pflegefamilie geschickt, um Schul- und Universitätsbildung in England zu absolvieren. Das war, wie ich durch diesen Roman gelernt habe, System in den britischen Kolonial-Familien. Man nannte die dermaßen in eine im mehrfachen Sinn »fremde Heimat« geschickten Kinder »Raj-Waisen«. Der zunächst ausschließlich malaysisch sprechende Edward kam mit drei anderen Pflegekindern in eine kostengünstige walisische Familie bzw. zu einem kinderlosen walisischen Ehepaar. Sie alle – zwischen drei und acht Jahre alt – waren hier mehrere Jahre extremster häuslicher Gewalt durch die Pflegemutter ausgesetzt. Die Leserinnen und Leser ahnen das schon ziemlich früh, aber es wird erst ganz am Schluss genauer beschrieben und zwar bei einem gewünschten Treffen von zwei der inzwischen längst erwachsen gewordenen Kinder (eben jenem Richter Edward und seiner Schwester Babs) mit einem Priester in England. Ich zitiere:

»Es ist ja so«, sagte Filth an seinem Tisch und hatte wieder einen Teil der Autorität, die er vor Gericht gehabt hatte, »ich frage mich, ob mein einsames Leben – ich habe mich eigentlich immer ziemlich allein gefühlt – die Strafe für das war, was ich mit acht Jahren getan habe. Damals habe ich mit Babs und Claire in Wales gelebt, wo eine Mrs Dids uns aufgenommen hatte.«

Babs kratzte sich am Bein, das in einer dicken, grauen Strumpfhose steckte, und sah aus dem Fenster. »Na los, Teddy«, sagte sie. »Spuck's aus.«

Father Tansy saß still da und nickte einmal. Von dem tänzelnden Komiker, der er in seiner Kirche gewesen war, war nichts mehr zu spüren.

Da Filth offensichtlich unfähig war anzufangen, sagte Babs: »Dann erzähle ich es eben.«

Schweigen.

»Sie hat uns wehgetan«, sagte Babs. »Sie hatte diese Art von lächelndem Gesicht, rund und pausbäckig, die erst bei näherer Betrachtung grausam wird. Das hatte niemand bemerkt. Wahrscheinlich war sie noch nicht so, als sie zum ersten Mal Pflegekinder aufnahm. Pa Dids war ein netter, alter Mann, aber er hat nur herumgesessen. Und dann ist er gestorben. Sie hatte keine eigenen Kinder. Als wir drei ankamen, hat sie Kinder schon gehasst, aber sie musste weiter Pflegekinder aufnehmen, weil sie sonst nichts hatten. Sie haben ihr immer weiter Kinder geschickt. Aus dem ganzen Empire. Wenn die Kinder sich beklagt haben ... Die meisten haben das nie getan, sie dachten, das wäre normal. Und sowieso konnten die Kinder sich ja erst beschweren, wenn sie weg waren, anderswo. Und es gab kein Anderswo. Wir wurden alle für vier und fünf Jahre zu ihr geschickt. Das war teilweise länger, als wir überhaupt schon auf der Welt waren. Wer sich beschwerte, wurde für einen Feigling gehalten. Sie hätten mal die Illustrationen in Raj-Kinderbüchern sehen sollten. Bilder von Kindern, die einander in der Schule mit Stöcken schlugen. Das Präfektensystem. Heute würde man das für obszön halten. Sie hat Cumberledge natürlich am meisten gehasst.«

»Er war schon da, als wir kamen«, sagte Filth. »Im Bett. Und hat nicht gesprochen. Er war fett, hat geheult und kam zum Tee nicht runter. ›Was hat denn der Junge?‹, hat Babs gefragt. ›Er hat schon wieder ins Bett gemacht‹, hat Ma Didds gesagt und eine ihrer langen Peitschen quer über den Tisch gelegt. ›Also muss er seine Laken waschen.«

»Ich habe mir mit ihm das Zimmer geteilt«, sagte Filth irgendwann. »Er stank, und ich habe ihn gehasst. Er hat auf dem Boden geschlafen, um das Bett nicht einzunässen, aber dann war sein Schlafanzug natürlich nass. Er hat ihn ausgezogen und sich direkt auf den Boden gelegt, aber dann hat sie ihn noch mal verprügelt, weil er den Schlafanzug ausgezogen hat. Wir mussten dabei zugucken.«

»Wie lange ging das so?«

»Jahre«, sagte Babs. »In der Erinnerung laufen die Jahre zusammen. Es kam uns vor wie das ganze Leben. Wir haben vergessen, dass es etwas anderes gegeben hatte, ein Leben davor.«

»Nicht ganz«, sagte Filth. »Claire – Claire hat sie übrigens nie etwas getan –, Claire war jünger und sehr hübsch, und sie hat sie auf den Schoß genommen und ihr die Haare gekämmt. Bevor Pa Didds ins Krankenhaus kam und starb, war er auch nett zu mir und Babs. Es gab immer wieder schöne Momente.«

»Er mochte dich«, sagte Babs. »Er ist mit dir spazieren gegangen. Mich hat er nie mitgenommen. Ich habe immer sehr laut Kirchenlieder gesungen. Das konnte sie nicht leiden. Sie hat mich geknebelt.«

»Wie die Geschichte ausging, hat Claire eines Tages beschlossen, als wir die Eier aus dem Hühnerhaus geholt haben. Das war unsere Aufgabe. Das mochten wir – das Geflatter und den Aufruhr und den krähenenden Hahn. Es war wieder so ein Tag, an dem Cumberledge ausgepeitscht worden war und im Bett lag und weinte. Es war fast, als würde Ma Didds Cumberledge auf eine schreckliche, grausame Weise lieben, vor allem, nachdem Pa Didds gestorben war. Als würde sie sich selbst hassen. Wenn wir alle im Bett waren, saß sie da, die Arme um den Bauch geschlungen, und schaukelte. Wir haben über die Treppe gelinst und sie gesehen. Als hätte sie ein Baby im Bauch.«

»Sie hat mich im Schrank eingesperrt«, sagte Filth. »Ich habe noch schlimmer gestottert als sowieso schon. Dann hat sie mich angeschrien, ich solle ihr höflich antworten, und wenn ich dann gar nichts mehr herausgebracht habe, hat sie mir das Gesicht gegen die Wand geknallt oder mir auf die Ohren geboxt und mich weiter angeschrien, dass ich ihr antworten soll.«

»Aber das Essen war gut«, sagte Babs. »Riesige Platten mit Essen. Große Eintöpfe und selbstgebackenes Brot. ›Ihr solltet mal sehen, was die alles futtern‹, erzählte sie immer in der Kapelle. ›Fett wie die Schweine.« Sie hat uns vollgestopft. Außer Claire. Claire hat immer die Hälfte übriggelassen und Ma Didds angelächelt wie ein Engel. Sie hat Claire nie bestraft. Claire ist die schlaueste von uns allen.«

»Und dann?«

»An diesem Abend im Hühnerhaus, Cumberledge drinnen und sprachlos, wie immer, sagte Claire, sie war erst sechs: ›Ich finde. Wir sollten sie umbringen.« Wie das geht, wussten wir alle drei. Wir hatten Ayahs gehabt. Und Eddie seine Ada.«

»Ich hatte Ada und das ganze Dorf früher auf dem Dorfplatz beobachtet«, sagte Filth. »Sie haben einen Hahn geopfert und die Trommel geschlagen. Die Beschwörungen gingen stundenlang. Sie haben Sachen verbrannt, die dem gehörten, der sterben sollte. Haare. Einen Knopf. Und Federn von dem Hahn. Und dann ist die Person gestorben.«

»Das haben Sie geglaubt?«

»Oh ja. Es war wahr. So ist es passiert. Immer. Ich wusste, wie man einen Hahn tötet«, sagte Filth. »Ada konnte das. Ich habe ihr immer zugesehen. Aber Ma Didds' Hahn war zu stark für mich, also habe ich ein Huhn gefangen und es getötet. Das ist einfach. Ada hat ihnen dann den Hals umgedreht und sie schnell herumgewirbelt, wieder und wieder, im trockenen Staub. Ich habe das auf dem Boden des Hühnerhauses gemacht. Ma Didds war in der Kapelle. Sonntagabends waren wir immer allein. Ich habe dem Huhn mit dem Brotmesser den Kopf abgeschnitten und ihn mit reingenommen. Claire hat ein paar Haare von Ma Didds aus ihrem Kamm geholt. Wir haben Streichhölzer genommen und die Haare und den Hühnerkopf im Kamin angezündet, und Babs hat gesungen.«

»Ich habe There's a friend for little children gesungen«, sagte Babs. »Above the bright blue sky, und Eddie hat Topfdeckel aneinandergeschlagen. Wir hatten nicht damit gerechnet, dass der Hühnerkopf so stinken und so schlecht brennen würde. Dann hörten wir sie kommen und sind alle nach oben gerannt.«

»Wir hatten vergessen, die Tür zum Hühnerhaus zuzumachen«, sagte Filth, »das war das Erste, was sie sah, und ein oder zwei Hühner auf dem Dach – Sie stürzte brüllend herein, hatte schon einen Stock in der Hand, und dann roch sie die brennenden Federn. Sie schrie ›Cumberledge!‹ und kam die Treppe herauf. Sie musste immer ihren Bauch festhalten, er hing herunter. Ekelhaft. Also kam sie die Treppe hoch, mit einer Hand hielt sie ihren Bauch fest, in der anderen hatte sie den Stock parat. ›Diesmal mache ich dich endgültig fertig, Cumberledge!‹«

»Aber oben«, sagte Babs, als Filth nicht mehr fortfahren konnte, »trat Eddie aus dem Zimmer, das er sich mit Cumberledge teilte. Claire und ich waren auch aus unserem Zimmer gekommen und standen bei ihm. Cumberledge kam nicht unter seinem Bett hervor. Er hat es nicht gesehen. Aber wir haben es gesehen. Wir haben gesehen, wie Eddie ihr Handgelenk festhielt, von der Hand, in der sie den Stock hatte. Er stand über ihr auf der Treppe und war größer als sie. Er stand einfach da und hielt sie über ihrem Kopf am Handgelenk fest. Sie sagte: ›Lass mich los. Ich muss mich um Cumberledge kümmern.‹ Mit der anderen Hand musste sie sich den Bauch halten.«

»Also«, sagte Filth, »habe ich sie so plötzlich losgelassen, dass sie rückwärts die Treppe hinuntergestürzt ist. Und unten reglos liegenblieb. Aber bevor sie still dalag, hörte man ein... Krachen. Wie wenn ein Baum durchbricht.«

»Ich bin losgerannt, um den verbrannten Hühnerkopf wegzuschaffen«, sagte Babs. »Und Eddie hat nach Cumberledge gesehen. Claire hat sich den Mantel angezogen und ist ins Dorf gegangen, um Hilfe zu holen. Sie war aber sehr lange weg, weil es dunkel war und sie sich verlaufen hat. Sie hat die Dunkelheit immer gehasst.

Teddy und ich sind zusammen ins Bett gegangen, um beieinander zu sein. Wir konnten Cumberledge nicht überreden, mit reinzukommen. Am Ende sind Teddy und ich eingeschlafen und erst wieder aufgewacht, als sie kamen, um Ma Didds abzuholen. Sie war gar nicht tot, stellte sich heraus, sondern ist erst am nächsten Tag gestorben. Sie haben noch notoperiert, sie hatte Magenkrebs. Daran ist sie gestorben, haben sie gesagt. Ein paar Tage später wäre sie sowieso gestorben.«

»Was?«, sagte Filth. »Das hat mir nie jemand gesagt.«³

Die Geschichte geht noch weiter, denn es handelt sich ja um ein Gespräch der inzwischen alten Kinder mit einem Priester. Ich werde den Schluss am Ende dieses Beitrages zitieren.

Bis hierher gibt die Geschichte ein eindrückliches Beispiel für die Komplexität der schuldhaften Verstrickungen im Leben, weit über die persönliche Biographie der Kinder hinausgehend. Man kann sie – und so hat das die Autorin wahrscheinlich auch gemeint – als ein Symbol für die gesamte Kolonialzeit nehmen, einschließlich – so jedenfalls im weiteren Verlauf des Lebens der Kinder – der Erfahrungen des zweiten Weltkrieges aus englischer Perspektive. Auch hier läuft der Schatten der Kolonialzeit immer mit. Es ist die Geschichte des Untergangs eines irgendwie auf Sand gebauten Empires, auf den Sand des ganz normalen Lebens von Erdenmenschen mit ihren begrenzten Perspektiven und Möglichkeiten. Die größtenteils in Hongkong gelebte Vernunfthehe der beiden Hauptpersonen Edward und Betty – beide Raj-Waisen – steht für die für beide erfolgreiche Suche nach gegenseitigem Halt.

Ich kann gut verstehen, dass man heute der klassischen christlichen Sündenrhetorik gegenüber skeptisch ist, weil sie allzu oft in eine persönliche Beschuldigungsoffensive mündet, die umso beschämender und entwürdigender ist, je abstrakter und generalisierender sie daherkommt. Dazu werde ich gleich noch mehr sagen. So verstehe ich jedenfalls Klaas Huizings Aufschrei »Schluss mit Sünde«.⁴ Dennoch schreibe ich hier, um davor zu warnen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Kann man die christliche Rede von der Sünde, die ja eigentlich eingebettet zu sein hat in das Credo von der Verheißung eines neuen Lebens durch Gott, nicht auch als eine große Ermutigung sehen? Als eine Ermutigung sich dem unbestechlichen Unheilsrealismus zu stellen, der darin besteht, zunächst einmal klipp und klar zu sagen, dass die Welt so, wie sie ist, nicht – oder: noch nicht – in Ordnung ist? Ohne diese komplexe Rede von der Sünde mitten in der Verheißung wäre die Religion das, was der Vulgärmarxismus ihr vorgeworfen hat: Opium für das unterdrückte leidende Volk, das es einschläfert und zu Duckmäusern gegenüber einem unveränderlichen Schicksal werden lässt. Wer jedoch wirklich von Sünde redet, redet auch von Befreiung von der Sünde und in dieser Perspektive vom genauen Hinsehen auf das, was nicht in

³ Gardam, Ein untadeliger Mann (s. Anm. 2), 326–331.

⁴ Klaas Huizing, Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen, Hamburg 2017.

Ordnung ist. Ich plädiere hiermit auch für einen Sündenbegriff, der sich nicht nur auf psychische Zustände des »Inneren« bezieht und der – das wird mein Thema sein – nicht in der Verengung auf die Gott-Mensch-Beziehung allein zu erfassen ist.

Mein Beitrag hat vier Abschnitte: Als abendländisches Grundmuster der Soteriologie werde ich kurz auf Anselm von Canterbury eingehen (1), der als Paradigma für die Kondensation auf die Gott-Mensch-Beziehung steht. Was bedeutet das für unser Verständnis von Schuld-Vergebung? Diese Frage soll von einer gegenwärtigen Diskussion in der Praktischen Theologie her aufgerollt werden (2). Und weil hier der Sündenbegriff im Rahmen des christlichen Unheilsrealismus gewürdigt werden soll, geht es im dritten Abschnitt um die philosophische Diskussion über das »Unvergebbare« (3). Der vierte und letzte Abschnitt versucht theologische Lösungsangebote zu bieten (4).

2. Sünde im Gott-Mensch-Dual: Anselm von Canterbury

Als ein – sowohl in der evangelischen wie in der neueren katholischen Theologie – inzwischen ziemlich verhasstes Paradebeispiel für eine Soteriologie, in der sich alles Wesentliche im Dual Gott und Mensch abspielt, können wir an die Satisfaktionstheorie von Anselm von Canterbury denken.⁵ Das Erlösungswerk Christi wird hier notwendig, weil Gott durch die Sünde der Menschen – aller Menschen – in seiner Ehre verletzt worden ist. Wenn dann durch Christi Tod die Ehre wiederhergestellt worden sei, so steht der Heilserwartung der Menschen nichts mehr im Wege. Interessanterweise hat die protestantische Lehrtradition sehr lange an diesem Modell nicht gerüttelt, obwohl es als Satisfaktions-theorie so klingt, als sei Gottes Vergebung nicht bedingungslos, wie es doch die Rechtfertigungslehre in evangelischer Sicht betont.⁶ Die Logik des Modells ermöglicht ja auch immerhin, dass die Sünde und die mit ihr verbundene Verletzungsdynamik ernst genommen wird, so dass die Gnade immerhin keine »billige Gnade« ist, um das berühmte Schlagwort aus Bonhoeffers Nachfolge zu zitieren.⁷ Wenn wir heute dem Modell kritisch gegenüberstehen, so vielleicht nicht deswegen. Vielmehr erwächst Kritik aus dem Eindruck des Gottesbildes,

⁵ Vgl. zum Folgenden ausführlicher meinen Beitrag: Ulrike Link-Wieczorek, Wiedergutmachung statt Strafe: Zur versöhnungsethischen Aktualität der Satisfaktionslehre, in: Identität nach dem Konflikt. Zur Rolle von Erinnerung und Stereotypen in Versöhnungsprozessen, in: KZG 26 (2013) 1, 139–155.

⁶ Vgl. dazu Georg Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zur »Cur Deus homo« von Anselm von Canterbury (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Bd. 38), Münster 1993, 17–33.

⁷ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, hrsg. von Martin Kuske und Ilse Tödt, (DBW 4), München 1989, 29–43.

das mit dem Modell verbunden zu sein scheint: das Bild eines rächenden und insofern doch irgendwie gnadenlosen Gottes. Woher kommt der Eindruck der Gnadenlosigkeit? Von der theologischen Intention her will Anselm ja genau das Gegenteil sagen. Mein Eindruck ist, dass das verzerrte Gottesbild dadurch zustande kommt, dass das Modell die unendliche Asymmetrie von Gott und Mensch assoziieren lässt und darin den übermächtigen Gott, wie er den schwächlich fehlbaren Menschen grundsätzlich und prinzipiell beschuldigt. Die christologische Feinarbeit, mit der Anselm genau diesen Eindruck zu verhindern sucht, ist den nach-aufklärerischen westlichen Gläubigen und TheologInnen intellektuell und emotional nicht mehr zugänglich. Es bleibt das – wahrscheinlich auch religionspsychologisch gefütterte – Bild vom übermächtigen Gott und dem von ihm erbarmungslos beschuldigten Menschen.

Die protestantische Rechtfertigungslehre ändert dieses Bild ja zunächst gar nicht. Sie setzt allerdings anstelle der Beschuldigung die Vergebung. Man könnte sagen: Sie lässt Anselms Gott ohne Ehrverletzung huldvoll vergeben. Bedingungslos, als »freie Gabe«.⁸

In beiden Konstellationen steckt jedoch ein Problem. In der bi-polaren Konzentration auf das Verhältnis von Gott und Mensch(heit) ist von der tatsächlichen Schuld oder der tatsächlich durch die Sünde hervorgerufenen Verletzung eigentlich gar nicht mehr die Rede. Sie wird nebulös in ihrer Abstraktheit. Gott erscheint entweder selbst als das Opfer der Sünde, so dass es andere Beschädigte gar nicht zu geben scheint und die Opfer von Gewalt zum Beispiel völlig aus dem Blickfeld geraten. Oder sie stehen im »Windschatten« von Gottes genereller bedingungsloser Vergebung, werden also als Opfer, die eigentlich in ihrem konkreten Fall über Vergebung oder Nicht-Vergabung entscheiden können müssten, gar nicht mehr bedacht. Wenn Rechtfertigung des Sünders identisch ist mit Gottes Vergebungsaktivität, dann vergibt Gott über die Köpfe der Betroffenen, der Opfer, hinweg. In der feministischen Theologie wird schon lange beklagt, dass die christliche Schuld-Rhetorik ausschließlich Täter-orientiert sei und keinen Raum lasse für das Leiden der Opfer.⁹ Im systematisch-theologischen Diskurs hat Heike Springhart dieses Problem zuletzt sehr klug unter die Lupe genommen.¹⁰ Darauf komme ich weiter unten noch einmal zurück.

⁸ Vgl. zum Beispiel Hans Christoph Askani, Rechtfertigung und Gabe, in: ÖR 60, 2011, Heft 2, 139–154.

⁹ In Auseinandersetzung mit dieser Tendenz vgl. Magdalene L. Frettlöh, Der auferweckte Gekreuzigte und die Überlebenden sexueller Gewalt. Kreuzestheologie genderspezifisch wahr genommen, in: Rudolf Weth (Hrsg.): Das Kreuz Jesu. Gewalt, Opfer, Sühne, (Tagungsband der Gesellschaft für Evangelische Theologie), Neukirchen-Vluyn 2001, 77–104.

¹⁰ Heike Springhart, »... wie auch wir vergeben unseren Schuldigern...«? Zu einer theologischen Lehre von der Vergebung, in: EvTh 76 (2016) 2, 111–121.

3. Schuld und Vergebung in der Praktischen Theologie

Jetzt möchte ich erst einmal auf Beobachtungen aus der der Praktischen Theologie eingehen. Frank M. Lütze hat die Auswirkungen dieser Rhetorik im Gottesdienst beklagt:¹¹ Die protestantische Tradition hat zwar die Ohrenbeichte abgeschafft, aber jeder Gottesdienst enthält liturgische Thematisierungen von Schuld und Vergebung, die in einen Vergebungszuspruch, klassisch: Absolution, mündet. Lütze beklagt nun, dass sowohl Schuld-»Bekenntnis« als auch Vergebungszuspruch höchst allgemein und generalisierend formuliert werden, so dass sie die tatsächlichen Schuld- und Vergebungsverhältnisse geradezu zu vernebeln drohen. Lütze bringt Beispiele aus den 50er Jahren – »Wie oft haben wir unsere eigene Ehre gesucht, wenn wir unseren Brüdern helfen wollten« – und aus der jüngeren Gegenwart, in der immerhin in der Regel deutlicher zwischenmenschliche Schuld thematisiert und Gott bekannt wird, wie z. B.:

»Gott, du hast uns in der Taufe deinen Geist verheißen [...], den Geist des Friedens und der Versöhnung. Er will uns leiten in unserem Denken und Tun. Wir aber müssen bekennen: Wir sind abgestumpft durch Nachrichten vom Krieg, Terror und Gewalt. Wir haben uns daran gewöhnt, dass Menschen gefoltert, vergewaltigt und getötet werden. Selten schreien wir für sie nach Frieden und Gerechtigkeit. Oft sind wir selbst Ursache von Unfrieden. Wir haben wenig Geduld mit anderen. Wir beharren auf unserem Recht. [...] Dir bekennen wir unsere Schuld.«¹²

Zu beobachten ist also durchaus, dass in jüngeren Bekenntnissen die zwischenmenschliche Schuld deutlicher thematisiert und vor Gott getragen wird. Lütze zweifelt aber, dass das den gewünschten Effekt hat, nämlich den der Konkretisierung des Schuldbekenntnisses und der Möglichkeit für die Gottesdienstbesucher und -besucherinnen, sich mit dem Gesprochenen zu identifizieren. Im Gegenteil, er befürchtet, dass der Schuss nach hinten losgehen könnte, weil nicht sicher sei,

¹¹ Frank M. Lütze, Im Angesicht der Schuld. Liturgische Wege zur Entwicklung von Schuldfähigkeit, in: Alexander Deeg, Irene Mildenerger, Wolfgang Ratzmann (Hrsg.): Angewiesen auf Gottes Gnade. Schuld und Vergebung im Gottesdienst, Leipzig 2012, 59–76.

¹² Christian Schaad, Gottesdienst als Gestaltungsaufgabe. Einführung in den Entwurf der neuen Kirchenagende I, Einführungsreferat, 18. November 2004 vor der Landessynode der Evangelischen Kirche der Pfalz, hrsg. von Evangelische Kirche der Pfalz, Speyer 2004, 68 f.; Zitat und Beleg nach Lütze, Schuld (s. Anm. 11), 65.

»[o]b sich die Gemeindeglieder einen solchen Text wirklich aneignen als *ihr* Schuldbekennnis oder ihn eher als Anklage hören – der Verdacht einer pädagogischen Instrumentalisierung der Beichte scheint mir [...] nicht von der Hand zu weisen.«¹³

Dennoch akzeptiert Lütze die Intention und den ›guten Willen‹ dieser Texte, in denen immerhin

»zwischenmenschliche Schuld nicht länger in ihrer religiösen Deutung als Verstoß gegen Gottes Gebot subsumiert [wird], sondern als eigenständige Schuld dimension zur Sprache kommt und damit einer problematischen Verzerrung im Verhältnis von Ethos und Religion gewehrt wird.«¹⁴

Lütze würdigt also, dass die neueren liturgischen Texte Anselms Dual aufzufalten versuchen und die zwischenmenschliche Dimension mit in die Schuld-Rhetorik einbeziehen. Anselm von Canterbury hatte die Schuld der Menschen in der Verletzung der Ehre Gottes zusammengefasst (das nennt Lütze ›religiöse Deutung als Verstoß gegen Gottes Gebot‹) und dabei die tatsächlich schuldhaft verletzten Opfer unsichtbar gemacht. Dass sie verborgen sind in der Ehre Gottes, weil Gott sozusagen stellvertretend für die Opfer in seiner Ehre verletzt ist, das wird nicht deutlich. Der Dual des Modells muss ja eigentlich aufgeklappt verstanden werden, so dass Gott, wenn wir mal in der juristischen Terminologie bleiben, gleichzeitig als Richter, Staatsanwalt und Verteidiger zu verstehen ist, als Fürsprecher der Täter und der Opfer. Die Thematisierung der Schuld vor Gott müsste den Effekt einer Wahrheitskommission haben und somit multiperspektivisch sein. Dann könnte die Schuld als zwischenmenschliche Schuld als eine Schuld ersten Grades bekannt und die Schuld vor Gott, die Verletzung seines Schöpfungswillens, die Gestalt in der konkreten Schuld findet, als eine Art von Schuld zweiten Grades differenziert werden. Oder andersherum. Auf jeden Fall ist Schuld *contra Deum* nicht identisch mit der Schuld *contra hominem*. Wie aber geht das liturgisch?

Liturgisch wird es nämlich zunächst einmal richtig problematisch, um weiter Lütze zu folgen, wenn auf das allgemeine liturgische Schuldbekennnis *coram Deo* die Vergebungszusage Gottes erfolgt. Waren schon im Schuldbekennnis *coram Deo* die konkreten Opfer verborgen und konnten es eigentlich kaum mitsprechen, so werden sie jetzt in der Vergebungszusage Gottes geradezu vollständig überrannt. Denn zwischenmenschlich gilt: Vergeben kann eigentlich nur das Opfer selbst und das auch nur, wenn es frei ist, auch *nicht* zu vergeben. Lütze kommt somit zu der These:

¹³ Ebd.

¹⁴ A. a. O., 65 f.

»Die entscheidende Frage ist allerdings, wieweit eine *coram Deo* ausgesprochene, aber *contra hominem* begangene Schuld durch eine liturgische Absolution vergeben werden kann und darf.«¹⁵

Das hier geschilderte Problem kann man auch im philosophischen Diskurs wiederentdecken. Dafür sei mit einer kurzen Skizze an die Thematisierung des »Unvergebbar« erinnert.

4. Vom Unvergebbar in der philosophischen Diskussion

Wenn in der jüngeren Theologie über die Schwierigkeiten der Vergebung nachgedacht wird, so wird gern an die Differenzierung von Verzeihen des alltäglichen und allzu menschlichen »Versehens« und dem Unverzeihlichen schwerwiegender Untaten gedacht. Es ist diese Rede vom Unverzeihlichen, die vor allem in der philosophischen Diskussion reflektiert wird, die unsere theologischen Liturgien in besonderer Weise herausfordern.

Von Hannah Arendt kam bekanntlich der Vorschlag, zwischen Vergeben und Verzeihen zu unterscheiden und das Verzeihen für die leichteren Loslösungen von Verfehlungen im Alltag zu reservieren.¹⁶ Verzeihen realisiert sich in einer Haltung der Nachsicht. Sie ist nicht nachtragend und lebt aus der Einsicht in die generelle Fehlbarkeit und Verstrickung des Menschen.¹⁷ Die Bezeichnung ‚Vergebung‘ bleibt für schwerere Fälle. So sehr für schwerere Fälle, dass sie eigentlich für unmöglich gehalten wird. Schon Hannah Arendt bezieht die Rede von Vergebung auf das eigentlich »Unvergebbar«. Das zwischenmenschliche Grundmuster zeigt Vergebung als ein Geschehen zwischen Täter und Opfer. Ja, es bindet sie sogar an das Opfer selbst, das allein das Subjekt der Vergebung sein kann. Bei schweren Vergehen – Hannah Arendt denkt hier an die Shoah – stößt sie aber dann sozusagen an ihre strukturellen Grenzen: Dem Opfer könnte die Vergebung als Loslösung der Täter von ihrer Tat gar nicht zugemutet werden. Oder dem Täter ist eine Einsicht in die Verwundung durch seine Tat oder seine Beteiligung an der Verwundung gar nicht möglich. (Das wäre ein

¹⁵ A. a. O., 66.

¹⁶ Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1967 (aus dem Englischen von ders., *The Human Condition*, Chicago 1958), 235 ff.; dies., *Freiheit und Politik*, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2000, 201–226; s. dazu Frettlöh, *Der auferweckte* (s. Anm. 9), 191–199.

¹⁷ Zur Nachsicht vgl. Kodalle, *Verzeihung denken*, 237–265.

großer Unterschied zur Situation des Verzeihens.) Und wenn man genau hinschaut, ist Vergebung zwischenmenschlich auch nicht einfach zweipolig als Geschehen zwischen Täter und Opfer zu denken. Vielmehr betrifft sie Menschen synchron in einem Netzwerk von Verstrickungen und diachron in Wirkungen »bis ins dritte und vierte Glied« sowohl auf der Täter- wie auf der Opferseite. Schwierigkeiten der Vergebung haben je konkret unterschiedliche Schwierigkeitselemente und die schwierigste Konstellation ist vielleicht die, dass Opfer durchaus nicht generell empirisch »erlöst« sind, wenn sie vergeben. Das Recht der Opfer auf Nicht-Vergeben wird in der Psychologie und Philosophie der Gegenwart immer wieder herausgestellt.¹⁸

Und doch ist damit noch nicht alles gesagt. Mit Erstaunen können wir den Verfechter der bedingungslosen Vergebung als »freie Gabe«, Jaques Derrida, im Jahr 2000 in einem Interview Skepsis zu dieser seiner eigenen These äußern hören. Auch Derrida hält Vergebung eigentlich für eine Unmöglichkeit, jedenfalls wenn man sie als eine freie, bedingungslose Tat – »Gabe« – verstehen möchte. Und gäbe es eine solche Vergebung – und nur so kann Vergebung nach Derrida eigentlich nur sein –, so gäbe es auch eigentlich nichts Unvergebbares. In dem Interview aber ringt Derrida mit dieser Einsicht und fürchtet, dass das Ideal einer bedingungslosen Vergebung eine Abstraktion der konkret sich vollziehenden Vergebung und ihrer Entfaltung im zwischenmenschlichen Versöhnungsprozess bedeuten könnte. Es geht ihm also um genau das Problem, das oben am Beispiel der Liturgie aufgezeigt worden ist. Das heftige Plädoyer für die reine, bedingungslose Vergebung ist auch hier spürbar, aber sie bekommt ausdrücklich einen Kompagnon beigegeben, nämlich »die Ordnung der Bedingung«, die »historische Ökologie« eines jeden konkreten Kontextes von Vergabungs-geschehen.¹⁹ Das Verhältnis dieser beiden Dimensionen wird in einer Spannung beschrieben, die an die Zwei-Naturen-Lehre erinnert: sie seien »*unversöhnlich, aber unzertrennlich*«. ²⁰ Es ist Derridas Grundvertrauen in die Wirklichkeit zuzuschreiben, dass die Paradoxie der notwendigen Bedingungslosigkeit von Vergebung nicht ins Erfahrungschaos führt. Und dann gibt es auch Vergebung des sogar Unverzeihlichen. Sie ist zwar ein »Wahnsinn«, wie er sagt. Vielleicht kann man sagen: ein Wunder, auf das mit Risiko-Freude gesetzt und das mit allem Mut zum Sein erwartet werden kann. Sie ist ein Wahnsinn, der dennoch »ankommen« will und darum in eine Ökonomie der Versöhnung übergehen muss. Die paradoxe Spannung hält Derrida für erfahrbar. In ihr leuchtet die bedingungslose Vergebung in einer geradezu prophetischen Funktion auf und warnt

¹⁸ Vgl. dazu auch John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*. London/New York 2003. 51; ebenso ders., *Forgiveness and Incarnation*, in: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Seanlon (Hrsg.): *Questioning God*. Bloomington 2001, 92–128, 99.

¹⁹ Vgl. Jaques Derrida/Michel Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*. Jaques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka, in: *Lettre International* 48, 2000, 10–18, 14.

²⁰ Ebd.

vor jeglicher Festschreibung von Strukturen des Vergebungsprozesses. Je nach Situation und Konstellation müssen sie neu ausgehandelt werden – stets auf der Hut vor Missbrauch durch Machtdynamiken oder oberflächlicher Gleichgültigkeit.

5. Theologische Lösungsangebote

Auch in der Theologie wird über dieses Problem nachgedacht. Die Verweiszusammenhänge sind vornehmlich biblische: Zuallererst wäre da die fünfte Vaterunserbitte »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern«; da wäre das Gleichnis vom großen Weltgericht im Matthäusevangelium, in dem der ganz und gar »säkulare«, humanistische Einsatz für den bedürftigen Nächsten von Christus als Gottesdienst interpretiert wird; und da wäre grundsätzlich in der christlichen Sozialethik die Frage, wie die Verheißung Gottes auf die Errichtung des Reiches Gottes und eine ethische Entsprechung der Menschen zusammen gedacht werden können. Für unsere spezifische Frage wäre das: Können wir eine Entsprechung denken, in der die zwischenmenschliche Vergebung der göttlichen zugeordnet wird?

Heike Springhart hat in dem zu Anfang erwähnten Beitrag auf ein Konzept der jüngeren katholischen Theologie hingewiesen, in dem das unbarmherzige Gottesbild der »Vulgär-Anselm-Rezeption« verändert wird in ein starkes responsives Modell der Gott-Mensch-Beziehung. Steil zusammengefasst lautet der Vorschlag von Dirk Ansorge: Gott macht sich der fünften Vaterunserbitte gemäß in seiner Vergebungswirkung von der zwischenmenschlichen Vergebung abhängig. Er vergibt nicht über den Kopf der Opfer hinweg. Seine Vergebung kommt nur dann an, wenn es zwischenmenschlich zu Vergebung kommt.

So verständlich und nachvollziehbar die Verschiebung im Gottesbild hier ist, so mulmig freilich darf einem werden angesichts des Vorschlags, dass das Gott-Mensch-Abhängigkeitsverhältnis nun auf den Kopf gestellt zu werden droht. Das macht auch Heike Springhart unmissverständlich klar, wenn sie fragt, ob nicht in diesem Vorschlag die menschliche Vergebung absolut überfordert werde. Sie fragt das unter Hinweis auf die Erfahrung des Unvergebaren: »Ist es überhaupt vorstellbar, dass Opfer von physischen und psychischen Gewalttaten den Tätern vergeben können? Wird da von den Opfer nicht mehr gefordert als von den Tätern?«²¹ Der Zwang zur Vergebung wäre hier noch nicht einmal ein moralischer, sondern ein theologischer.

Die Argumentation mit dem Unvergebaren und der zu vermeidenden Nötigung der Opfer zur Vergebung kann aber auch nur als die Spitze des Eisberges der Erwartung an menschliche Vergebungsfähigkeit schlechthin verstanden

²¹ Springhart, vergeben (s. Anm. 10), 116.

werden. Denn: Wäre menschliche Vergebung nicht auch überfordert in der Einschätzung ihrer Güte, ihrer Reinheit, ihrer Wahrheit? Liegt nicht in der traditionellen protestantischen Skepsis gegenüber behaupteter oder zumindest erhoffter Uneigennützigkeit menschlicher Werke durchaus eine empirische Berechtigung? Was ich meine: Ist nicht zwischenmenschliche Vergebung auch dann, wenn es die Beteiligten nicht mit dem Unvergebbaren zu tun haben, sondern Vergebung geschehen lassen wollen, ist nicht Vergebung auch dann immer noch umfängen von einer ihr anhaftenden Ambivalenz? Sind nicht Bitte um Vergebung ebenso wie die Gewährung von Vergebung in der Gebrochenheit des Lebens immer darauf angewiesen, vom Empfänger / von der Empfängerin auf ihren Sinn hin ergänzt zu werden, weil sich über die ungetrübte Aufrichtigkeit sowohl der Bitte als auch ihrer Gewährung kein Mensch sicher sein kann? Eberhard Jüngel hat vielleicht darum die Lüge für das Hauptcharakteristikum der Sünde gehalten, und somit würde in theologischer Sicht die Sünde auch die Vergebungsfähigkeit des Menschen beeinflussen.²²

Für die zwischenmenschliche Vergebung heißt das: Sie kann beeinflusst sein von Kalkülen des (Über)Lebens, von Selbsttäuschung oder vieldimensionalen Fehleinschätzungen und bleibt somit auf allen Seiten der Beteiligten ein Risiko.²³ Der Philosoph Jeffrie G. Murphy warnt daher vor einer Überbewertung der Möglichkeiten von Vergebung und betont auch in der philosophischen Diskussion ihre Begrenztheit.²⁴ Zum Risiko, sich auf die Ambivalenz einzulassen, kommt im Vergabungsgeschehen noch hinzu, dass es sich um einen schmerzhaften Prozess handelt. Denn weder ist die Bitte um Vergebung oder auch ihr Empfangen in der Regel ein Leichtes für den Täter / die Täterin, noch ist ihre Gewährung leicht für das Opfer. Beide müssen sich in Angst um den Verlust

²² Vgl. Hans-Christoph Askani, Art. Vergebung der Sünden IV Systematisch-theologisch, in: TRE 34, 678–686, 680 mit Verweis auf Eberhard Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, ³1999, 90.

²³ Zur von Dietrich Bonhoeffer gebrauchten Wendung »Ambivalenz des Lebens« s. Friederike Barth, Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers »Ethik« und ihr philosophischer Hintergrund, Tübingen 2011, 180 ff.

²⁴ Jeffrie G. Murphy, Getting Even. Forgiveness and its Limits, Oxford 2003.

ihrer Würde ihrer Schuld bzw. ihrer outenden Entblößung und einer entsprechenden Form von Scham stellen.²⁵ Hans-Christoph Askani spricht von erneut zu erfahrendem Schmerz der ursprünglichen Verletzung.²⁶

Kurzum: Davon kann Gott nicht abhängig gedacht werden und somit trifft der Vorschlag Ansorges das *ceterum censeo* des lutherischen *simul iustus et peccator*, an das Heike Springhart hier zu Recht erinnert. Das aber müsste heißen: Wenn der Mensch überhaupt vergibt, dann in der Gebrochenheit seiner Vergebungsfähigkeit und innerhalb des Risikos seines Gelingens, als von Gott angenommener und doch (noch) von Sünde umfangener.

Wir landen also bei einem ähnlichen Paradox wie Derrida mit seiner möglichen Unmöglichkeit der Vergebung. Und auch er bleibt ja, wie oben gesehen, nicht da stehen bei der Unmöglichkeit, sondern baut die Unmöglichkeit zu einer paradoxen möglichen Unmöglichkeit wieder auf, die er sich nicht scheut, mit Begriffen wie dem Messianischen oder einem Wunder in Verbindung zu bringen. Ich denke, dass wir Derridas phänomenologische Kontemplation eigentlich ganz hilfreich als Beleuchtung der lutherischen Rechtfertigungslehre verwenden können: Sie ist ja mit ihrer Spannung aus gerechtfertigt durch Gottes Gnade allein und doch bleibender Sündhaftigkeit in ähnlicher Weise darauf bedacht, Gottes Wirken inmitten eines Realismus der Gebrochenheit der Schöpfung ins Auge zu fassen. Darauf würde ich nicht verzichten wollen. Und das müssen wir auch nicht. Denn leichter noch als Derrida können wir in der Theologie eschatologisch vom »Wunder« der noch zu erwartenden Erfüllung sprechen, die – das meinen wir ja mit Eschatologie – in die Gebrochenheit der Gegenwart hineinragt. Ich denke, dass die bonhoeffersche Unterscheidung vom Letzten und Vorletzten eine sinnvolle Unterscheidung ist, weil Bonhoeffer in Auseinandersetzung mit der falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre der Deutschen Christen betont, dass das Letzte schon in das Vorletzte hineinwirkend gedacht werden

²⁵ Der Schamforscher Stephan Marks schreibt dazu: »Erlebt eine Person ein überwältigendes ›Zuviele‹ an Schamgefühlen, dann können sich die konstruktiven Entwicklungsimpulse der Scham nicht entfalten. In diesem Fall wird das Ich von Schamaffekten überwältigt und gerät in einen Zustand existenzieller Angst. Dadurch werden andere, primitivere Gehirnregionen aktiviert; die höheren Gehirnfunktionen werden durch das sogenannte ›Reptilienhirn‹ in den Hintergrund gedrängt. Das ganze Verhalten ist nur noch darauf reduziert, von der Angstquelle – der Scham-auslösenden Person oder Situation – wegzukommen: durch Angreifen, Verteidigen oder Verstecken (der Wunsch, ›im Boden zu versinken‹).«, vgl. Stephan Marks: Scham – Hüterin der Menschenwürde, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hrsg.): *Verstrickt in Schuld – gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung*, Neukirchen-Vluyn 2015, 33–42; vgl. auch ders., *Scham – eine tabuisierte Emotion*, Ostfildern 2009.

²⁶ Askani, *Vergebung der Sünden*, 683 unter Verweis auf Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Bd. II. Zweiter Teil, *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen 1979, 198.

müsse.²⁷ Heike Springhart setzt die beiden Aspekte auf eine zeitliche Schiene, wenn sie das Vorletzte auf das Letzte des Jüngsten Gerichts und der hier aufgerichtet werdenden Gerechtigkeit der neuen Schöpfung zulaufen lässt. Damit wäre auch die Gebrochenheit zwischenmenschlicher Vergebung in einen zeitlichen Prozess gedehnt, wodurch vor allem den Opfern buchstäblich Zeit gegeben wird, nicht zu vergeben, wiewohl auch dies bereits umfassen gedacht wird vom Letzten der aufrichtenden Gerechtigkeit Gottes. Bezüglich der Täter wird in diesem Zusammenhang immer wieder auch auf Bonhoeffers Bild von der Vernarbung der Schuld zurückgegriffen, mit dem er sagen will, dass im Vorletzten aus dem Letzten zu leben auch bedeuten kann, mit der bleibenden Schuld leben zu können.²⁸ Christian Link verschränkt auf diese Weise sogar die zwischenmenschliche Bemühung um Wiedergutmachung in diesen eschatologischen Vergebungsprozess, etwa um die zwischenmenschliche Bearbeitung der bleibenden Schuld in historischen Konflikten auch theologisch ernst zu nehmen. Sie ist nicht Bedingung und nicht hinreichend, aber doch ein unzureichender Versuch der Versöhnung.²⁹ Das alles ist die mögliche Unmöglichkeit der Vergebung.

Das Konzept der eschatologischen Verflechtung von Gottes Letztem und menschlichem Vorletzten erlaubt es, Gottes Vergebung und menschliche Vergebung zu differenzieren und doch nicht zu trennen. Das soteriologische bi-polare Modell Anselms wäre so aufgefaltet multidimensional bis in das Jüngste Gericht hinein, das so mit allem theologischen Recht seinen absoluten Schrecken verliert. Aber es bleibt in ihm die Asymmetrie von Gott und Mensch erhalten, die sich in der theologischen Konzeptbildung in unterschiedlicher Weise zeigt. Vor allem findet sie im chronologischen Bild von der bereits durch Christus vollbrachten Erlösung und Vergebung Gottes Gestalt, was nichts anderes darstellt als das Credo, dass mitten im Vorletzten fest mit der Wirksamkeit von Gottes Letztem zu rechnen ist. Heike Springhart sagt das so: »Auf der Basis dieser Unterscheidung [sc. von Gottes Vergebung und zwischenmenschlicher Vergebung] ist es zentral, die geschehene Versöhnung zwischen Mensch und Gott *nicht nur* im Sinne eines deklaratorischen Ein-für-all-Mal zu verstehen. Vielmehr ist *von*

²⁷ Vgl. dazu Ralf K. Wüstenberg, Die politische Dimension der Versöhnung. Eine theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland, Gütersloh 2004, 497 ff.

²⁸ Dietrich Bonhoeffer, Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung, in: ders., Ethik, hrsg. von Ilse Tödt, (DBW 6), München 1992, 125–136, 134 f.; vgl. dazu auch Christian Link, »... wie auch wir vergeben unsern Schuldigern«. Anmerkungen zur religiösen und politischen Semantik der »Wiedergutmachung«, in: Hanns-Peter Großhans u. a. (Hrsg.): Schuld und Vergebung. Festschrift für Michael Beintker zum 70. Geburtstag, Tübingen 2017, 275–287, 285–286.

²⁹ Link, Schuldigern (s. Anm. 28), 285–286.

dort her auch ein geschichtlicher Erwartungs- und Verheißungshorizont eröffnet, in dessen Licht sich konkrete Lebens- und Schuldgeschichten ereignen.«³⁰ »Von dort her« läuft der Prozess, so die zeitliche Gestalt der Asymmetrie von Gott und Mensch. Der praktische Theologe Frank Lütze schlägt übrigens einen Metaphernwechsel vor, um das zu verdeutlichen. Vergebung Gottes solle weniger als ein – ich ergänze: punktuelles – Lossprechen verstanden werden, sondern eher wie eine tatsächlich »positive« Gabe in Form eines *Versprechens* Gottes, die Schuldigen weiter zu begleiten, dabei wirksam zu helfen, die Schuld mit zu tragen und mit ihr auch die noch offenen zwischenmenschlichen Vergebungsprozesse.³¹ Gottes Vergebung ist sein Versprechen heilsamer Begleitung. Bei Lütze wird somit von Gottes Vergebung und der Vergebung der Menschen allenfalls äquivok gesprochen. Entgegen der klassischen, punktuell wirkenden Vergebungszusage im Gottesdienst können auf diese Weise sowohl die Prozesshaftigkeit von Vergebung als auch die Realität von offener Schuld, die (noch) nicht vergeben ist, ins Auge gefasst werden.

Zum Abschluss möchte ich noch mein Versprechen halten und zeigen wie Jane Gardam, die zu Anfang zitierte Geschichte theologisch weiterführt: Auch sie lässt das Bekenntnis des Protagonisten Edward, der ja Opfer und Täter zugleich ist, nicht in ein kirchlich initiiertes Vergebungsritual einmünden. Gott wird gerade nicht um Vergebung gebeten. Jedenfalls nicht ausdrücklich. Vielleicht aber doch implizit?

»Sie alle drei saßen schweigend in dem teuren, heilsamen Hotel im englischen Spätherbst.

»Und Sie möchten, dass ich Ihnen die Absolution erteile?«, fragte Father Tansy.

»Sie bereuen?«

Eddie Feathers, Old Filth, der Richter, Fevvers, eine Autorität des Inner Temple, Teddy – Stützpfiler der Gerechtigkeit, Richter im Namen der Wahrheit – sagte zunächst nichts. »Nichts«, sagte er schließlich. »Das tue ich nicht. Ich kann nicht.«

»Nein, ich auch nicht«, sagte Babs. »Und Claire auch nicht, das weiß ich.«

[...]

»Ich wollte mein Bedauern ausdrücken«, sagte Filth. »Mein Mitleid mit ihr. Mit Ma Didds. Ich habe Hunderte von Fällen verhandelt, die teilweise sehr viel boshafter waren als das. An manche kann ich bis heute nicht mal denken, weil ich es nicht ertrage. Ich meine nicht, dass ich meine Urteile nicht ertrage – da muss man ein dickes Fell haben –, sondern ich ertrage die Grausamkeit im Herzen dieser schlechten Welt nicht. Die Rachegefühle, die sogar Kinder haben. Es ist alles da und wartet, gebraucht zu werden. Ohne Liebe. Cumberledge hat Gnade. Das ist alles, was ich sagen kann. Wir hatten sie nicht.«

³⁰ Springhart, vergeben (s. Anm. 10), 119.

³¹ Lütze, Im Angesicht, 72–75.

Sie blieben sitzen.

Der Hund streckte sich und gähnte, sprang vom Bett und legte Babs den Kopf auf den Schoß.

»Lassen Sie uns das allgemeine Schuldbekennntnis beten«, sagte Tansy. »Gemeinsam.«

Das taten sie, und Filth erinnerte sich, wie sie ihm die Worte eingebläut hatte.

Dann sagte Tansy: »Lasset uns beten. Barmherziger Gott, sieh auf diese deine Kinder. Heile sie und halte sie in deinen ewigen Armen.«³²

³² Gardam, Ein untadeliger Mann (s. Anm. 2), 332 f.

Christian Polke

Von Schuld und Sühne

Überlegungen zu einer zeitgemäßen Ethik und Theologie der Strafe

*»Man schämt sich
und kehrt zu den Menschen zurück.« (Dostojewski)*

Der Titel meines Aufsatzes nimmt nicht umsonst Bezug auf das 1866 erschienene, erste große Romanwerk von Fjodor Dostojewski. Dabei gilt mein Interesse nicht so sehr der ingeniosen Verarbeitung von Schuld, Verbrechen, Sühne und Verantwortung, wie sie Dostojewski mittels der Geschichte seines Hauptprotagonisten, des ehemaligen Jura-Studenten Rodion Romanowitsch Raskolnikow gelingt. Diese zu bewerten, ist gewiss kein Privileg allein der Literaturwissenschaft, obgleich man ohne Expertise für die russische Literatur hier eher anderen den Vorzug lassen sollte. Interessant ist für mich vielmehr der scheinbar nebensächliche Umstand, dass jüngere Übersetzungen ins Deutsche den einprägsamen Titel in ›Verbrechen und Strafe‹¹ umgewandelt haben. Nun verfüge ich über keinerlei slawistische Grundkompetenz, gleichwohl vermute ich dahinter eine präzisere Angleichung der deutschen Termini an eher juristischen Kontexten entnommene russische Vokabeln in der Übersetzung.² Und doch wird

¹ Vgl. die deutsche Neuausgabe: Fjodor M. Dostojewski, Verbrechen und Strafe. Roman, neu übers. v. Swetlana Geier, Frankfurt am Main (1995)¹⁸2019. – Für eine rezeptionsgeschichtliche Perspektive in theologischer Sicht, vgl.: Maike Schult, Im Banne des Poeten. Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis, Göttingen/Oakville 2012, 272–283.

² Im Übrigen gibt es unter Slawisten auch die Ansicht, man sollte den russischen Titel eher mit ›Überschreitung und Zurechtweisung‹ übersetzen. Dadurch wäre vor allem auf die Grauzonen und Ambivalenzen der mit den Begriffen einzufassenden Phänomene abgestellt. Zudem ist die Terminologie auch kirchenslawisch konnotiert. Im Übrigen wurde der Roman zunächst unter dem Titel seines Hauptprotagonisten Raskolnikow (transkribiert: Raskol'nikov, wörtlich soviel wie: »der Gespaltene«) ins Deutsche übersetzt und hat vor der eingängigen, auf Swetlana Geier zurückgehenden Formel von »Schuld und Sühne« schon einmal den Titel »Verbrechen und Strafe« getragen. Zu diesen Problemen

man der älteren Titelübersetzung ihre Sinnhaftigkeit nicht rundweg absprechen können. Zumal der Hauptstrang der Erzählung ja in der Tat um Schuld und Sühne im Angesicht eines zunächst geplanten und dann durchgeführten Verbrechens kreist. Immerhin sehnt sich der Protagonist eingangs eher verborgen, dann aber doch mehr und mehr offensichtlich nach Strafe *und* Sühne. Wie sehr dabei die echte Reue des Delinquenten von der Erfahrung liebender Gefährtschaft, verkörpert in der Figur der Sofia Semjonowna, abhängt, mag der Leserin, dem Leser und ihren Deutungen vorbehalten bleiben. Die Eindringlichkeit jedenfalls, mit der es Dostojewski gelingt, wichtige Phänomene unserer evaluativen Sicht auf Beziehungen und Sozialzusammenhänge auf ihre tiefgründige Ebene hin zu erkunden, hat ihren Reiz bis heute nicht verloren. ›Schuld‹, ›Scham‹, ›Reue‹, ›Verantwortung‹ und ›Sühne‹ – alle diese Begriffe stellen für den großen russischen Romancier gleichsam Verdichtungspunkte des Prekären in unseren sozialen Interaktionsformen und mehr noch in unseren kollektiven Ordnungen (Gemeinschaften) dar. Auf bestimmte Probleme wie Streit, Vorwürfe und Vergehen reagieren wir – *for the better, for the worse* – auf spezifische Weise: mit Einsicht und dem Bekenntnis oder auch der Verweigerung von Schuld; mit Scham, als dem (oftmals verzweifelten) Versuch, unsere persönliche Integrität im Angesicht des vorwurfsvollen Blicks der Anderen einigermaßen zu bewahren; und bisweilen sogar mit dem Verlangen nach Bestrafung als Ausgleich und Sühne. Ohne solche komplexen Reaktionsformen wäre es uns unmöglich, in Situationen des selbstverschuldeten Verfehlens wie des tragischen Scheiterns unsere persönliche Identität und Verantwortlichkeit trotz allem durchzuhalten. Jedenfalls steht sie *coram publico* wie *coram seipso* – von ›Gott‹ ist an dieser Stelle vorerst noch zu schweigen – unter Bewährung. Vor solchen Lebenslagen ist prinzipiell niemand gefeit, weder aufgrund von Charakter- und Willensstärke noch dank stabiler Sozialverhältnisse. Die Aufmerksamkeit auf solch prekäre Momente in unserer Lebensführung eindringlich gerichtet zu haben, einschließlich ihrer metaphysisch-religiösen Vertiefungen, macht Dostojewskis bleibende Größe aus; ganz unabhängig von der Einschätzung der literarischen Qualität seiner Werke.

Ogleich in weniger existentieller Drastik (als die Literatur) sind auch Theologie und Ethik dazu aufgerufen, sich Fragen von Schuld und Sühne zu stellen, dem Sinn von Strafe nachzugehen und dabei stets die unterschiedliche Lage der Betroffenen – Opfer, Täter, Gemeinschaft – im Blick zu behalten. Im Folgenden will ich mich auf einen bestimmten Aspekt konzentrieren: nämlich das Strafrecht, seine Institutionen, Prozeduren und Praxen als Mittel zur Wiederherstel-

verweise ich auf: Andreas Ebbinghaus, Übersetzungstheoretische Überlegungen zu den jüngsten deutschen Fassungen des Raskolnikow-Romans von F. Dostojewskij, in: Jahrbuch der Deutschen Dostojewskij-Gesellschaft, Bd. 20 (2013), 89–119. – Für Hinweise und Rückgriff auf slawistische Expertise danke ich der Kollegin Maike Schult (Marburg) an dieser Stelle sehr herzlich.

lung einer hinreichend stabilen sozialen Ordnung und eines darin störungsfreien oder sagen wir besser: störungsarmen Zusammenlebens. Außerdem soll im Folgenden, so von Strafe die Rede ist, vornehmlich das Institut der Freiheitsstrafe im Vordergrund stehen. Mit dem Fokus auf jenen schwerwiegenden Eingriff in die persönliche Freiheitssphäre des Einzelnen verbindet sich zudem der Umstand, dass – rechtlich betrachtet – auch nach ›Abbüßen‹ der Strafe das Rechtssubjekt weiterhin davon geprägt ist, insofern ihm der temporär unterschiedlich limitierte Status des ›Vorbekannt-Seins‹ anhängig bleibt. Dass mit dem Strafrecht dabei mehr als eine juristisch gestimmte Sozialtechnik gemeint ist, bedarf kaum einer weiteren Erklärung. Die öffentliche Aufmerksamkeit, die den spektakulären Verbrechen seit jeher zuteil wird; die Beliebtheit von (zum Teil abgründiger) Krimiliteratur; schließlich die politische Erregung, wie sie sich in regelmäßigen Abständen aus Anlass ausgebliebener Strafverfolgung oder nicht nachvollziehbaren Urteilen einstellt, all das verweist auf das prekäre Terrain, auf dem das Strafrecht verortet ist und auf welchem sich seine Organe zu bewegen haben. Es ist hierbei vor allem das Oszillieren zwischen juristischer Verfahrensrationalität und dem Ansinnen der moralischen Empörung und Abscheu angesichts von ›Untaten‹, das Bemühen um so etwas wie ›Gerechtigkeit‹ entgegenzusetzen, die die Praxis des Strafens und ihre existentielle Relevanz für das soziale Zusammenleben zu einer genuin ethischen und – wie ich hoffe ebenfalls zeigen zu können – theologischen Angelegenheit werden lässt. In diesem Sinne hat Thomas Fischer, selbst Strafrechtler und langjähriger Richter am Bundesgerichtshof, zurecht betont, dass das Strafrecht »nicht nur äußeres Werkzeug, sondern Resultat, Träger und Erzeuger von ›Sinn‹ und damit ein sehr voraussetzungsvolles und mächtiges Element der sozialen Wirklichkeit«³ darstellt. Doch worin liegt dann eigentlich der Sinn der Strafe?

1. Vom Sinn des Strafens: Annäherungen aus der Perspektive des gegenwärtigen Rechts

Fragt man Juristen, Strafrechtler allzumal, nach dem Sinn der Praxis des Strafens, so wird man zunächst häufig die förmliche Antwort erhalten, dies sei eben Teil unseres sozialen Regulierungszusammenhangs, dessen es bedarf, um das Zusammenleben einigermaßen friedlich zu erhalten. Freiheitsstrafe – so die implizite Unterstellung dabei – ist eben eine unentbehrliche Notmaßnahme, zu der

³ Thomas Fischer, Über das Strafen. Recht und Sicherheit in der demokratischen Gesellschaft, München 2018, 10. – Fischers Buch ist eine klar geschriebene und perspektivenreiche Einführung in die Institutionen, Praxen, Ordnungsmuster und Problembereiche des Strafrechtes, die insbesondere für nicht-juristische Laien geeignet ist, ohne dabei die Einsichten gegenwärtiger Strafrechtswissenschaft auszublenden.

es keine Alternative gibt. Oftmals wird man aber auch über die drei klassischen Figuren der jüngeren, d. h. neuzeitlichen Strafrechtstheorie belehrt, die da besagt: Strafe kann entweder absolut oder relativ sein, dann aber entweder der Vergeltung oder aber der Spezial- oder schließlich eher Generalprävention dienen. Meistens wird man schließlich noch darüber informiert, dass es wohl eher eine Kombination aus allen drei Momenten ist, die als gleichsam rechtsphilosophischer Subtext die strafrechtliche Theorie wie Praxis anleitet.⁴ Jede dieser Antworten stellt zumeist eher ein freundliches Entgegenkommen des Juristen gegenüber einem Nicht-Juristen dar, als dass sie den Stand der gegenwärtigen Strafrechtswissenschaft wiedergeben. Diese hat nämlich mit derlei rechtsphilosophischen Überzeugungen zunächst wenig zu tun. »Die ursprüngliche Fragestellung – Warum strafen wir? – hat [...] sich in zwei Fragen aufgespalten, eine normative (warum soll man strafen?) und eine analytische (warum straft man de facto?), wobei letztere eine Art empirischen Test für erstere darstellt.«⁵

Didier Fassins treffende Beobachtung nehme ich zum Anlass, zwar ebenfalls nicht von der faktischen Praxis des Strafens auszugehen, die normativen Zuspidungen der Problematik aber ebenso wenig von den prinzipiell rechtsphilosophischen Fragestellungen aus zu erörtern. Darin unterscheidet sich das Vorgehen von der herkömmlichen Zugangsweise sowohl philosophischer als auch ethisch-theologischer Theorien der Strafe. Das hat zur Folge, dass nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Strafrechtswissenschaft im engeren Sinne mein primärer Gesprächspartner sein wird. So muss denn, wer nach dem Sinn der Strafe fragt, sogleich unterscheiden, in welcher Hinsicht er diese Frage stellt. Strafrechtsdogmatisch lässt sich hierbei mindestens von vier Frageperspektiven sprechen: »1. Was ist der Zweck der strafgesetzlichen Normen? [...] 2. Sind Strafnormen gegenüber Betroffenen legitim? [...] 3. Welcher Sinn kommt strafgerichtlichen Verurteilungen zu? [...] 4. Ist die Verhängung von Kriminalstrafe gegenüber den Betroffenen legitim?«⁶

Schon diese nüchtern-formale Liste deutet den basalen Unterschied an, der zwischen ethisch-metaphysischen Beschäftigungen mit dem Problem der Strafe

⁴ Zur Problematisierung dieser klassischen Theorien immer noch lesenswert: Claus Roxin, Sinn und Grenzen staatlicher Strafe, in: ders.: Strafrechtliche Grundlagenprobleme, Berlin/New York 1973, 1–31. – Ebenso verweise ich auf das für die gesamte Thematik überaus prägnante Werk von Winfried Hassemer, Warum Strafe sein muss. Ein Plädoyer, Berlin 2009, 50–114.

⁵ Didier Fassin, Der Wille zum Strafen (aus dem Englischen von Christine Pries), Berlin 2018, 119 f. – Fassins Buch weist eindringlich in Form einer kulturanthropologisch-komparativen Studie auf, wie stark die Kluft in den letzten Jahren, insbesondere in den westlichen Demokratien zwischen den normativem Grundverständnis von Strafe innerhalb einer rechtsstaatlichen Ordnung und der faktischen Praxis des Strafens (und Verurteilens) gewachsen ist.

⁶ Tatjana Hörnle, Straftheorien, Tübingen 2011, 5.

und der juristischen Herangehensweise besteht. Im Kontext liberaler Verfassungsdemokratien bedarf es weder einer absoluten Fundierung des Sinns noch der Legitimität von Strafe. Hier herrscht der Grundgedanke vor, Strafen stellen selbst lediglich ein Instrument zur Erhaltung und Durchsetzung der autonomen Lebensgestaltung seiner Bürger und der sie gewährenden Rechtsordnung dar. Nur mittelbar ist darüber hinaus auch an die Erhaltung des Staates als politischer Einheit gedacht. Mit anderen Worten: Der Sinn von Strafe hat sich daraus zu legitimieren, dass er sich im weitesten Sinne funktional am übergeordneten Grundzweck des Rechts orientiert, der da heißt: die Sicherung der wechselseitigen Grundfreiheiten der Rechtssubjekte unter Maßgabe der die dabei notwendige Ordnung der Freiheit garantierenden »*Rule of Law*«, Das Strafrecht, um es *materialiter* zu sagen, fügt sich wie andere Rechtsgebiete – z.B. Zivil- oder Verwaltungsrecht – in jene Ordnung der Freiheit, die die Rechtsgemeinschaft ausmacht, ein, welche den Staat konstituiert. Keinesfalls kommt ihm dabei eine übergeordnete oder ausgesonderte Rolle zu. Es ist somit nicht als das maßgebliche Sicherungsinstrument schlechthin zu begreifen, welches auch jenseits seiner freiheitsrechtlichen Rahmung zur Geltung kommen könnte.

Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, inwiefern aus juristischer Sicht das moderne Strafrecht zwei elementare Grundzüge aufweist, die bisweilen seiner öffentlichen Wahrnehmung entgegenlaufen: Einmal ist daran zu erinnern, dass »der Aufstieg des Rechts zur zentralen Steuerungsinstanz gerade die Folge gesellschaftlicher Pluralisierungsbestrebungen ist. Das Recht fungiert eben deswegen in modernen Gesellschaften als integrierendes Formalprinzip, weil eine weltanschauliche Homogenität nicht mehr gegeben ist.«⁷ Zu der damit konzidierten Heterogenität gehört im wesentlichen die Pluralität moralischer Überzeugungen. Deshalb ist die Unterscheidung von Recht und Moral, nicht nur von Recht und Religion, eines der wesentlichen Axiome, auf der das moderne Recht beruht. Wie heikel diese basale Differenz für Rechtsordnungen werden kann, zeigt wiederum insbesondere das Strafrecht. Denn dessen normative Verbotsvorgaben beziehen sich – mehr noch als im Zivilrecht – auf moralisch sensible Bereiche bzw. Praxen, weswegen ein strafrechtliches Verbot häufig den

⁷ Diese Formulierungen dokumentieren zugleich, dass ich selbst für eine rechtspositivistische Lesart des modernen, liberal-demokratischen Rechts plädiere. Da ich mich hier auf den bundesdeutschen Kontext weitgehend beschränke, fällt eine Auseinandersetzung mit angelsächsischen Autoren aus. Deren stark am *case law* orientiertes Rechtsverständnis ist einer rechtspositivistischen Interpretation vielleicht noch mehr zugänglich, als dies für *civil law*-Rechtsordnungen in der Mehrheit der kontinentaleuropäischen Länder gilt. Für eine rechtspositivistische Perspektive auf das Strafrecht, das dem *case law system* folgt, siehe: Herbert Lionel Adolphus Hart, *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law, with an Introduction by John Gardner*, Oxford/New York ²2008.

⁸ Reiner Anselm, *Jüngstes Gericht und irdische Gerechtigkeit. Protestantische Ethik und die deutsche Strafrechtsreform*, Stuttgart 1994, 229.

Charakter moralisch verwerflicher Handlungen nochmals steigert. Anders gesagt: Nirgendwo können alltägliche Wertorientierungen den inhaltlichen Normgestaltungen trotz formaler Verfahrensrationalität so nahekommen wie im Strafrecht, bzw. wird auf diese weitgehende Konkordanz gesetzt, zumal in den Erwartungshaltungen derer, die auf das Strafrecht setzen. Und dennoch: Restlose Übereinstimmung ist auch hier nicht zu konstatieren. Wie der Skandal um den aus rechtstheoretischer Sicht unhaltbaren Umstand des strafrechtlich belangten Beischlafs zwischen Verwandten gemäß § 173 StGB (zu ahnden mit einer Freiheitsstrafe von »bis zu drei Jahren«) zeigt, hat sich die Wahrnehmung der basalen Differenz von Recht und Moral nach wie vor nicht hinreichend durchgesetzt.⁹ Der Sinn dieser Strafe bleibt jedenfalls nach gängigen (Rechts-)Paradigmen im Dunklen. Denn weder wird hier ein Rechtsgut fremder Personen beeinträchtigt, noch ist es Aufgabe des Rechts moralischen Vorstellungen, selbst wenn sie kulturübergreifend vorherrschend zu sein scheinen, zur umfassenden Geltung zu verhelfen. Provokativ gesprochen: Das Recht darf sich unter keinen Umständen zur Erfüllungsgehilfin der Moral machen lassen, obgleich oder gerade weil umgekehrt in negativer Hinsicht rechtliche Straftatbestände zumeist (direkt oder indirekt) moralischen Normverletzungen korrespondieren.

Der zweite Grundzug betrifft die weitere metaphysische Abstinenz rechtstheoretischer Erörterungen über den Sinn und Zweck der Strafe gegenüber herkömmlichen Versuchen in Philosophie, Theologie und Ethik. Denn der Pluralitätswahrung des modernen Rechts entspricht, dass die Zweckbestimmungen des Rechts insgesamt, so auch des Strafrechts, funktional zu verstehen sind. Mit Blick auf die je zu regelnden Bereiche und zu sanktionierenden Verstöße und Verbrechen lässt sich jedenfalls kein alles entscheidender und einheitlicher Zweck der Strafe angeben. »Eine Straftheorie, die mit einem *einzigsten Grundgedanken* auskommt, kann nicht in überzeugender Weise entwickelt werden.«¹⁰ Dabei ist zunächst daran zu erinnern, dass die drei wesentlichen Praxen des Strafrechts aus Verbieten, Verurteilen und Vollziehen bestehen. Einseitig wäre es, wie auch von kirchlicher Seite bisweilen geäußert, mit einer ausschließlichen Orientierung bspw. am Gedanken der Resozialisierung zu arbeiten. Denn dieser bezieht sich fast ausschließlich auf den Strafvollzug, lässt aber die Prozeduren des Verbietens und Verurteilens weitgehend außen vor.¹¹ Darüber hinaus

⁹ Das gilt trotz der Bestätigung der Verfassungsmäßigkeit des § 173 durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahre 2008. – Entgegen dem Mehrheitsentscheid ist aus rechtstheoretischer wie rechtsethischer Sicht der Argumentation des Vorsitzenden Richters Winfried Hassemer in seinem abweichenden Sondervotum zuzustimmen, wonach diese Strafnorm »lediglich bestehende oder auch nur vermutete Moralvorstellungen, nicht aber ein konkretes Rechtsgut im Auge hat« (BVerfG Sondervotum Hassemer, in: NJW 2008, 1141 ff., 1144).

¹⁰ Hörnle, Straftheorien (s. Anm. 6), 60.

¹¹ Diese Kritik trifft im Grunde noch die EKD-Denkschrift (Evangelische Kirche in Deutschland (Hrsg.): Strafe: Tor zur Versöhnung? Eine Denkschrift der Evangelischen

hängt es auch von der Art von Straftatbeständen ab, welchen (Haupt-)Zweck oder Sinn die rechtsstaatliche Freiheitsstrafe überhaupt haben kann und gegebenenfalls haben soll. Das ist im konkreten Fall der Steuerhinterziehung (im Sinne der negativen Generalprävention) eine andere als im Falle einer allgemeinen Strafverschärfung (zur Stützung von Normbestandskenntnissen, positive Generalprävention). Zudem kommt in schweren Fällen, z. B. der Verletzung von körperlicher Integrität, über das Strafen hinaus der Strafe ein expressiver Sinn zu: entweder personenbezogen oder aber mit Blick auf die basale Normorientierung. Hier wird einmal mehr die zwar nicht moralische, aber doch auf die öffentliche Moral gleichwohl bezogene Funktion des Rechts als Normierungsinstanz gesellschaftlichen Lebens in den Vordergrund gerückt, und zwar im Interesse aller, aber mit unterschiedlichen Adressatenkreisen. Dabei geht es »nicht um die Beeinflussung der Straftatenhäufigkeit in der Zukunft« – in anderen Worten: Abschreckung ist nicht nur ein empirisch unhaltbares, sondern auch konzeptionell falsches Prinzip, »sondern um Interessen, die sich auf den angemessenen Umgang mit vergangenem Verhalten beziehen.«¹² Entscheidend ist, dass nicht erst durch den Vollzug von Strafe, sondern schon durch deren Androhung und die Verurteilung (des Täters) deren kommunikative Wirkung gezielt in Gang gebracht wird: »Personenorientiert expressiv sind Konzepte, denen zufolge die im Strafurteil steckende, tadelnde Botschaft bestimmte Personen«, seien es Täter, Tatopfer oder andere um die Tat Wissende, »ansprechen soll [...] Normorientierte expressive Straftheorien betonen dagegen die Botschaft, die sich an den unbestimmten Adressaten, also die Allgemeinheit in einem abstrakten, umfassenderen Sinn richten (Stichwort: Normbestätigung).«¹³

Der Vorteil einer pluriformen Vernetzung unterschiedlicher Sinnbestimmungen des Strafens und *eo ipso* der Legitimation des Strafrechts liegt nun zum einen darin, dass sie von der strafrechtlichen Praxis aus versuchen, deren Stimmigkeit zu erhellen. Sodann ist zum anderen von Vorteil, dass sie zwar allesamt mit der individuellen Verantwortlichkeit und Täterschaft rechnen, diese aber nicht isolieren, um sie dann womöglich in einer ethischen oder metaphysischen

Kirche in Deutschland zum Strafvollzug, Gütersloh 1990) aus dem Jahr 1990, die schon von der Anlage her vor allem auf den Strafvollzug ausgerichtet ist. Dahinter steht das ethisch berechtigte Anliegen, rechtsstaatliche Strafpraxen einer humanisierenden Perspektive zu unterziehen. Die Einseitigkeit ist womöglich auch derjenigen Tradition innerhalb des deutschsprachigen Protestantismus geschuldet, die wie keine andere nach dem Zweiten Weltkrieg auf diesen Gedanken abgezweckt hat: Karl Barth, der auch persönlich in der Gefängniseseelsorge tätig war, hat in seiner *Kirchlichen Dogmatik* zur Strafe – näherhin: stets mit Blick auf den Extremfall der Todesstrafe – das Lebensrecht des Täters vor den Schutzbedürfnissen der Gesellschaft theologisch und christologisch stark gemacht und zum Proprium einer christlichen (!) Perspektive auf die Strafe erklärt. Vgl. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. III/4, § 55, Zollikon-Zürich 1951, 499–515.

¹² Hörnle, *Straftheorien* (s. Anm. 6), 29.

¹³ A. a. O., 29 f.

Theorie der Willensfreiheit (als Bedingung für Schuld und Strafe) sichern zu müssen. Vielmehr kontextualisieren sie das Moment der Urheberchaft, indem sie es an die Orte ihrer sozialen Realisierbarkeit (bzw. ihres Scheiterns) rückbinden. Aus diesem Grund sind »Kombinationen unterschiedlicher Begründungsansätze [...] unvermeidbar, um der Heterogenität der Verhaltensweisen, die als Straftat markiert werden, den unterschiedlichen Zeitperspektiven (proaktiv bei Strafnormen, retroaktiv bei Strafverhängung) und der Heterogenität unterschiedlicher, aber legitimer gesellschaftlicher wie individueller Interessen bei der Reaktion auf Straftaten soweit wie möglich gerecht zu werden.«¹⁴ Dabei ist immer zu unterstellen, dass die genannten Interessen selbst Artikulationen der Bürgerinnen und Bürger darstellen, wie sie sich politisch konstituieren und selbst als Rechtsgemeinschaft bestimmen. Darin fügt sich zum Beispiel die seit längerem verstärkte Bemühung um die Integration von sog. Täter-Opfer-Ausgleichen in Strafrechtsverfahren. Damit korreliert ferner die Tendenz im Strafrechtsverständnis, weg von einem monothematischen Fokus hin zu plural-kohärentistischen Ansätzen zu kommen. »Obgleich das moderne Strafrecht ein eigenes System in der Gesellschaft darstellt und eigenen Regeln folgt, ist es nicht von der Gesellschaft und den unterschiedlichen Ansprüchen auf Gerechtigkeit abgelöst, die sich aus der Sicht der (potentieller) Opfer und der (potentiellen) Täter stellen. Auch das moderne Strafrecht kann sich nicht der Forderung entziehen [...] Gerechtigkeit zu schaffen.«¹⁵

Der letzte Satz könnte so klingen, als ginge es um die Einziehung der Unterscheidung von Recht und Moral. Aber das ist damit nicht gemeint. Vielmehr geht es darum, die kulturelle Verwurzelung des Rechts als kulturelles System und die seiner sozialen Institutionen mit zu bedenken. Ohne die geschichtlichen, sozialen und in beidem dann auch moralischen Bedingungen bzw. Imprägnierungen einer Rechtskultur lässt sich weder bestimmen, inwiefern dem Recht als maßgebliche Konfliktlösungsinstanz Vertrauen entgegengebracht wird, noch inwiefern in der Praxis des Strafens die jeweilige Rechtsgemeinschaft selbst um

¹⁴ A. a. O., 60. – Die differente Zeitperspektive ist im Übrigen auch für die nicht minder gewichtige, aber in der gegenwärtigen Debatte zunehmend verunklarte Unterscheidung von Polizei – also Sicherheitsbehörden – und Justiz – also Rechtssprechungs- und Strafvollzugsorganen entscheidend. Erstere haben sich an ihrem präventiven Handeln zu orientieren, letztere aber folgt »repressiven« (d. h. strikt rückwärtsgewandten) Aufgaben. Zur Problematik dieser Verwischung von Strafverfolgung und Prävention, Justiz und Polizei etc., siehe die trefflichen Überlegungen bei: Fischer, Strafen (s. Anm. 3), 19–21; 263–286.

¹⁵ Maria-Sibylla Lotter, Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin ²2016, 285.

die Restitution ihrer Ordnung ringt und um die Wiedereingliederung ihrer straffällig gewordenen Glieder bemüht ist.¹⁶

2. Schuld und Sühne als theologischer Subtext von Strafe

Mit der kulturellen Verortung des Rechts ist dabei mehr und anderes gemeint als der Umstand, dass noch jede Rechtstheorie auf philosophischen Prämissen beruht. Vielmehr zielt das Ganze auf jene sozialen und historischen Kontexte, in die hinein Recht wirkt und die umgekehrt darüber mitentscheiden, ob es seine Akzeptanz behält.¹⁷ Vor diesem Hintergrund hat Maria-Sybilla Lotter darauf verwiesen, dass wir uns dabei – auch mit Blick auf das moderne Recht – stets mehr als einer moraltheoretischen Perspektive bedienen müssen.¹⁸ Dies zugestanden, lässt sich weiter fragen, ob eine theologische Perspektivierung des Rechts und insbesondere des Strafrechts, hierzu einen Beitrag leisten kann. Sicherlich nicht mehr, wie lange Zeit üblich, im Sinne einer theologisch-normativen Begründung von Recht und Strafe, wohl aber in Form eines Horizonts, der noch einmal andere Gesichtspunkte im Vorgang des Strafens und seiner Relevanz beleuchten kann.

Für eine diesbezügliche theologische Rahmung dienen mir im Folgenden die Begriffe von ›Schuld‹ und ›Sühne‹. Dass beide christlich imprägniert sind und die Geschichte des westlichen Strafrechts maßgeblich geprägt haben, dürfte unumstritten sein. Doch ließe sich auch davon sprechen, dass Theologie und Ethik

¹⁶ Vielleicht auf keinem anderen Bereichsgebiet der Ethik ist die analytische Unterscheidung von kulturellem Symbolsystem und sozialer Institutionalisierung, sprich: von ›Kultur‹ und ›Gesellschaft‹, so notwendig wie auf dem Feld der Rechtsethik. Nur weil Recht stets als kulturelle Größe immer auch moralisch imprägniert ist, heißt dies nicht, dass moralische Überzeugungen für das Funktionieren (oder gar die ethische Güte!) des Rechtssystems als soziale Ordnungs- und Problemlösungsinstanz ausschlaggebend sind. Im Gegenteil: Die Unterscheidung von Recht und Moral bürgt gerade als rechtsethisches Grundgebot für die Humanität eines von Moraldiskursen weitgehend Abstand haltenden, auf Verfahrensrationalität und Grundnormen basierenden Rechtssystems, inklusive seiner funktionalen Strafrechtsordnung.

¹⁷ Dass beide Perspektiven sich keineswegs ausschließen, sondern vielmehr ergänzen müssen, lässt sich von einer im Anschluss an Ernst Cassirer verfahrenen Kulturtheorie des Rechts lernen. Vgl. dazu Michael Moxter, *Recht als symbolische Form?*, in: Birgit Recki (Hrsg.): *Philosophie der Kultur – Kultur des Philosophierens*. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert, Hamburg 2012, 623–645, sowie: Deniz Coskun, *Law as Symbolic Form*. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law, Dordrecht 2007.

¹⁸ Siehe vor allem ihre einleitenden Bemerkungen in: Lotter, *Scham* (s. Anm. 15), 9 ff.; 33 ff.

vom Vorgang der Verselbstständigung des Rechts, seiner Strafsysteme und deren Selbstverständigung jedenfalls dann profitiert haben, wenn sie sich als offen gegenüber neuen Einsichten erwiesen haben, wie sie sich im kollektiven Lernprozess der Rechtsentwicklung eingestellt haben.¹⁹ Der in unserem Zusammenhang vielleicht gewichtigste Lernschritt besagt, dass das Recht zur Strafe nicht unmittelbar aus der staatlichen Souveränität, geschweige denn aus ihrer schöpferischen- oder ordnungstheologischen Stiftung abgeleitet werden darf. »Die Konsequenzen aus diesem Ansatz, der staatliche Verbote ausschließlich in der Gewährleistung des relativ ungefährdeten Zusammenlebens der Bürgerinnen und Bürger ableitet, sind weitreichend. Zu ihnen gehört vor allem der subsidiäre Charakter des Strafrechts. Es trägt seinen Zweck gerade nicht in sich selbst, wie die Vergeltungstheorie behauptet«²⁰. Absolute Straftheorien, wie sich auch noch Kant und Hegel vertreten haben, müssen von der Theologie schon deswegen verworfen werden, weil hier auf gefährliche Weise der *usus theologicus legis* mit dem *usus politicus legis* zu diffundieren scheint; der Staat sonst zum (bloßen) Vollstrecker der Erhaltungsordnung gegenüber der Sünde der Menschen geriert.²¹

Während die Säkularisierung der Strafidée mittlerweile weitgehend akzeptiert wird, scheint ein anderer Vorstellungskomplex tiefer in unseren kulturellen Mentalitäten verwurzelt zu sein. Er betrifft die Plausibilisierung der Strafe, also die Frage, warum sie (überhaupt) notwendig ist. Und mit ihm nähern wir uns dem Thema von Schuld und Sühne. Selbst noch unter säkularen Zeitgenossen – abseits der Juristen – erfreut sich darin nämlich ein sozial-imaginäres Vorstellungsbündel weiterhin der Zustimmung, das es gleichwohl zu problematisieren gilt. Im Zentrum steht der quasi mythische Zusammenhang von Schuld, Strafe und Gerechtigkeit. Sowohl traditionelle soteriologische Konzepte (in Theologie und Verkündigung) als auch die in öffentlichen Debatten zum Vorschein kommenden *common-sense* Überzeugungen arbeiten oftmals mit der Idee, wonach es ein gleichsam rationales Band zwischen einer moralischen und rechtlichen Verfehlung auf der einen und ihrem Ausgleich durch Abbüßen eines physischen Übels auf der anderen Seite gäbe. Unterstellt wird dabei, »daß es sich bei dem bösen Akt der Verfehlung und dem erlittenen Übel der Strafe um ein

¹⁹ Zum Verständnis der Rechtsgeschichte als eines gesellschaftlichen Lernprozesses insgesamt, siehe: Hauke Brunkhorst, *Critical Theory of Legal Revolutions. Evolutionary Perspectives*, New York/London 2014. (Eine deutsche Fassung ist angekündigt unter dem Titel: *Rechtsrevolutionen. Der Anteil des Rechts an der Entstehung der Weltgesellschaft*, Berlin 2021.)

²⁰ Wolfgang Huber, *Recht und Gerechtigkeit. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh³ 2006, 404.

²¹ Diesem Mangel bleibt in lutherischer Tradition grundlegend verhaftet z.B.: Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, Bd. III: Entfaltung, 3. Teil: Ethik der Gesellschaft, des Rechts, der Sexualität und der Kunst, Tübingen 1964, 380–457.

und dasselbe Subjekt handelt; die Strafe tilgt, löscht, annulliert in ihm die Fehltat.«²² Daran setzt schon das Schuldprinzip klassisch an, wie es spätestens seit Kant im Zentrum eines rechtlichen Personenbegriffs steht.²³ Zurechenbarkeit stellt nach wie vor ein wichtiges, wenn nicht sogar das wichtigste Merkmal dar, welches im Gerichtsprozess bei der Urteilsfindung hinsichtlich der Schuldfähigkeit und Strafbarkeit in Anschlag gebracht wird. Doch bleiben trotz aller Plausibilität auch an dieser Stelle Fragen offen: »Was gibt es denn Gemeinsames zwischen dem Verbüßen der Strafe und dem Akt der Verfehlung? Und wie kann ein physisches Übel ein sittliches Böses aufwiegen, kompensieren, tilgen? Vergehen und Strafe ordnen sich in zwei verschiedenen Kategorien ein, in der Kategorie des Erleidens und in der des Handelns; man müßte sie im selben Willen, dem des Schuldigen und vereint denken.«²⁴ Hier stoßen wir auf die Restbestände des Vergeltungsgedankens, der damit arbeitet, dass die freiwillig akzeptierte Strafe jene Lücke schließen kann und dadurch die Restitution der Rechtsperson ermöglicht.²⁵ Noch die Idee einer (göttlich) rettenden Gerechtigkeit erstreckt sich auf das Problem, wie ungesühnte Verbrechen der Vergangenheit einer Sühnung zugeführt werden können. In alledem zeigt sich der quasi mythische Zusammenhang aus Schuld, Strafe und Gerechtigkeit, die man unter dem Stichwort der »Sühne« zusammenfassen kann.

Anders als im Falle absoluter Straftheorien kann die mythische Vorstellungsmatrix, die sich darin kundtut, nicht radikal dekonstruiert werden. Der hier zum Vorschein kommende Zusammenhang zwischen Schuld (als Zurechenbarkeit) und Sühne (als Wiederherstellung der gestörten Ordnung) gehört vielmehr zu den unveräußerlichen Grundbeständen unseres kulturellen Rechtsempfindens, das allenfalls durch weitgehende Abstraktion in unserer

²² Paul Ricoeur, Interpretation des Strafmythos, in: Ders.: Hermeneutik und Psychoanalyse (Der Konflikt der Interpretationen II) (aus dem Französischen von Johannes Rütche), München 1974, 239–265; 240.

²³ Vgl. die einschlägige kantische Definition von Person-Sein: »Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.« (Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten [1797], in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Bd. VI, Berlin [1907] 1968, 203–494, 223.)

²⁴ Ricoeur, Strafmythos (s. Anm. 22), 240.

²⁵ Diese Ansicht vertritt bekanntlich Hegel in seiner Rechtsphilosophie. So heißt es im § 101 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* von 1820/21: Das Strafgeschehen ist »jener Zusammenhang der Notwendigkeit, daß das Verbrechen als der an sich nichtige Wille, somit seine Vernichtung, – die als Strafe erscheint, in sich selbst. Die innere *Identität* ist es, die am äußerlichen Dasein sich für den Verstand als *Gleichheit* reflektiert.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Auf der Grundlage der Edition des Textes aus den Gesammelten Werken Band 14, hg. v. Klaus Grotzsch, Hamburg 2017, § 101, 112.) Und konsequent heißt es schon im Paragraphen zuvor: »Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur *an sich* gerecht [...] sondern sie ist auch das *Recht an den Verbrecher* selbst, d.i. in seinem *daseienden* Willen, in seiner Handlung *gesetzt*« (a. a. O., § 100, 110).

Rechtsordnung begrenzt und partiell neutralisiert werden kann.²⁶ Überwunden werden kann er jedoch nicht. Denn: »Rationalisiert man die Strafe gemäß den Ansprüchen des Verstandes«, trennt sie also vom (unterstellten) Band zwischen Tat und Übelzuführung ab, »indem man den Mythos der Sühne eliminiert, nimmt man ihr gleichzeitig ihr Prinzip.«²⁷ Mit diesem Paradox verbunden ist zudem das Ansinnen des modernen Rechts, moralische und rechtliche Schuld voneinander zu unterscheiden. Ihr zufolge kann um der Freiheit willen die substantielle moralische Schuld des Täters in einem Gerichtsprozess gar nicht festgestellt werden, muss konsequenterweise das Gewicht rechtlicher Schuld eher durch die Angemessenheit der Strafe zum Ausdruck gebracht werden, wobei die Feststellung der Schuld selbst durch die Überführung in eine Ordnung kausaler Folgen zwischen Tat, Verurteilung und Strafzuführung erfolgt.

Eine Theologie der Strafe hat sich demnach den möglichen Aporien der Juridisierung des Sakralen ebenso zu stellen, wie denjenigen einer Sakralisierung des Juridischen.²⁸ In diesem Kontext, so meine These, stellen Schuld und Sühne jene Momente dar, die Grund und Grenze der Strafe zu bemessen oder auszumessen anleiten. Nicht, indem sie letztere begründen, wohl aber indem sie sie in eine Perspektive einordnen, die recht begriffen einer Humanisierung von Strafe zuarbeiten. Dabei operiert ein ›christlicher Realismus‹ (R. Niebuhr) damit, weder einem allzu optimistischen Bild vom Menschen verhaftet zu sein, noch sich ausschließlich pessimistischen Perspektiven auf den Menschen anzuschließen. So ist der Grund für Strafen darin zu erblicken, dass der Mensch neben vielem anderen eben auch ein Gewaltwesen ist und dass das Recht als Ordnung des Friedenserhalts mit Gewalt gebrochen wurde. Seine Wiederherstellung, was einigermaßen paradox erscheint, kann dann in einem ersten Schritt wiederum nur durch einen gewaltsamen, nämlich zwingenden Akt erfolgen. Dieser Zugschnitt scheint nach wie vor von den Phänomenen (der Strafe, des Verurteilens etc.) her gerechtfertigt. Er bildet gleichsam den anthropologischen Link zur harmatologischen Feststellung im engeren Sinne: »Das Strafrecht ist der Bereich des Rechts, der am unmittelbarsten daran erinnert, daß im Staat ursprünglich alles Recht durch einen Akt der Gewalt gesetzt ist. Gewalt aber hat [...] ihren Ursprung nicht in der Macht Gottes, sondern in der Selbstmacht des Menschen, die in jene kollektive Verstrickung führt, deren Bann in theologischer Sprache ›Sünde‹ und deren Aktualisierung in theologischer Sprache ›Schuld‹ heißt.«²⁹ Der Grund der Strafe liegt also in der freiheitszerstörenden Gewalt, so wie der

²⁶ Klassisch schon im Satz von Hugo Grotius aus dem Jahre 1625 ausgedrückt: »*Poena est malum passionis, quod infligitur propter malum actionis.*« (Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri tres*, 2. Buch, 20. Kap., I.)

²⁷ Ricoeur, *Strafmythos* (s. Anm. 22), 244.

²⁸ Vgl. a. a. O., 242.

²⁹ Hans-Richard Reuter, *Versöhnung durch Strafe? Zur Kritik des Strafrechts*, in: ders.: *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkrektion*, Gütersloh 1996, 167–183, 178.

Grund des Gewalt- und darin Strafmonopols des Staates nicht in Gott, sondern in seiner Funktion der Aufrechterhaltung der Freiheitsordnung liegt.

Markiert die rechtliche Schuld, wie sie sich basal aus der Gewalttätigkeit von Menschen ergibt, somit den Grund für die Rechts- als Freiheitsstrafe und verweist damit indirekt auf das Anliegen von Sicherheit und Schutzbedürftigkeit der Gemeinschaft als Ganzer, so kann die Sühne, recht verstanden, die Grenze der Strafe anzeigen, nämlich durch den über Schuld und Strafe (als Abbüßen) hinausführenden und wieder in die Gemeinschaft hineinführenden Aspekt. In diesem Zusammenhang hat allerdings hermeneutische Vorsicht zu walten. Denn so von Sühne zu reden, restituiert gerade nicht metaphysische oder soteriologische Sühne(tod)theorien. Indem Christus zum endgültigen Sühnopfer (vgl. Röm 3,25; 2 Kor 5,19–21; Hebr 9) geworden ist, kann eine weltliche Sühneleistung in Gestalt der Strafe gerade nicht in einem absoluten Sinne verstanden werden. Das würde sowohl das Gnadengeschehen göttlicher Versöhnung in Christus konterkarieren als auch das Weltgeschehen zu einem unerbittlichen Gesetz göttlicher Notwendigkeit von Schuld und Strafe werden lassen.³⁰ Mit einer derartig enggeführten Juridisierung des Christusgeschehens³¹ würde der Staat schließlich erneut zum Handlanger Gottes. Umgekehrt bleibt trotz dieser Zurückweisung damit nicht jedes Verständnis von Sühne im Strafgeschehen ausgeschlossen. »Der Gedanke ist vielmehr, daß, wenn schon gestraft werden muß, die Strafe wenigstens den Sinn der Sühne haben sollte.«³² Als Grenze von Strafe betrachtet verweist sie auf das Relative allen Strafgeschehens. Sie bettet dieses in den umfassenderen Zusammenhang der Wiederherstellung friedlicher Sozialverhältnisse ein. Diese umfassendere, soziale Befriedung jedoch liegt jenseits der Möglichkeiten des Rechts. »Die Strafe als Sühne zu verstehen heißt, sie

³⁰ Darauf hat Ricoeur in seinem Text immer wieder aufmerksam gemacht, vgl. Ricoeur, *Strafmythos* (s. Anm. 22), 244 ff.; 255 ff. – Nur als Memorial, das heißt als Hintergrundfolie, von der aus die Gnade überhaupt verständlich wird, ist weiterhin an den juridischen Kontexten der Gerichtsmetaphorik festzuhalten.

³¹ Mit dieser Zurückweisung eines unmittelbaren Konnex zwischen dem Sühnemoment im Verständnis von Strafe und dem soteriologischen Komplex der Sühnetod-Vorstellung ist allerdings nichts über die dogmatische Sinnhaftigkeit des letzteren im Rahmen einer Christologie ausgesagt. Recht verstanden ließe sich eine dogmatische Rehabilitierung der Sühnetod-Metaphorik durchaus mit einer das Sühnemoment in anderer, nämlich strikt säkularer Bedeutung achtenden Theorie und Ethik des Strafens verbinden. In der gegenwärtigen deutschsprachigen Theologie hat – neben Michael Welker und Sigrid Brandt – insbesondere Ingolf Ulrich Dalferth die Sühnetod-Vorstellung dogmatisch wie hermeneutisch produktiv zu machen versucht. Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 237–315, v. a. auch die Konsequenzen für das christliche Leben auf: a. a. O., 306 ff.

³² Johannes Fischer, *Schuld und Sühne. Über theologische, ethische und strafrechtliche Aspekte*, in: ders.: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*, Stuttgart 1998, 174–188, 186.

als ein Ritual zu begreifen, das eine bestimmte Erkenntnis erzeugen soll, nämlich daß die strafrechtliche Schuld abgegolten ist und nicht mehr zwischen Täter und Allgemeinheit steht.³³ Trotz des Einwandes, dass ehemalige Straftäter auf längere oder kürzere Zeit als »vorbestraft« gelten, muss Strafe sich so gestalten, dass sie den Sühneaspekt nicht verdeckt, der darin besteht, »daß durch den Vollzug der Strafe dokumentiert wird, daß der Strafanspruch der Allgemeinheit gegenüber dem Täter beendet ist. Jede weitere Bestrafung ist damit Unrecht.«³⁴ Bei der Sühne geht es somit nicht um den Zweck der Strafe, sondern um deren Begrenzung im Sinne der »Beendigung des strafrechtlichen Schuldverhältnisses und somit der Wiedereingliederung des Täters in die Rechtsgemeinschaft.«³⁵ Nur so betrachtet lässt sie sich als ein (sehr) entferntes Analogon dessen verstehen, was hinsichtlich der Störung und Wiederherstellung der umfassenden Lebensgemeinschaft zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen im Christusgeschehen zum Ausdruck kommt. Das Ziel des Strafens führt also ebenso aus ihm heraus, wie der Grund seiner Notwendigkeit ihm vorausliegt. Steht die Gewalt am Anfang, so ist die Perspektive der Befriedung und Versöhnung das Ziel. Deswegen kann man Hans-Richard Reuter nur zustimmen: »Die evangelische Ethik hat weder den Humanismus des liberalen, noch den Eatismus des autoritären Charakters zu legitimieren, sondern sie hat Anlaß, an der moral- und gesellschaftskritischen Kraft des Evangeliums festzuhalten. Das Evangelium besagt: Versöhnung entspricht dem Wort von der Versöhnung; dem Wort, das beide, Täter und Gesellschaft, von beidem, Schuld und Selbstgerechtigkeit, befreit. Und darin liegt zugleich die unausrottbare Hoffnung, es könnte das Recht einer Gesellschaft geben, das nicht mehr mit Gewalt, sondern nur noch mit dem Wort der Versöhnung dient.«³⁶

3. Diesseits von Sühne, jenseits der Scham: Ein verantwortungsethischer Blick auf die Praxis des Strafens

Nun ist in jüngerer Zeit eine grundsätzliche Kritik an einer zu stark sündenorientierten Zuspitzung protestantischer Ethik geäußert worden. Ihren schärfsten

³³ A. a. O., 187.

³⁴ Ebd.

³⁵ A. a. O., 188. Ob man sie deswegen ethisch-theologisch als ersten Strafzweck auszeichnen muss, wie Fischer es an dieser Stelle tut, lasse ich dahingestellt.

³⁶ Reuter, Versöhnung (s. Anm. 29), 183. – Um insbesondere den Schlusssatz nicht im Sinne eines naiven, heilsgeschichtlichen Optimismus falsch zu verstehen, ist darauf zu achten, dass die im Modus des Konjunktivs ausgedrückte Hoffnung wiederum (lediglich) als eine limitative Grenzidee bzw. Horizonterweiterung fungiert.

Verfechter hat sie in Klaas Huizing gefunden. Sein Gegenentwurf, wie er ihn in seiner Ethik unter dem programmatischen Titel ›*Scham und Ehre*‹³⁷ vorgelegt hat, plädiert prinzipiell für die Verschiebung der ethischen Horizonte bzw. der theologischen Perspektivierung ethischer Fragen, weg vom Sünden- und Schuldparadigma hin zu einer weisheitlichen Konzeption von Scham und Ehre, wobei letztere für die persönliche Integrität des ethischen Subjekts steht.³⁸ Diese Überzeugung wird auch in rechtsethischer Hinsicht ausbuchstabiert, weswegen es sich anbietet, abschließend in Gegenüber zu diesem prominenten Entwurf zu verdeutlichen, welchen verantwortungsethischen Beitrag die vorangegangenen Überlegungen zu Schuld und Sühne für die Praxis des Strafens leisten können.³⁹ Worin zunächst könnte der Beitrag einer stärker auf das Phänomen der Scham ausgerichteten Ethik liegen? Dass ich diese Frage jedenfalls ernstnehme, wenngleich ich sie nur begrenzt beantworten kann, darauf soll die ebenfalls programmatische Zwischenüberschrift dieses letzten Abschnitts, *Jenseits der Scham, Diesseits der Sühne*, wenigstens hinweisen.

Soweit ich sehe, bestreitet Huizing keineswegs die Unhintergebarkeit eines rechtlich gefassten Schuldbegriffs und *eo ipso* die Notwendigkeit der Freiheitsstrafe. Gleichwohl richtet er sein Augenmerk mit Hermann Schmitz stärker auf die in den Phänomenen der Scham und des Zorns zum Ausdruck kommende Gefühlsbasis des Rechts.⁴⁰ Er setzt somit nicht primär bei der Eigenfunktion des Rechts an, sondern bindet diese zurück an eine schamethisch gefärbte Anthropologie. Von hier aus erklärt sich, dass er – trotz Skepsis gegenüber den Praxen bspw. im US-amerikanischen Strafrecht – *Re-Shaming*-Praktiken, wie sie sich

³⁷ Vgl. Klaas Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, v.a. 65 ff.; 406 ff. – Zur Kritik am Sündenparadigma und dessen Verabschiedung siehe auch die polemisch gehaltene, kleine Schrift: ders., *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Stuttgart 2017, die ich in den *Zeitzeichen* angezeigt habe. Vgl. Christian Polke, *Schluss mit Sünde*. Huizing fordert neue Reformation, in: *Zeitzeichen* 18 (2017) 10, 64.

³⁸ Insofern spricht Huizing von der Scham als moralische Autorität und als des Phänomens, in und mit Hilfe dessen sich das ethische Subjekt allererst konstituiert, vgl. Huizing, *Scham* (s. Anm. 37), 49 ff.; 59 ff.

³⁹ Der verantwortungsethische Zugriff verdankt sich nicht zuletzt der Eigenart des Rechts, dessen Semantik und pragmatischer Zuschnitt entlang der Kategorisierungen von Freiheit, Zurechenbarkeit und Schuld verläuft. Dabei ist von vornherein mit in Rechnung zu stellen, dass der dabei unterlegte Handlungsbegriff sowohl absichtsvolles Tun als auch rechenschaftspflichtiges, aber nicht unmittelbar intendiertes Unterlassen umgreift. Für die Bedeutung einer dergestalt am Verantwortungsbegriff ausgerichteten Handlungstheorie, die spezifisch auf die Institution des Strafrechts und die Praxen des Strafens ausgerichtet ist, siehe den nach wie vor klassischen Aufsatz von: Arthur Kaufmann, *Die ontologische Struktur der Handlung – Skizze einer personalen Handlungslehre* (1966), in: Ders.: *Schuld und Strafe. Studien zur Strafrechtsdogmatik*, Köln/Berlin/Bonn/München²1983, 11–47.

⁴⁰ Vgl. Huizing, *Scham* (s. Anm. 37), 397–401; 420 ff.

z.B. im Gefolge von ›retributive justice‹-Ansätzen finden, für zumindest erwägenswert erachtet. Diese haben zum Ziel, durch angeleitete wie begleitete Provozierung von Schamerfahrungen Selbstveränderungsprozesse bei den Tätern einzuleiten. In diesem Sinne ist für ihn »Freiheit [...] das organisierende Zentrum der Schamsituation [...] Die Schamerfahrung zielt auf den eigenen Charakter des Täters, hilft, ein Augenmerk auf Defizite der Fähigkeiten zu lenken, die für ein gesellschaftlich adäquates Verhalten unabdingbar sind.«⁴¹

Man erkennt dahinter leicht das Bemühen, auf seine Weise mit dem Gedanken der Resozialisierung Ernst zu machen. Erinnern wir uns: Gemäß des im Jahre 1977 in Kraft getretenen Strafvollzugsgesetzes (*StVollzG*) soll laut § 2 Satz 1 »[i]m Vollzug der Freiheitsstrafe [...] der Gefangene fähig werden, künftig in sozialer Verantwortung ein Leben ohne Straftaten zu führen.«⁴² Der Vollzug (!), freilich nicht die Legitimität der Strafe wird hier orientiert an der Idee umfassender sozialer Rehabilitation. Scham ist demnach eine Bedingung der Reintegration mit dem Fokus auf die Person des Straftäters. Dahinter macht sich ein stark individualisierender Blick bemerkbar, der zwar abgefedert wird durch die Einbeziehung von Sozialarbeitern, Seelsorgern und Therapeuten als begleitende Stützen auf der einen und den Opfern als Adressaten der veränderten Einstellung und Lebensführung auf der anderen Seite. Gleichwohl bleibt die soziale Grundkonstellation, die den Sinn und die Legitimität des Strafens allererst ermöglicht, nämlich die Täter wie Opfer übergreifende gesamtgesellschaftliche Allgemeinheit, weitgehend außen vor. Aus diesem Grund leidet Huizingas Betrachtung, wie schon frühere theologische Versuche, die sich vornehmlich am Justizvollzug orientieren und von Erfahrungen der Gefängnisseelsorge aus ihre Sichtweise entwickeln, an dem Mangel, den gesellschaftlichen Wunsch (oder auch die Gefühlsbasis) von Recht und Gerechtigkeit, von Schuld und Sühne nicht auf der Ebene des Rechts in transformierter Gestalt ausfindig machen zu können. Man wird also die Scham nicht als alternativen, sondern als zusätzlichen oder komplementären Orientierungspunkt bei der ethischen Perspektivierung unserer Rechtspraxen – gleichberechtigt, aber recht loziert neben Schuld und Sühne – zu betrachten haben.

In diesem Sinne kommt die Scham *diesseits* der Strafe zu stehen. Denn als zu kultivierende Haltung stellt sie schon weit im Vorhinein (möglicher Straftaten) eine Aufgabe von Moralpädagogik und -psychologie und nicht minder von Seelsorge dar. Darin kommt ihr ein unbestreitbarer Wert zu. Aber sie kann gerade deswegen niemals unmittelbar zu einer Aufgabe von Recht und seiner Instanzen werden. Diese müssen von der Gefahr jedweder Moralisierung oder auch Erziehungsfunktion freigehalten werden. – Die Tage des ›guten, alten‹ Sittenstrafrechts sind noch nicht allzu lange her. Mit dieser Abstinenz sichert das Recht am ehesten die für alle Seiten notwendigen Freiheitsräume. So sollten *Re-*

⁴¹ A. a. O., 402.

⁴² StVollzG § 2 Satz 1.

Shaming-Praktiken in meinen Augen als Strafformen (Strafarten) keinen Eingang in die Strafgesetzgebung finden, geschweige denn sollten Beschämungspraktiken im Strafprozessverfahren einen Ort erhalten. Das bedeutet nachgerade nicht, sie ebenso sehr aus dem Strafvollzug zu verbannen. Im Gegenteil. Hier haben sie ihren Platz, da jedes Abbüßen von Strafen auf ein ›Zweifaches‹ im ›*Jenseits*‹ der Strafe ausgerichtet sein muss: der Wiedergewinnung persönlicher Integrität der Täter und der Wiederherstellung gelingender Sozialzusammenhänge.

Kommt die Scham insofern zuallererst (schon) im ›*Diesseits*‹ der Strafe zum Tragen und kann sie nur dadurch auch im Strafvollzug kultiviert werden, so steht es mit der Sühne in meinen Augen genau umgekehrt. Sühne im Sinne des Abgegolten-Seins der Schuld durch die Übernahme und das Ableisten der Strafe zielt ja auf die Wiederherstellung der Rechtsgemeinschaft im Ganzen. Sie ist deswegen auch nicht einfach, wie Wolfgang Huber vermutet hat,⁴³ durch eine verstärkte Würdigung von Modellen des Täter-Opfer-Ausgleichs substituierbar. Zwar stimmt es, dass solche Formen des (schmerzlichen) In-Beziehung-Setzens der beiden Parteien auch schon im Strafprozess Gestalt finden sollten, wenngleich die Risiken (vor allem für die dann ja als Geschädigte noch als ›vermeintliche Opfer‹ zu bezeichnenden Personen) als nicht gering eingestuft werden sollten.⁴⁴ Im faktischen Strafvollzug droht durch einen solchen Täter-Opfer-Ausgleich allerdings eine noch stärkere Überforderung sowohl der Opfer als auch der Täter.⁴⁵ Vor allem aber ist der eigentliche Kern der Sühne eben darin zu erblicken, dass sie den strikt funktionalen Charakter von Freiheitsstrafen betont. Insofern lässt sie sich gut mit den strafrechtswissenschaftlichen Ansichten über den Sinn und die Legitimität des Strafens vereinbaren, wie sie im ersten Abschnitt kurz referiert wurden. Zugleich aber verortet die Sühne den ethischen Sinn der Strafe in einem *Jenseits* der Orte und Praxen des Strafens. Nicht um Vergebung kann es hier gehen, wohl aber um Versöhnung. Diese trennt die – in der Konsequenz der Unterscheidung von Person und Tat allererst ermöglichte – Zurechnung von Schuld, deren Schwere als das Kriterium für die Angemessenheit von Strafen fungiert, endgültig von der Person und ihren künftigen Taten in den Augen der Allgemeinheit ab. Auch dies kann jedoch nur gelingen, wenn selbst der vorbestrafte Täter, der seine Strafe abgeübt hat, einerseits Chancen zum Neuanfang erhält und andererseits vor allem mit Blick auf die

⁴³ Vgl. Huber, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 20), 389 Anm. 13.

⁴⁴ Zu den Problemen, Chancen und Risiken von Täter-Opfer-Ausgleichs-Modellen, siehe: Hassemer, *Strafe* (s. Anm. 4), 229–262. – Der Grund, warum ich in diesem Aufsatz vor allem auf Autoren rekurriere, die nicht nur in der Strafrechtswissenschaft, sondern in der konkreten Strafrechtspraxis – also als Richter – zu Hause sind, ist dem Ansinnen einer lebensweltlichen Annäherung bzw. Verortung des Themas gewidmet.

⁴⁵ In eine ähnlich skeptische Richtung laufen die Überlegungen bei Huber, siehe: Huber, *Gerechtigkeit* (s. Anm. 20), 417 f.

Opfer seiner Taten auch begleitet wird. Hier haben Kirchen und andere zivilgesellschaftliche Organisationen, die sich um die Reintegration von Straftätern bemühen, eine große Verantwortung, die es freilich gilt, durch öffentliche Mittel und seitens des Staates zu unterstützen.

In jenem *Zwischen* von Scham und Sühne kommen schließlich Schuld und Strafe zu stehen. Hier haben beide ihren Ort. Die erste, insofern sie nur in einem von Anklage, Verteidigung und Richterspruch geprägten Verfahren überhaupt festgestellt werden kann. Die zweite, insofern ihre Legitimität sich nur von einer solchen Identifizierung, von einem solchen Nachweis aus, ergibt: *in dubio, pro reo*. Was so schlicht wie einleuchtend klingt, verdient mit Blick auf gegenwärtige Trends und Debatten in der Kriminal- und Strafrechtspolitik durchaus besonders hervorgehoben zu werden. Die Ausweitung von Praktiken, wie diejenige der Sicherheitsverwahrung oder einer der Abschreckung dienenden Untersuchungshaft, als auch die mittlerweile für selbstverständlich gehaltene Legitimität einer lebenslangen Freiheitsstrafe, sind aus ethisch-theologischer Sicht grundsätzlich kritisch zu sehen. Hinzu kommt, dass rechtlich zwar Sicherheitsverwahrung und lebenslange Freiheitsstrafe nicht das Gleiche meinen, es im faktischen Vollzug aber für die Betroffenen kaum Unterschiede macht. Gewiss, es mag stets Einzelfälle geben, die solche Härten erforderlich machen. Doch solange die humanen Bestimmungen unseres Strafrechts eher der beschwörenden, um nicht zu sagen: narkotisierenden Selbstvergewisserung unserer vermeintlich guten Absichten dienen, als dass sie als Richtgrößen für unsere Justiz- und Sozialpolitik fungieren – Stichwort: finanzielle, personelle und somit reintegrationsbezogene Ausstattung unserer Justizvollzugsanstalten –, solange muss eine Gesellschaft daran erinnert werden, dass sie sich mittels einer derart stetig verschärften Sicherheits- und Strafpolitik weiter von den basalen Grundgedanken eines humanen Strafrechts entfernt, wie es zur normativen Infrastruktur einer rechtsstaatlichen Demokratie gehört; von der empirisch nachweisbaren Ineffizienz entsprechender Maßnahmen noch ganz abgesehen. Weil das »Strafen und das Strafrecht [...] keine belanglosen oder vernachlässigenswerten Systeme, sondern ein wichtiger Entstehungs- und Symbolort gesellschaftlicher Verständigung«⁴⁶ sind, müssen die entscheidenden normativen Leitplanken klar und transparent gehalten werden, auch um die gesellschaftlichen Erwartungen an das Recht realistisch zu halten. Dazu zählen zuvorderst die auf den Menschen – wie er wirklich ist, Stichwort: potentiell gewaltbereit – zugeschnittene Idee der Schuldfähigkeit sowie der korrelierende Gedanke einer sühnenden Resozialisierung – Stichwort: Chance auf Neubeginn.⁴⁷ Polemisch gefasst gewinnt dort die Pervertierung des Rechts und auch der Instanzen und

⁴⁶ Fischer, Strafen (s. Anm. 3), 370.

⁴⁷ Wenigstens an dieser Stelle sei mir der Hinweis erlaubt, dass die normative Matrix aus Zurechenbarkeit (Schuldfähigkeit) und Veränderungsfähigkeit (Chance auf Neuanfang) nicht zwingend an einer spezifischen (philosophisch möglichen oder neurologisch gar

Vollzüge des Strafens die Oberhand, wo manche Politiker und manche Stimmung in der Bevölkerung sich wünschen oder danach drängen, dass Richter ihres Amtes in einer Weise walten (sollen), dass deren Urteile mehr den allgemein-moralischen Gewissheiten als der nüchternen Betrachtung des Einzelfalls und der Einhaltung der Verfahrensrationalität entsprechen. Damit würde aus dem kulturellen System des Rechts eine Praxis der Selbstrechtfertigung der vermeintlich selbstgewissen und scheinbar offensichtlichen Allgemeinheit. Derlei Tendenzen müssten Theologie und theologische Ethik selbst zu ideologiekritischer Betrachtung provozieren. Fritz Bauer hat das in pointierter Schärfe dergestalt zum Ausdruck gebracht: »Gerichte sind nicht berufen, Sünden zu verurteilen und die Rolle eines weltlichen jüngsten Gerichts zu spielen.«⁴⁸

Kehren wir am Ende noch einmal zurück zu Dostojewski. Sein Buch führt uns auf ebenso exemplarische wie existentielle Weise vor, worin der Sinn, die Chancen, aber nicht minder auch die Gefahren in der phänomenalen Beschreibung und der praktischen Bewältigung von Schuld und Verbrechen, Sühne und Strafe liegen. Dass sie dabei auf eine nicht immer unmittelbare Weise auch eine religiöse Dimension aufweisen, ist dem Autor jedenfalls klar. Eine nochmals andere Wendung kann aber vielleicht der Hinweis auf die folgende kleine Szene geben: Relativ in der Mitte des zweiten Buches der Erzählung wird uns ein Gespräch zwischen Raskolnikow und seinem Freund Dmitri Rasumichin geschildert. Darin geht es um die alltäglichen Widrigkeiten menschlichen Zusammenlebens, die subtilen Gemeinheiten und latenten Aggressionen, wie wir sie uns täglich zufügen und zugefügt bekommen. Und während Raskolnikow erst am Anfang seines dramatischen Weges steht, der ihn freiwillig an den Rand jeglicher Gemeinschaft bringt und erst später wieder in die Gesellschaft führen wird, ist es der Freund, der in dieser Szene Hoffnung gibt, warum jenseits von Schuld und Sühne, vor allem aber diesseits von Verbrechen und Strafe, vielleicht der Scham in Zukunft die noch größere Aufmerksamkeit gelten sollte: »Genauso wie du habe ich schon tausendmal auf die Menschen gespuckt und bin dann doch wieder zu ihnen zurückgekehrt«, sagt Rasumichin. Und fügt hinzu: »Man schämt sich und kehrt zum Menschen zurück.«⁴⁹

unmöglichen) Idee von Willensfreiheit hängt. Die Frage, ob das Strafrecht überhaupt primär von einem elaborierten Konzept von Willensfreiheit (etwa im Sinne der Kantischen Autonomie) abhängt, ist hoch umstritten und kann an dieser Stelle nicht weiter verhandelt werden. Einen guten Überblick über die seinerzeitigen Debatten gibt der Sammelband: Willensfreiheit und rechtliche Ordnung, hrsg. von Ernst-Joachim Lampe/Michael Pauen/Gerhard Roth, Frankfurt/M. 2008.

⁴⁸ Zitiert nach: Anselm, Jüngstes Gericht (s. Anm. 8), 229.

⁴⁹ Fjodor M. Dostojewski, Schuld und Sühne. (Rodion Raskolnikow) (aus dem Russischen von Richard Hoffmann), München 1977, 216.

Daniel Weidner

Schuldgeschichten

Tragödie, Roman und Erzählung als literarische Modellierungen von Schuldfragen

2016 veröffentlicht Ferdinand von Schirach eine Reihe von »Stories« unter dem Titel *Schuld*. Der bekannte und erfolgreiche Autor und Anwalt beschreibt darin jeweils eine Fallgeschichte und deren juristische Aufarbeitung. *Volksfest* etwa schildert zunächst unpersönlich die Vergewaltigung eines jungen Mädchens durch ein Blasorchester und dann, wie der Ich-Erzähler die Verteidigung der Angeklagten übernimmt – »es war mein erster großer Fall«¹ –, die erfolgreich dazu gebracht werden, nicht auszusagen, so dass der Schuldige nicht identifiziert werden kann und kein Urteil ergeht: »Und wir alle in dem kühlen Verhandlungszimmer wussten, dass das Verfahren hier enden würde und dass Schuld eine ganz andre Sache war.«² Das Verfahren wird eingestellt, die Anwälte reisen ab: »Wir waren erwachsen geworden, und als wir ausstiegen wussten wir, dass die Dinge nie wieder einfach sein würden.«³

Die Möglichkeiten des Rechts sind also begrenzt, denn, wie der Text seine Leser mit der Autorität des erfahrenen Anwalts wissen lässt, man müsse eben nicht seine Unschuld beweisen, sondern seiner Schuld überführt werden. Dagegen kann die Literatur zeigen, dass Schuld und Strafe etwas ganz Verschiedenes sind – im Prozess, aber auch im Leben, in dem die Anwälte hier offensichtlich ihre Unschuld verlieren. Und wenn dabei der Schuldige straflos ausgeht, ist das auch nicht notwendig ungerecht, *Ausgleich* etwa handelt erneut von einer jungen Frau – der erste Satz »Alexandra war hübsch« –, die ihren Mann umgebracht hat; der Erzähler als Anwalt erfährt, dass der Mann sie jahrelang misshandelt hatte, er kann erwirken, dass sie, juristisch fragwürdig, aufgrund von Notwehr freigesprochen wird. Erst im Nachhinein wird ihm klar, dass nicht sie, sondern ihr neuer Freund ihren Mann getötet haben muss – aber er unternimmt nichts mehr. Auch hier ist klar, dass Gerechtigkeit und auch Schuld sich nicht nach den festen Regeln des Rechts ermitteln lassen und dass man mehr über sie sagen kann, wenn man eine Geschichte erzählt. Abstrakt formuliert ist Schuld

¹ Ferdinand von Schirach, *Schuld*, München 2016, 12.

² A. a. O., 16.

³ A. a. O., 18.

vielleicht überhaupt ein narratives Phänomen, weil erzählend sich ein Zusammenhang zwischen Taten, Tätern und Folgen entfalten lässt, ohne dass explizit gemacht werden muss, wie sich dieser Zusammenhang exakt bestimmen ließe.

Schuld bleibt »eine ganz andere Sache«, sie lässt sich nicht bestimmen, man kann allenfalls die Assoziationen benennen, die sie aufruft. Bei von Schirach sind das moralische – wie die verlorene Unschuld der Anwälte –, insbesondere erotische – der überwiegende Teil der Geschichten kreist um sexuelle Verwicklungen –, selten auch religiöse. *Die Illuminaten* erzählt die Geschichte von Henry, der eine schwierige Kindheit hat, von seinen Eltern ungeliebt aufs Internat abgeschoben wird, auch dort Außenseiter bleibt und nur in seinen Zeichnungen zu sich findet. Anschluss an die Gruppe gewinnt er nur, indem er sich am Karfreitag (!) einem sadomasochistischen Aufnahme ritual unterzieht, bei dem er fast erstickt und nur durch die Intervention seiner Kunstlehrerin gerettet wird, die aber dabei ausrutscht und stirbt. Wieder übernimmt der Ich-Erzähler den Fall im Auftrag des Internats, alles steht in den Akten, die Eltern von Henry erheben keine Anklage: »Henry hat nie wieder gezeichnet.«⁴ Auch hier steht das juristische Geschehen im Zusammenhang einer Lebensgeschichte, es ruft aber auch religiöse Bedeutungen der Verschuldung und Entsühnung auf und schließlich auch die Möglichkeit der Kunst, einen Ausweg aus den Schuldzusammenhängen zu bieten.

Formal ist an diesen Geschichten auffällig, dass sie fast alle streng zweigeteilt sind. Ein erster Teil schildert lakonisch, durchaus auch drastisch mit einer Mischung aus Protokollstil und visuellen Szenen – *Volksfest* etwa lässt den Leser wissen, dass das Opfer »hübsch« ist, dass ihr T-Shirt durchsichtig wird und sie keinen BH trägt –; darauf folgt unvermittelt ein zweiter Teil aus der Ich-Perspektive des Erzähler-Anwaltes. Beide Seiten bedingen sich, weil – so die implizite Fiktion – der erste Teil eben aus den Prozessakten erzählt ist, weil die Rolle des Anwalts aber auch voraussetzt, seine Unschuld verloren zu haben. Die doppelte Sicht spiegelt die Doppelfunktion wider, in der Schirach und sein Erzähler auftritt, als Anwalt und als Autor, wobei jener den »Sachverhalt« präsentiert und dieser ihn kommentiert. Eine Anordnung, die wohl auch eine Ambivalenz der modernen Gesellschaft gegenüber dem Recht widerspiegelt, in das sie einerseits größtes Vertrauen setzt, ohne doch im letzten an es zu glauben. Dabei bleiben beide Seiten bei Schirach eigentümlich getrennt: Der professionelle Anwalt wird vom Autor nicht in Schwierigkeiten gebracht und umgekehrt hat der Autor kein Problem damit, Anwalt zu sein. Sicherlich: Das Recht kann nicht alles – aber was es kann, das kann es. Sicher, der Rest ist Literatur – aber es ist eben die Literatur von Anwälten, die übrigens auch Juristen in der Regel besonders gut

⁴ A. a. O., 51.

gefällt.⁵ Literarisch sind diese Texte dagegen eher etwas monoton und geübte Leser mögen des allzu viril-potenten Erzählers samt seiner Voyeurismen bald überdrüssig werden.

Dass Literatur mehr kann, dass sie nicht einfach erzählen, sondern auch darüber reflektieren kann, zeigt die letzte Geschichte *Geheimnis*. Herr Kalkmann kommt als Mandant zum Anwalt und erzählt so lange seine paranoiden Vorstellungen, bis es dem Erzähler zu viel wird und er seinen Mandanten in die Psychiatrie bringt: »Ich wollte gerade die Sache erklären, als Kalkmann sagte: »Guten Tag, ich heiße Ferdinand von Schirach, ich bin Rechtsanwalt.« Er zeigte auf mich: »Ich bringe ihnen hier Herrn Kalkmann. Ich vermute, er hat einen schweren Defekt.«⁶ Hier, am Ende des Textes, behält mal nicht der Autor das letzte Wort, wird einmal nicht ein Verdikt des »Schicksals« verkündet, sondern jemand anderes spricht. Dabei wird am Ende des Textes und des Buches die Identität von Autor und Erzähler noch einmal explizit bestätigt – aber nur aus dem Mund eines Wahnsinnigen. Was dann weiter passiert, erfahren wir ja nicht: Ist am Ende gar der »echte« von Schirach eingesperrt worden und der ganze Text stammt vom falschen? Kann am Ende der Anwalt in jedem Moment auch der Mandant werden? Kann man Wahnsinn und System, Rechtsordnung und Paranoia, überhaupt unterscheiden. Erst solche Fragen, nicht eine mehr oder weniger fachmännisch-»realistische« Darstellung des Alltags von Juristen, lässt uns wirklich hinterfragen, was eigentlich Recht ist und eröffnet auch neue Perspektiven auf Schuld in der Literatur.

Literatur kann sich also mit Schuld auf ganz verschiedenen Ebenen beschäftigen und kann auch ganz verschieden auf Schuldfragen hin gelesen werden. Sie kann Geschichten von der Schuld erzählen und dabei auch gerade solche Aspekte der Schuld verhandeln, die in formalen Systemen wie dem Recht nicht aufgehen. Gerade die zahlreichen Zweideutigkeiten von Schuld – dass sie objektiver und subjektiver Tatbestand ist, individuell und gesellschaftlich zugerechnet wird – können narrativ entwickelt werden, weil Erzählungen besonders gut solche Ambivalenzen figurieren können und dadurch Schuld auch gewissermaßen bearbeiten, indem sie mit anderen Fragen – dem Erotischen, dem Religiösen etc. – assoziiert wird oder in bestimmte Erzählmuster eingepasst wird. Spezifisch literarisch wird ein solches Erzählen freilich erst, wenn es auch bewusst mit diesen Erzählmustern umgeht. Denn Erzählen ist ja nicht an sich literarisch, erzählt wird schließlich auch vor Gericht und im Alltag. Erst wenn man auf die formalen Eigenheiten achtet, *wie* von Schuld gesprochen wird, kann man auch

⁵ Dazu Andreas Vosskuhle: »[...] sie zeigen auf eingängige Weise, wie vermeintlich einfache Rechtsfragen mit großen anderen Fragen verbunden sind – Schuld, Sühne, Freiheit, Gerechtigkeit, Liebe, Hass. Und dass es mitunter schwerfällt, eindeutige Antworten auf diese Fragen zu finden.« Aus: Ferdos Forudastan/Wolfgang Janisch, »*Es geht häufig um gefühltes Recht*«, <https://www.sueddeutsche.de/politik/bundesverfassungsrichter-andreas-vosskuhle-es-geht-haeufig-um-gefuehltes-recht-1.4067146> (Stand: 22.7.2021).

⁶ Von Schirach, Schuld (s. Anm. 1), 200.

verstehen, dass die jeweilige Erzählform nicht einfach ein neutrales Behältnis für das ist, was in ihr gesagt wird, sondern selbst schon eine Aussage, nur eben eine Aussage zweiter Ordnung. Denn die Literatur hat bestimmte Äußerungsformen ausgebildet, die als »symbolische Formen« auch bestimmte Schuldvorstellungen verkörpern, die freilich ihrerseits so komplex sind, dass sie nicht auf den Begriff gebracht werden können, aber gerade dadurch zentrale kulturelle Semantiken darstellen, mit denen über Schuld nachgedacht wird. Drei dieser Formen seien im Folgenden entwickelt – die Tragödie, der (realistische) Roman und das unzuverlässige Erzählen, bevor abschließend noch kurz auf die Gegenwart zurückgegriffen wird.

1. Mythos, Tragödie und die Darstellung der Schuld

Sophokles' *Antigone* beginnt mit dem Auftritt zweier junger Frauen:

»Oh du, geschwisterlich vertraut, Ismenes Haupt!
weißt Du ein Leid, von Ödipus ererbt, das Zeus
uns beiden Überlebenden noch nicht verhängt?«⁷

Am Anfang des Dramas wird die Frage nach dem »ererbten« Leid aufgeworfen, nach dem Leid also, das schon verhängt war und nach dem, das noch kommt: der eigentliche Gegenstand der Tragödie. Schon dieser Auftritt ist verankert in der Geschichte der Labdakiden, der Herrscher von Theben, in der Geschichte von Laios und Ödipus und von deren Kindern, die sich hier gegenseitig töten und zerstören – eine Geschichte, deren schicksalhafte Bedeutung später auch mal vom Chor betont wird: »Uralt im Geschlechte der Labdakos-Enkel seh ich / Leiden immer auf andere Leiden sich stürzen: nie befreit ein Spross / diesen Stamm, doch darnieder reißt ihn ein Gott, der kein Erlösen kennt.«⁸ Das Leiden, und wenn man davon bereits sprechen kann, auch die Schuld, ist hier genealogisch, Leid und Schuld sind Gegenstand einer Geschichte, die – das ist wichtig – den Zuschauern bekannt ist.

Schuld ist hier zunächst eine mythische Kategorie, sie verwirklicht sich in Erzählungen. Narrativ können Verschuldung, Folgen, mögliche Entsühnung entfaltet werden, die Geschichte entwirft verschiedene Phasen der Schuld und verzeitlicht diese, lokalisiert sie auch, etwa in den Agenten, denn zur narrativen Grammatik gehört eben, dass sie Agenten und Charaktere ausprägt.⁹ Narrativ

⁷ Sophokles, *Antigone*, in: Wilhelm Willige (Hrsg./Übers.): *Tragödien*. Bibliothek der Antike, München 1985, Vs. 1–3.

⁸ A. a. O., 594 ff.

⁹ Vgl. Paul Ricœur, *Symbolik des Bösen*, Freiburg/München ²1988.

heißt freilich noch nicht literarisch. Literarisch ist erst die Arbeit der Form, während der Mythos notwendig vielförmig und wandelbar ist. Literarisch ist die Weise, *wie* diese Geschichte hier präsentiert wird. Die Altphilologen streiten sich, ob es möglicherweise einen eigenen, eventuell lokalen Mythos vom Ende der Antigone gegeben habe, nachweisen lässt er sich nicht, man vermutet, es handelt sich eher um Sophokles' Erfindung.¹⁰ Wichtiger ist, dass der Mythos eine grundsätzlich andere Form annimmt, indem er nicht mehr als Geschichte erzählt, sondern auf der Bühne dargestellt wird: die Form ist dramatisch, die Gattung die Tragödie, und daraus folgen eigene Gesetze und eigene Formen der Schuld.

Wir kennen die Geschichte: Kreon hat verboten, dass Antigones Bruder Polyneikes beerdigt werden darf, sie entschließt sich schon im Prolog, das gegen den Rat Ismenes zu tun.

»Nein, denke, wie du magst: den Bruder wird' ich selbst
begraben. Schön ist mir nach solcher Tat der Tod.
Von ihm geliebt, lieg ich bei ihm, dem Lieben, dann
die fromm gefrevelt hat, viel längre Zeit als hier
muß ich da drunten denen wohlgefallen, dort
wird ich ja immer liegen; du, wenn's dir gefällt
entehre, was bei Göttern noch in Ehren steht!«¹¹

Wie gesagt, auch die dargestellte Geschichte weicht hier vom Mythos ab, indem sie Kreon und das Gesetz einführt, die den Fluch gerade beenden und eine neue Epoche begründen sollen. So der Chor: »Nach dem Schrecken des Krieges, walte drum Vergessenheit jetzt«¹² oder später noch mal: »Wer seines Landes Satzung ehrt / und Götterrecht schwurgeweihet, gilt im Staate; doch nichtig ist, wem das Unrecht sich gesellt hat zu frevlem Tun.«¹³ An die Stelle der Schrecken soll das Gesetz treten, der Fluch zum Recht werden – was allerdings nur auf problematische Weise gelingt, weil mit dem monströsen Gebot, den Toten nicht zu beerdigen, eben keine Vergessenheit möglich ist. Das Oxymoron der »frommen Freveltat«¹⁴, die Antigone plant, ist gewissermaßen das verdichtete Resultat dieses Konfliktes und wird es erlauben, die zahlreichen moralischen Interferenzen zwischen Sitte und Recht, den Rollen von Frau und Mann, Klage, Rache, Versöhnung etc. zu thematisieren.

Das macht den Unterschied der Darstellungsform offensichtlich: Das Drama unterbricht das mythische Narrativ gewissermaßen an einer bestimmten Stelle und entfaltet diesen Moment, indem es ihn nicht narrativ repräsentiert, sondern

¹⁰ Vgl. Wolfgang Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M. 1991, 225 ff.

¹¹ Sophokles, *Antigone* (s. Anm. 7), 71–77.

¹² A. a. O., 150 f.

¹³ A. a. O., 378 ff.

¹⁴ A. a. O., 74.

präsentiert. Damit gewinnen die deiktischen Momente ein anderes Gewicht, das Leid, das »noch nicht verhängt« ist, wird im Lauf des Stücks verhängt. Auch die einzelnen Figuren repräsentieren nun nicht nur verschiedene Schicksale wie im Mythos, sondern auch verschiedene Deutungen dieser Schicksale. Beide Momente hängen zusammen: dass das Geschehen noch offen ist, lässt verschiedene Deutungen zu; verschiedene Deutungen öffnen das Geschehen für verschiedene mögliche Ausgänge. Dadurch wird die reiche moralische Reflexion möglich: Antigone und Ismene können darüber streiten, was nun zu tun ist, Ismene kann später einen Teil der Schuld übernehmen wollen, was Antigone aber zurückweist, Kreon kann mit Haimon über Sohnespflicht und politische Herrschaft sprechen oder Teiresias den Eigensinn als die eigentliche Schuld bezeichnen. So können auf vielfache Weise die Aporien entfaltet werden, die im Schuldkonzept angelegt sind und deren markanteste Deutung bekanntlich von Hegel stammt: Die Tragödie handele vom Widerspruch von Sitte, Familie, Religion einerseits und Staat und Recht andererseits.

Die Form, in der diese Reflexion stattfindet, ist der Dialog, im Extremfall die Stichomythie, in der die Meinungen unverbunden und unvermittelt aufeinanderprallen. Und das ist mehr als ein Nebeneinander von Argumenten, es ist auch selbst wieder Darstellung. Die Wechselrede ist auch Handlung, weil eben nicht wie im epischen Erzählen ein vergangenes und damit definitives Geschehen nachgebildet wird oder über dieses Geschehen gesprochen und verhandelt wird, sondern die Wechselrede selbst ist ein aktuelles Geschehen, das auf der Bühne statthat – ein Handeln, was eben im Wesentlichen aus Sprechen besteht. Oft ist dabei schon die bloße Form der Tragödie als Handlung gedeutet worden: Hier trete der Protagonist aus dem Chor heraus und erhebe seine eigene Stimme.¹⁵ So legt es etwa auch der Chor im berühmten Dialog mit Antigone nahe:

»Und drum: erlaucht und des Lobes gewiß
 gelangst du hinab in der Toten Heim;
 nicht zehrender Krankheit erlagest du,
 empfindest nicht des Schwertes blutigen Lohn:
 du lebst nach eigenem Gesetz, drum allein
 Zum Lande der Toten gehst Du.«¹⁶

Auch hier ist die Rede von der »Autonomie«, dem »eigenen Gesetz« Antigones, nicht nur eine Deutung, sondern als Teil einer Inszenierung, weil der Chor hier Antigone bei ihrem Weg ins Grab begleitet. Die Autonomie bleibt daher auch

¹⁵ Diese Deutung entwickelt vor allem Franz Rosenzweig, vgl. ders., *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1996.

¹⁶ Sophokles, *Antigone* (s. Anm. 7), 817–822.

nicht die einzige Deutung, wenig später spricht der Chor auch von der genealogischen Schuld Antigones – sie sei an Dikes Thron zu Fall gekommen. »Eine Leidensschuld, vom Vater ererbt, zahlst du ab.«¹⁷ – noch später: »Dich hat dein eigensinniges Aufbegehren zerstört«¹⁸. Das ist bekanntlich das, was später als »tragische Schuld« bezeichnet wird und das hier genau das Element ist, das die Darstellung möglich macht: das eigensinnige Aufbegehren des Protagonisten, das ihn aus dem Chor hervortreten lässt und im Untergang zugleich wieder abtreten lässt, wie es hier ja auch geschieht – wie gesagt, geht in dieser Szene Antigone in ihr Grab.

Dieser Gang hat übrigens noch eine weitere Implikation, dass nämlich das Geschehen auf der Bühne konstant auf einen anderen Ort verweist – zuerst den Ort, an dem Polyneikes unbestattet liegt, später die Gruft, in der Antigone unbestattet verschwunden ist. Dieses Spiel von An- und Abwesenheit ist konstitutiv für die Bühne und gibt dieser zugleich ein Moment von Fiktion.¹⁹ Die Bühne selbst und das Drama, das sich auf ihr vollzieht, stellt damit immer auch ein Modell vor, in dem Person-Sein ebenso verhandelt wird wie bestimmte Schuldverhältnisse; wie wenig festgelegt es ist, zeigt sich etwa dann, wenn der Hintergrund der Bühne ganz andere Funktionen annimmt, etwa – viel später – im barocken Trauerspiel, das in einer eigenartigen Reflexionsbewegung durch den finalen Durchblick auf den Hintergrund zeigt, dass das ganze Leben nur ein Spiel, die Welt nur ein Theater ist.

Der Illusionsraum der Bühne und die Form der Tragödie sind nicht nur ein Modell der Darstellung der Person, sie werden auch zu einer Denkfigur. Denn die Tragödie wird selbst zu einem Theorem, das ganz zentral nicht nur für das idealistische Denken der Subjektivität wird, deren Dialektik immer an der Tragik orientiert bleibt, sondern mit der auch die spezifische Modernität von Personen- und Schuldzuschreibungen gedacht wird, weil die Tragödie oder das Tragische auch nach dem Verblassen der selbstverständlich gültigen Moralsysteme mit der Aufklärung immer wieder als Reflexionsinstanz herangezogen wird.²⁰ Die Tragödie kann, wie im Fall Hegels, als Modell der Moderne herangezogen werden, sie kann auch, wie bei Kierkegaard und Nietzsche, zu dem werden, was in der Moderne gerade nicht mehr möglich ist. Die Tragödie ist hier also nicht nur am Anfang der Reflexion über Schuld, sondern setzt diese fort und fungiert als Metapher für die Unschärfen und Paradoxien der Schuldproblematik und schließlich für die Unmöglichkeit der Tragödie selbst. Als Leitgattung wird sie dann auch im Laufe des 19. Jahrhunderts abgelöst vom Roman.

¹⁷ A. a. O., 856.

¹⁸ A. a. O., 875.

¹⁹ Vgl. dazu Samuel Weber, *Theatricality as Medium*, New York 2004.

²⁰ Vgl. dazu Peter Szondi, *Versuch über das Tragische*, Frankfurt a. M. ²1964.

2. Gesellschaftliche Schuldverhältnisse und die Zweideutigkeit des Romans

Ein typischer Roman beginnt so: »Anfang Juli, es war außerordentlich heiß, trat gegen Abend ein junger Mann aus seiner Kammer, die er in der S.-Gasse zur Untermiete bewohnte, auf die Straße hinaus und ging langsam, als wäre er unentschlossen, auf die K.-Brücke zu.«²¹ Auch das ist ein Auftritt, jemand kommt nicht aus dem Palast, sondern aus der Kammer; ein Protagonist wird sichtbar, allerdings zunächst nicht vor dem Hintergrund einer bekannten Geschichte, sondern eher irgendeines alltäglichen Hintergrundes. Wir sehen zwar nichts, denn es handelt sich um einen Roman, aber wir bekommen beschrieben, dass er langsam geht, und wir bekommen sogar eine Andeutung, er könne unentschlossen sein. Das nächste, was wir von ihm erfahren, ist, dass seine Kammer klein, eigentlich nur ein Schrank ist, und dass er glücklicherweise seiner unter ihm wohnenden Wirtin nicht begegnet sei: »Er war bei seiner Wirtin tief verschuldet und fürchtete sich, ihr zu begegnen.«²² Es ist Rodion Raskolnikow, der hier aufgetreten ist, wir lesen Dostojewski *Prestuplenije i nakasanije*, je nach Übersetzung *Schuld und Sühne, Verbrechen und Strafe* oder *Überschreitung und Zurechtweisung* (1866). Hier gibt es keinen Mythos mehr, keine Königshöfe, sondern nur noch anonyme Straßen in einer Großstadt, von der wir dann immerhin noch erfahren, dass es Sankt Petersburg ist, und hier gibt es auch keine mythische Schuld, sondern einfach Schulden.

Auch der Modus der Darstellung ist anders, und zwar eigenartig gespalten: Er geht langsam, als wäre er unentschlossen, er ist verschuldet und fürchtet sich, der Wirtin zu begegnen. Der Erzähler hat hier den charakteristischen doppelten Blick des realistischen Romans: Er sieht seine Figuren mal von innen mal von außen, mal beschreibt er die Gemütsverfassung, mal nur die äußere Erscheinung und Umgebung. Vor allem aber verschwindet er im Erzählvorgang fast vollkommen, denn wir wissen nicht, wer hier spricht und vergessen auch schnell, dass da jemand spricht.

Das ist nicht mit Allwissenheit zu verwechseln und auch nicht mit den starken Erzählern, die die Frühzeit des Romans prägen, etwa Henry Fielding, der sich gern und ausführlich mit seinen Lesern ins Benehmen setzt und ihnen etwa bedauernd mitteilt, dass er ja sehr gerne etwas für Tom Jones tun würde, aber dass es mit diesem doch sehr schlecht aussehe und man damit rechnen müsse, dass er unschuldig zu Tode kommen würde, wenn nicht noch etwas Unvorher-

²¹ Fjodor Dostojewskij, *Verbrechen und Strafe* (übersetzt von Swetlana Geier), Frankfurt a. M. ¹⁸1996, 7.

²² A. a. O., 7.

gesehenes passieren würde, unvorhergesehen in der Weise, wie es nur in Abenteuerromanen vorkäme, aber der Leser ja hier keinen solchen lese – usw. usw.²³ Der Vergleich zeigt, dass der Roman zahlreiche Wege zur Reflexion der eigenen Fiktionalität entwickelt hat, dass es auch bei Fielding im 18. Jahrhundert um (moralische) Schuld und deren Entsühnung geht, genauer: um die Vorsehung, um narrative Gerechtigkeit und die Allmacht des Erzählens.

Bei Dostojewski hat Schuld zunächst einen anderen, ganz unmittelbaren Sinn: Raskolnikow hat Schulden und er fürchtet sich. Beides hängt zusammen, wie die weitere Beschreibung zeigt. Die Furcht, so erfahren wir, rührt daher, dass er sich in der letzten Zeit »in einem reizbaren und angespannten Zustand« befand, dass er »so sehr mit sich selbst beschäftigt ist«, dass er sich vor jeder Begegnung fürchtet, und wir erfahren auch gleich den Grund: »Die Armut hatte ihn erdrückt; aber sogar seine bedrängte Lage kümmerte ihn in der letzten Zeit nicht mehr.«²⁴ Und während uns das erzählt wird, folgen wir ihm durch seine Umwelt, eine heruntergekommene Gegend voller Armut und voller Spelunken, wir bekommen seine zerlumpete Kleidung beschrieben und erfahren, dass er voller »Grimm und Verachtung«²⁵ für sich selbst wie für seine Umwelt ist – und wir erfahren auch schon Andeutungen darauf, dass er sich auf den Weg gemacht hat, um etwas »auszuprobieren«²⁶, wobei wir nicht wissen, was denn ein Gang zur Pfandleiherin für eine Probe sein soll.

Charakteristisch ist, wie gesagt, die Verschränkung von Innen und Außen. Sie ist latent paradox und muss auch als solche gestaltet werden: Auf der einen Seite hat die äußere Armut Raskolnikow innerlich isoliert (*raskol* bedeutet »abgeschieden«, »isoliert«), so dass er nur noch für sich und in sich lebt – und wir werden viel von diesem Innenleben erfahren –, auf der anderen Seite ist es eben die *äußere* Armut, die das hervorgebracht hat – und dementsprechend werden wir viel von seinen äußeren Bedingungen erfahren, hier sehen wir schon seine unschöne Umwelt am Heumarkt, in der Folge werden seine letzten einhundert Kopeken noch eine große Rolle spielen. Der besondere Realismus des Romans besteht darin, dass zum einen die soziale Wirklichkeit auch in ihren als profan geltenden Aspekten zum Gegenstand der Darstellung wird: insbesondere die monetären Verhältnisse, die in der klassischen Poetik allenfalls Gegenstand der Komik hätten sein können, dass zum anderen auch die alltägliche Existenz die Würde erhält, die aus ihrer ernsten Darstellung hervorgeht.²⁷

²³ Vgl. dazu Daniel Weidner, Himmelskarten und Erdkarten. Gott und der Romanerzähler bei Fielding und Jean Paul, in: Christel Meier/Martina Wagner-Egelhaaf (Hrsg.): Autorschaft. Ikonen – Stile – Institutionen, Berlin 2011, 231–252.

²⁴ Dostojewskij, Verbrechen (s. Anm. 21), 7.

²⁵ A. a. O., 9

²⁶ A. a. O., 10.

²⁷ Vgl. dazu Erich Auerbach, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Tübingen u. a. 1994.

Wir haben es also gegenüber Antigone mit einer ganz anderen Art von Protagonisten zu tun, der sich nicht klar über sich selbst ist. Dass ihn seine bedrängte Lage nicht kümmert, ist richtig und falsch zugleich, und so muss es auch dargestellt werden: als widersprüchlich, aber auch als so widersprüchlich, dass es weder der Protagonist noch der Leser unmittelbar bemerkt. Es handelt sich gewissermaßen um eine objektive Verlogenheit und zugleich um den Ausdruck der Aporien der modernen Gesellschaft, welche zugleich Unterordnung unter den Markt und individuelle Autonomie verlangt. Eine zentrale Rolle spielen in der Erzählung dann auch die Imaginationen und Selbsttäuschungen des Protagonisten, bei Raskolnikow etwa die »Neigung zum Aberglauben«²⁸, der ihn ein zufälliges Zusammentreffen als bedeutsam wahrnehmen lässt, so etwa als er zufällig hört, dass die Pfandleiherin bald alleine zuhause war: »Er überlegte nicht mehr und war auch völlig außerstande nachzudenken, aber mit seinem ganzen Wesen fühlte er plötzlich, daß er nicht mehr länger über die Freiheit des Verstandes noch über die des Willens verfüge und alles plötzlich entschieden sei.«²⁹ Es gibt also durchaus noch eine Art Schicksal, aber eben nur als Aberglaube, der aber doch dadurch wieder zum Schicksal wird, dass es auch auf die Ebene der Darstellung übergreift, in der die Handlung nun selbst mit einer Fülle von Andeutungen motiviert wird:

»Der gestrige Tag aber, der so unerwartet angebrochen war und alles auf einen Schlag entschieden hatte, übte eine fast mechanische Wirkung auf ihn aus: Als habe ihn jemand bei der Hand genommen und zöge ihn hinter sich her, unabwendbar, blindlings, mit übernatürlicher Kraft, keinen Widerspruch duldend. Als wäre er mit einem Zipfel seiner Kleidung in das Rad einer Maschine geraten und würde nun langsam in sie hineingezogen.«³⁰

Die Handlung rekurriert durchaus noch auf das alte Motiv der Tragödie, dass wir den Helden verstehen müssen, um Mitleid mit ihm zu haben. Es ist aber nicht mehr der Held selbst, den wir verstehen, sondern eine gebrochene und durchaus hybride Erscheinung, die wir in der geschilderten Weise zugleich von innen und von außen sehen, sodass die Erzählung gewissermaßen zugleich tief in die Person und breit in deren Umfeld schaut.

Auch dieses zweite Moment der Breite, der Gesellschaftlichkeit der Schuld, hat sein darstellerisches Komplement. Denn die Isolation des scheinbar von außen gesteuerten Protagonisten ist ja wie gesagt nur die eine Seite. Nachdem Raskolnikow zur Probe bei der Pfandleiherin gewesen ist, erfüllt vom »Gefühl eines grenzenlosen Überdrusses«³¹, flieht er in eine Kneipe und trifft hier auf

²⁸ Dostojewskij, Verbrechen (s. Anm. 21), 87.

²⁹ A. a. O., 86.

³⁰ A. a. O., 97.

³¹ A. a. O., 15.

jemand anderen, auf den gedemütigten Beamten Marmelow, der ihn anspricht mit folgenden Worten:

»Mein Herr« begann er beinahe feierlich, »Armut ist keine Sünde, das ist eine unumstößliche Wahrheit. Aber ich weiß auch, daß Trinken keine Tugend ist, und das ist noch wahrer. Aber bettelarm, mein Herr, bettelarm sein, das ist eine Sünde. Sind Sie arm – gehen Sie der Würde der Ihnen angeborenen Gefühle nicht verlustig. Sind Sie aber bettelarm – immer und in jedem Fall. Sind Sie bettelarm, so werden sie nicht mit dem Stock hinausgejagt, sondern mit dem Besen aus der menschlichen Gesellschaft hinausgefegt, damit es noch beleidigender ist; und das ist recht so, denn: Bin ich erst bettelarm, bin ich als erster bereit, mich selbst zu beleidigen. Und daher das Trinken!«³²

Das ist erzähllogisch zitierte Rede, wir haben es hier also mit einem dramatischen Element zu tun, weil hier neben dem Erzähler auch andere Stimmen zu Wort kommen.³³ Tatsächlich erscheint es auf den ersten Blick so, als ob hier wie in der Tragödie die Situation gedeutet wird: die Tatsache, dass die Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft und so etwas wie die angeborenen Gefühle Wohlstand voraussetzen. Darin liegen natürlich eine große Theorie und eine scharfe Kritik der bürgerlichen Gesellschaft, die Marmelow auch breit ausführt, wenn es etwa kurz darauf heißt, die englische Nationalökonomie habe das Mitleid verboten. Allerdings, und das unterscheidet die Rede radikal von der tragischen, wird das gerade von dem gesagt, der diese Würde bereits verloren hat, es ist nicht das moralische Subjekt eines Protagonisten, das hier spricht, sondern ein Gedemütigter und Beleidigter – bei Antigone wäre ihm hier allenfalls der Bote zu vergleichen. Es ist ein Diskurs der Unwürde, der hier spricht, ein Betrunkenener eben, der nicht nur über die Würde spricht und damit das selbstaufgelegte Schweigen Raskolnikows durchbricht und sogar die – immer latente aber auch immer verdrängte – religiöse Konnotation aufruft, wenn er schließlich ausruft: »Und er wird alle richten und wird allen vergeben, den Guten wie den Bösen, den Weisen wie den Einfältigen«³⁴. Das macht eine Weile Eindruck und lässt die Saufkumpane applaudieren, nur um ihn gleich wieder zu verhöhnen, während Raskolnikow den betrunkenen Marmelow nach Hause schleppt.

Auch der Roman ist ein Modell. Er wird schon für die Romantiker, und dann noch mal am Anfang des 20. Jahrhunderts bei Georg Lukács und Walter Benjamin, zur symbolischen Form der Individualität unter Bedingungen der Moderne

³² A. a. O., 19 f.

³³ Vgl. dazu Michail Bachtin, Probleme der Poetik Dostoevskijs, München 1971.

³⁴ Dostojewskij, Verbrechen (s. Anm. 21), 34.

– eine Darstellung, die immer auch die Unmöglichkeit der Individualität darstellt.³⁵ Wenn sich der Held nicht mehr im Einklang mit der Gemeinschaft befindet, wird auch seine Darstellung problematisch; nur sehr künstlich, in der Form des Bildungsromans ist sie noch erzählbar, der moderne Alltag und das moderne Leben aber tendieren zum Desillusionsroman, zu Flauberts *Education sentimentale*, die das Leben des Alltags eben gerade aus der Differenz vergangener Erwartungen und gegenwärtiger Enttäuschungen zeichnen kann. Der Roman ist dabei die Form, die den Anspruch noch aufrechterhält – und er ist es ja eigentlich bis heute geblieben, denn mit dem 20. Jahrhundert hat sich der Roman endgültig als die paradigmatische Gattung der Literatur durchgesetzt, in der auch Fragen der persönlichen Integrität und der Schuld verhandelt werden. Dabei entspricht die Gleichzeitigkeit von ausgeprägter Individualität und Eingebundenheit dieser Individualität in die Welt, die die Individualität dann auch schon wieder in die Nähe der Illusion rückt, nicht nur der realistischen Poetik des Romans, sondern auch der Dialektik von Individualisierung und Vermittlung, wie sie etwa Georg Simmel nicht zufällig am Phänomen des Geldes festgemacht hat: Geldwirtschaft, und in noch höherem Maße Kredit- und Schuldenwirtschaft, transformiert persönliche in sachliche Verhältnisse und erlaubt gerade darum den einzelnen, eine freie Persönlichkeit auszubilden – jedenfalls, so Simmel, wenn sie das Superadditum des Geldes ausnutzen können, wenn sie, mit anderen Worten, genug Geld haben.³⁶ Das war im 19. Jahrhundert noch eine bürgerliche Möglichkeit, im 20. wird das schon unwahrscheinlicher. Was nach dem Roman kommt, hat zunächst keine feste Form, sondern manifestiert sich am deutlichsten in kurzen Erzählungen.

3. Schuldenschrift, Codierung und unzuverlässiges Erzählen

Eine dieser Erzählungen beginnt abstrakt und bleibt abstrakt, hier gibt es keine Eigennamen und auch wenig Orte: »Es ist ein eigentümlicher Apparat«, sagte der Offizier zu dem Forschungsreisenden und überblickte mit einem gewissermaßen bewundernden Blick den ihm doch wohlbekannten Apparat.«³⁷ Nur dass wir *In der Strafkolonie* sind, trägt Franz Kafkas Erzählung bereits im Titel. Dass

³⁵ Vgl. Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin 1920; Walter Benjamin, *Der Erzähler*, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften* (Band 2), 438–464. Zur symbolischen Form vgl. auch Franco Moretti, *The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture*, London u. a. 2000.

³⁶ Vgl. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1977.

³⁷ Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, in: Wolf Kittler u.a. (Hrsg.): *Drucke zu Lebzeiten. Schriften – Tagebücher – Briefe. Kritische Ausgabe*, Frankfurt a. M. 2002, 201–248, 201

wir hier so wenig erfahren, dass es auf den ersten Blick hintergrundlose Charaktere sind, die keine besondere Geschichte haben, keine mythische, bekannte, wie Antigone, keine, die uns vor den Augen entfaltet wird wie Raskolnikov, legt von vornherein nahe den Text zu deuten, und zwar parabolisch oder allegorisch. Offensichtlich geht es hier ja vor allem um den Apparat, ein Apparat, der von alleine arbeitet, der unmittelbar Recht schreibt und als Apparat nur Gegenstand, nicht Subjekt des Erzählens sein kann: Wir sehen ihn von außen und wir sehen ihn hier, da ist Kafka ganz an den Realisten, vor allem an Flaubert geschult, aus der Perspektive des Forschungsreisenden, die sich im ersten Satz schon andeutet, im *gewissermaßen* bewundernden Blick auf den ihm *doch* wohlbekannten Apparat.

Es könnte eine Allegorie der modernen Rechtspraxis sein, die abstrakt und automatisch ist und scheinbar ohne Ansehen der Person und ohne menschliche Beteiligung arbeitet. Es ist sozusagen das reine Recht, in dem die verschiedenen Instanzen zusammenfallen, wie der Offizier ja auch später sagt, ist er Richter und Henker in einem: »Der Grundsatz, nach dem ich entscheide, ist: Die Schuld ist immer zweifellos. Andere Gerichte können diesen Grundsatz nicht befolgen, denn sie sind vielköpfig und haben auch noch höhere Gerichte über sich. Das ist hier nicht der Fall.«³⁸ Es ist das absolute Urteil, das Urteil in der Vollstreckung, sodass es auch keine Verteidigung gibt, ja das Urteil wird dem Angeklagten nicht einmal mitgeteilt, das sei nicht nötig, weil es ihm ja unmittelbar auf den Leib geschrieben wird. Das Recht, so kann man folgern, ist zwar abstrakt in seinem Vorgehen, aber zugleich auch individualisierend, es macht den einzelnen zu dem, der er ist.

Diese Züge des absoluten Rechts verweisen dabei nicht nur auf die Moderne, sondern auch auf die Vorgeschichte, auf Mythisches, auch das typisch bei Kafka, auch das essentiell für die Aufladung dieser Texte mit Bedeutung.³⁹ So hat der Apparat selbst eine Geschichte, eine Legende, die der Offizier erzählt: Er ist ein Werk des alten Kommandanten, der noch alles in einem war – »Soldat, Richter, Konstrukteur, Chemiker, Zeichner«⁴⁰ – und der dem Apparat auch erklären konnte, während seine eigene Erklärung nur »ungeordnet«⁴¹ sein könne; das zeigt sich auch darin, dass der Forschungsreisende die ihm präsentierten Schriftproben zwar kunstvoll findet, sie aber nicht entziffern kann: »Man muß lange darin lesen. Auch Sie würden es schließlich gewiß erkennen.«⁴² Zu dieser

³⁸ A. a. O., 212.

³⁹ Dass Kafkas Werk Mythos und Moderne vereine, ist der Tenor der Lektüre Walter Benjamins, vgl. ders., Franz Kafka, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): Walter Benjamin, Gesammelte Schriften (Band 2), 409–437.

⁴⁰ Kafka, Strafkolonie (s. Anm. 37), 210.

⁴¹ A. a. O., 209.

⁴² A. a. O., 217.

archaischen Bedeutungsschicht gehört auch die religiöse Ebene, denn der Apparat habe eben zumindest früher zur Erkenntnis geführt: »Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf [...] Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er.«⁴³ Das Gesetz wird dem einzelnen nicht nur eingeschrieben, er kann durch es auch sich selbst verstehen und auch die Anwesenden hätten früher bei den großen Hinrichtungen verstanden, wie erneut der Offizier berichtet: »Wie nahmen wir alle den Ausdruck der Verklärung von dem gemarterten Gesicht, wie hielten wir unsere Wangen in den Schein dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit. Der Offizier hatte offenbar vergessen, wer vor ihm stand, er hatte den Reisenden umarmt und den Kopf auf seine Schultern gelegt.«⁴⁴

Wie in Raskolnikovs Begegnung mit Marmeladov gibt es hier eine große Verheißung in Form einer Figurenrede. Allerdings macht bereits die Erzählung deutlich, dass es eine falsche Verheißung ist, der Apparat funktioniert jedenfalls nicht mehr und bringt den Offizier einfach um, als er sich selbst auf die Maschine legt: »Kein Zeichen der versprochenen Erlösung war zu entdecken; was alle anderen in der Maschine gefunden hatten, der Offizier fand es nicht.«⁴⁵ Die Maschine zerstört sich ja selbst, als sie die Devise »Sei gerecht« schreiben soll – auch das kann man als Allegorie auf die Absolutheit des Rechts lesen, die als Absolutheit eben keine Selbstanwendung zulässt. Das Versprechen der Erlösung ist aber auch aus anderen Gründen eine Schlüsselszene, nämlich aufgrund der Umarmung des Reisenden. Sie ist nur eine von vielen kleinen Verunsicherungen, die die Erzählung begleiten und ihr über den parabolischen Handlungsablauf hinaus eine seltsame Körperlichkeit geben. Wir erinnern uns, dass die Erzählung aus der Perspektive des Forschungsreisenden erzählt wird, das heißt erst mal: aus der Distanz, die ihn ja auch die seltsamen Praktiken in der Strafkolonie zuerst einmal hinnehmen lässt. Aber es gibt immer schon Momente der Verunsicherung, die Dinge sind nur »gewissermaßen« so, es gibt »ungewisse« Handbewegungen und eigenartige Vermutungen, die deutlich machen, dass dieses Verständnis begrenzt ist und – das macht dann die Umarmung erst recht deutlich –, dass die Distanz nicht so groß ist, wie sie behauptet wird.

So mutmaßt der Reisende etwa schon früh, die Tatsache seiner Einladung »schien sogar darauf hinzudeuten, daß man sein Urteil über dieses Gericht verlangte«⁴⁶, ob er also vielleicht nicht bloß Beobachter, sondern Richter sei. Als der Offizier ihn später auffordert, bei der Erhaltung des Apparats zu helfen, weist er die Verantwortung zurück – »Ich kann ihnen ebensowenig nützen als

⁴³ A. a. O., 219.

⁴⁴ A. a. O., 226.

⁴⁵ A. a. O., 245.

⁴⁶ A. a. O., 222.

ich Ihnen schaden kann«⁴⁷ –, überlegt aber zugleich, ob er berechtigt wäre, gegen diese Verfahren einzuschreiten. Es geht also darum, über das Recht zu urteilen, aber dieses Urteil wird aufgeschoben zugunsten eines Abwartens und einer Unsicherheit, die zunehmend den ganzen Text infiziert, denn, das ist entscheidend, es ist ja die Perspektive des Forschungsreisenden, aus der hier erzählt wird. Wenn dieser sich eines Urteils enthält, müssen auch wir uns des Urteils enthalten und können gerade dadurch nicht lesen, was eigentlich passiert. Es ist eine Art unzuverlässigen Erzählens, das hier stattfindet, denn den Leser beschleicht zunehmend das Gefühl, dass die Erzählung uns hier etwas vorenthält und auch die Deutungen – seien es allegorische oder moralische – nicht funktionieren.

Bemerkenswerterweise weicht diese Verunsicherung erst auf dem Höhepunkt der Erzählung. Nach langen und sehr kompliziert vorgetragenen Bitten des Offiziers um Unterstützung – in typisch kafkaesker Weise wird fiktional entworfen, was passieren würde und wie zu reagieren wäre – antwortet der Reisende dann doch irgendwann mit »Nein«, daraufhin zieht sich der Offizier aus, um sich dann auf die Maschine zu legen:

»Der Reisende biß sich auf die Lippen und sagte nichts. Er wußte zwar, was geschehen würde, aber er hatte kein Recht, den Offizier an irgend etwas zu hindern. War das Gerichtsverfahren, an dem der Offizier hing, wirklich so nahe daran behoben zu werden – möglicherweise infolge des Einschreitens des Reisenden, zu dem sich dieser seinerseits verpflichtet fühlte – dann handelte jetzt der Offizier vollständig richtig; der Reisende hätte an seiner Stelle nicht anders gehandelt.«⁴⁸

Es ist, wohlgemerkt, das erste Mal in der Erzählung, dass die Ungewissheit, das beständige »gewissermaßen« zurückgenommen wird, dass die Figuren der Geschichte im Einklang sind und dass alles so sein muss, wie es ist: dass die Erzählung also notwendig ist. Wie auch immer wir dieses Einverständnis inhaltlich oder allegorisch deuten – verlangt das absolute Recht das Selbstopfer, ist das Urteil des Reisenden letztlich das Todesurteil über den Offizier? –, erzähllogisch besiegelt es die Ambiguität, dass der Forschungsreisende bei aller Distanz Teil der Geschichte ist und deren zentrales Element seine und damit auch unsere Sicht bestimmt: alles ist vollständig richtig und notwendig, gerade dort, wo es an das Groteske oder Absurde grenzt.

Es ist eine Literatur, die nicht mehr fiktionale Welten erzeugt, die wir dann gewissermaßen bewohnen, sondern die ganz bewusst mit den Paradoxien der Fiktionalität spielt und uns dazu zwingt, unsere Interpretation in der Schwebe zu halten – dass der Apparat, der hier etwas in den Körper einschreibt, auch eine Allegorie der Literatur ist, trägt zu dieser Selbstbezüglichkeit natürlich bei.

⁴⁷ A. a. O., 235.

⁴⁸ A. a. O., 240 f.

Denn das zentrale Verfahren dieses Textes ist nicht mehr fiktionale Darstellung auf der Bühne und nicht fiktionale Repräsentation durch Erzählung, sondern Deutung: Wenn es keine gemeinsame symbolische Form der Wirklichkeit mehr gibt – weder den Raum der Bühne mit ihrer Eingebundenheit in die Polis und der Vermittlung von Sichtbarem und Unsichtbarem, noch die realistische Welt bürgerlichen Erzählens – dann bleibt nur die Deutung übrig. Gedeutet werden dabei sowohl gesellschaftliche Praktiken der Subjektivierung und Individualisierung wie eben das Recht und die Strafjustiz, die allegorisch entstellt und gerade dadurch lesbar werden, als auch die Literatur selbst, weil sich das Schreiben hier selbst hermeneutisch versteht, also permanent mit der Frage verbunden ist, wie wir eigentlich verstehen können, was wir verstehen.

Kafkas *In der Strafkolonie* entsteht im Herbst 1914, pünktlich zum Beginn des Ersten Weltkriegs und bereits vorausweisend auf die Schrecken des 20. Jahrhunderts. Nach 1945 wandert dann das unzuverlässige Erzählen mehr oder weniger schnell auch in die Erzählliteratur ein, die nun auch von Schuld spricht, freilich auf verzerrte Weise. Einerseits ist gerade in der Kafka-Begeisterung der unmittelbaren Nachkriegszeit permanent von einer existenziellen Schuld die Rede, andererseits bleibt eine sehr konkrete Schuld – die Verbrechen der Deutschen während des Nationalsozialismus – verdrängt und abgewehrt und wird gerade dadurch schließlich zum formativen Thema der deutschen Nachkriegsliteratur. Wenn man Literatur die Funktion eines Indikators zutraut, sind hier tatsächlich wichtige und möglicherweise auch theologisch relevante Fragen latent, weil die Erinnerung an diese Verbrechen und das – natürlich auch von Ambivalenzen und Übersprunghandlungen moralischer Selbstgerechtigkeit nicht freie – Bekennen der deutschen Schuld in den letzten Jahrzehnten durchaus zivilreligiöse Züge angenommen hat. Aber auch andere Schuldformen laufen weiter und finden ihren Ausdruck: das tragische Individuum wohl weniger in der Literatur als in der Populärkultur, die noch immer Helden hervorbringt, die sich in ihrer Ablehnung der Gesellschaft beweisen. Und auch der gesellschaftliche Mensch existiert weiter, gerade im Zeitalter des Neoliberalismus, in dem soziale Schuldigkeit immer mehr durch private Schulden ersetzt wird, sich der einzelne in ein »entrepreneurial self« entwerfen soll, dem die Abzahlung der Hypothek oder der Ausbildungskosten zur Lebensaufgabe wird.⁴⁹ Richard Fords *Independence Day* (1994) trägt die Ironie dieses Entwurfes schon im Titel und gestaltet das besonders dadurch, dass wir es aus der Perspektive des alternden Immobilienmaklers Frank Bascombe erzählt bekommen, der den Leuten kurz vor dem Platzen der Immobilienblase ihren persönlichen Traum verkauft. Wir alle kennen solche Situationen, wir kennen tragische, romanhafte, und kafkaeske Situationen, und wir haben sie durch den Konsum von Fiktion immer gut eingeübt. Sonst wären wir vermutlich auch nicht in der Lage, mit der Uneindeutigkeit von Schuld umzugehen.

⁴⁹ Vgl. Maurizio Lazzarato, *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Essay über das neoliberale Leben*, Berlin 2012.

Alexandra Grund-Wittenberg

»Ich rede vor Königen von deinen Bestimmungen und schäme mich nicht« (Ps 119,46)

Zu Scham und Personkonzept im Alten Testament

1. Verborgeneheit und Ambivalenz der Scham

Scham ist eine machtvolle Größe, die vielfach im Verborgenen wirkt,¹ und vielleicht ist dies mit ein Grund dafür, dass ihre Bedeutung in der Theologie erst in den letzten Dekaden, seitdem aber zunehmend entdeckt wurde.² Dabei wurden

¹ Für eine detailliertere Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschungsliteratur, die hier aus Raumgründen nicht erneut geführt werden kann, s. Alexandra Grund(-Wittenberg), »Und sie schämten sich nicht ...« (Gen 2,25). Zur alttestamentlichen Anthropologie der Scham im Spiegel von Gen 2–3, in: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Ps 8,5). Festschrift für Bernd Janowski, hrsg. von Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede, Neukirchen-Vluyn 2008, 114–122; dies., »Schmähdungen der dich Schmähdenden sind auf mich gefallen«. Kulturanthropologische und sozialpsychologische Aspekte von Ehre und Scham in Ps 69, in: EvTh 71 (2012), 174–193; dies., Verborgeneheit und Ambivalenz der Scham. Zur Einführung in diesen Band, in: Dies./Ruth Poser (Hrsg.), Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt (BThSt 173), Göttingen 2018, 1–18.

² Christina-Maria Bammel, Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch, Öffentliche Theologie 19, Gütersloh 2005; Kunio Nojima, Ehre und Schande in Kulturanthropologie und biblischer Theologie, Wuppertal/Wien 2011; Michaela Bauks/Martin Meyer (Hrsg.), Zur Kulturgeschichte der Scham (Archiv für Begriffsgeschichte Sonderheft 9), Hamburg 2011; Kristian Fechtner, Diskretes Christentum – Religion und Scham, Gütersloh 2015; Ulrike Link-Wieczorek (Hrsg.), Verstrickt in Schuld, gefangen von Scham? Neue Perspektiven auf Sünde, Erlösung und Versöhnung, Neukirchen-Vluyn 2015; Rita Werden, Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie (Studien der Moraltheologie N.F. 3), Münster 2015; Klaas Huizing, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016; Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hrsg.), Macht (s. Anm. 1).

Einsichten hier zur psychologischen,³ dort zur ethischen⁴ Bedeutung von Scham und Beschämung aufgenommen. Zunächst möchte ich skizzieren, wie ich auf diesem Hintergrund das Phänomen der Scham verstehe und welche Aspekte ich für besonders wichtig erachte, um daran alttestamentliche Perspektiven zum Thema anzuschließen.

Da Scham ein nach Möglichkeit verheimlichtes Gefühl ist, das Menschen in der Regel mit sich selbst ausmachen, kann Scham gerade aus ihrer Verborgtheit heraus enorme Macht nach innen wie nach außen entfalten. Nach einer Formulierung des Soziologen Sighard Neckel ist Scham das

»vielleicht heimlichste [...] Gefühl in der modernen Gesellschaft, das nicht nur in sich schon den Wunsch weckt, sich zu verbergen, sondern selbst noch verborgen wird, weil es sich mit den Maximen der Selbstachtung so wenig verträgt.«⁵

Scham ist ein zugleich sozial- wie selbstbezügliches Phänomen. Sie resultiert vielfach aus Beschämung durch andere – Bloßstellung, Grenzüberschreitung u.a. –, und wird als Instrument der sozialen Degradierung im menschlichen Zusammenleben bewusst oder unbewusst bzw. habitualisiert häufig eingesetzt. Beschämung entfaltet ihre tiefste Macht aber erst dadurch, dass sie in das Selbstverhältnis der Einzelnen eindringt, wenn diese *sich* schämen. Diese vernichtende Selbstvergegenständlichung in der Übernahme des verdinglichenden Blickes der anderen hat treffend J.-P. Sartre in »L'être et le néant« analysiert:

»La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible; mais, en général, sentiment d'être un objet, c'est-à-dire de me *reconnaître* dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui.«⁶

³ Vgl. aus den letzten Dekaden v.a. Günter H. Seidler, *Der Blick des Anderen. Eine Analyse der Scham*, Stuttgart 2001; *Beschämung – Ressentiment – Vergeltung*, in: *Psyche* 62 (2008) (Sonderheft; o. Hrsg.); Till Briegleb, *Die diskrete Scham*, Frankfurt am Main, 2009.

⁴ Vgl. insbesondere Guido Rappe, *Die Scham im Kulturvergleich. Antike Konzepte des moralischen Schamgefühls in Griechenland und China*, Bochum/Freiburg 2009; Kwame Anthony Appiah, *Eine Frage der Ehre oder wie es zu moralischen Revolutionen kommt*, München 2011; Maria-Sibylla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Frankfurt a. M. 2012; leider insgesamt unterkomplex: Jennifer Jacquet, *Scham. Die politische Kraft eines unterschätzten Gefühls*, Frankfurt am Main 2015.

⁵ Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt a. M. 1991, 21.

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1950, 349. Die deutsche Übersetzung in der gängigen Ausgabe lautet: »Die reine Scham ist nicht das Gefühl, dieser oder jener tadelnswerte Gegenstand zu sein; sondern überhaupt

Ein Zuviel an Scham, das durch nicht mehr zu bewältigende Beschämungserfahrungen ausgelöst wird, wirkt sich für die Betroffenen nach innen lebensmindernd, persönlichkeits- und letztlich auch gemeinschaftszerstörend aus. Denn die Reaktion der Schamabwehr kann sich nicht nur gegen die eigene Person, sondern auch gegen Andere richten und zum untergründigen, destruktiven Fortwirken von Scham in der Gemeinschaft führen. Solcher Erfahrungen übermäßiger Beschämung und die durch sie ausgelösten Aggressionen werden im Alten Testament, wie wir sehen werden, besonders eindringlich in den Psalmen verhandelt.

Scham hat aber keineswegs nur diese Kehrseiten. Sie ist ambivalent und hat konstruktive Anteile. Sie ist ein Grundaffekt, der Menschen befähigt, sich selbst in der Einschätzung bedeutsamer anderer (*significant others*) wahrzunehmen und diese Einschätzung in unbewusster oder bewusster Auseinandersetzung zu verarbeiten. Insofern spielt er eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Selbst-Bewusstseins, was, wie wir später sehen werden, auf seine Weise auch in der alttestamentlichen Paradieserzählung reflektiert wird. Nur wer sich schämen kann, entwickelt, zusammen mit der Empathie, auch ein Taktgefühl, ein Bewusstsein der Schamgrenzen anderer und die Fähigkeit, ihre Würde und Integrität zu schützen. Daher ist Scham Voraussetzung einer Kultur der Würde, sie wird aber nach wie vor häufig unterschätzt für die Ausbildung von Moralität.

Da sich ein Zuviel an Scham bei den einen durch Herabsetzungen einstellt, bei denen andere die Scham noch konstruktiv verarbeiten, ja, sich eher noch ermutigt fühlen, sind Schamphänomene in ihrer Ambivalenz letztlich nur in einer dynamischen Sichtweise zu erfassen.⁷ Neben biographischen Voraussetzungen und vorhandenen Ressourcen der Anerkennung ist etwa von Bedeutung, inwiefern beschämende Personen zu den *bedeutenden anderen* (»significant others«) gehören oder auch in anderer Hinsicht Macht über die beschämte Person ausüben können. Wiederum besonders in den Psalmen kann nachvollzogen werden, wie Erfahrungen der Beschämung durch das unmittelbare soziale Umfeld durch die Hinwendung an JHWH als »the most significant other« zu verarbeiten versucht werden, auch wenn die Re-integration in die Gemeinschaft stets ebenfalls das ersehnte Ziel bleibt.

ein Gegenstand zu sein, das heißt, mich in einem degradierten, abhängigen und starr gewordenen Gegenstand, der ich für Andere geworden bin, wiederzuerkennen«; Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1962, 381; »reconnaître« ist hier jedoch besser »anzuerkennen« zu übersetzen.

⁷ So müsste die Zurschaustellung ostentativer Unverschämtheit gegenüber Institutionen, Etikette und Anstand bei gleichzeitigem Spiel eines »blame game« in der rezenten internationalen politischen (Un-)Kultur nicht so sehr auf individuelle psychologische Konstellationen, sondern auf ihre angestrebte und erzielte massenpsychologische Wirkung hin bedacht werden.

2. »Mit Ehre und Pracht krönst du ihn« (Ps 8,5): Ehre und Scham

Scham ist also ein komplexes und ambivalentes Phänomen, das zudem eng mit dem von »Schuld« und Schuldgefühl verflochten ist. Während sich jedoch Schuld nach einem gängigen, v.a. modernen Verständnis auf die *verantwortliche* Schädigung anderer, also auf konkrete Handlungen beziehen und damit von der Person unterschieden werden kann, betrifft Scham die ganze Person. Sie stellt sich ein, wenn jemand wahrnimmt, von der Vorstellung von sich selbst als »akzeptabel« in einem Maße abzuweichen, dass die eigene Integrität Schaden nimmt.

Mit der Scham werden in der einschlägigen Diskussion Begriffe wie »Ehre« und »Schuld« gepaart, deren Verhältnis zur Scham zu klären ist. Die zunächst besonders im englischsprachigen Bereich geführte alttestamentliche Diskussion zu »honor and shame« hat besonders die Frage nach der etwaigen Zugehörigkeit des antiken Israel zu den so genannten Schamkulturen diskutiert.⁸ Dabei rekuriert man meist auf die Unterscheidung zwischen fernöstlichen und mediterranen »Schamkulturen«, in denen Schamgefühle als normatives Regulativ des Verhaltens dominieren, und westlichen Schuldkulturen, in denen weitgehend Schuldgefühle diese Funktion übernehmen. Bekanntlich geht diese Unterscheidung zurück auf die grundlegenden Arbeiten der Pionierinnen der Kulturanthropologie Margret Mead und Ruth Benedict,⁹ die vom Gräzisten Eric Dodds¹⁰ für die frühe griechische Kultur rezipiert wurde. Kulturanthropologen um Jean Peristiany¹¹ erblickten in mediterranen Kulturen bis heute Schamkulturen, und der Neutestamentler Bruce Malina¹² brachte die Ergebnisse für das Neue Testament und seine Umwelt in Anschlag. Den heuristischen Wert dieses kulturanthropologischen Zugangs sollte man nicht unterschätzen. Er hilft u.a., die Motive der Israeliten im Hochzeitsmassaker von Gen 34, bibelkundlich als Blutbad zu Sichem bekannt, besser einzuschätzen, nämlich als perfiden und blutigen Racheakt, ausgelöst durch die Schändung der Schwester Dina.

So aufschlussreich und bedeutsam diese neueren Forschungen auf den ersten Blick erscheinen –, es bleibt doch methodische Vorsicht geboten. Denn oft

⁸ S. hierzu im Einzelnen Alexandra Grund, Schmähungen (s. Anm. 1) 174–177.

⁹ Margaret Mead, *Interpretive Statement*, in: Dies., *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*, New York 1937 (Nachdr. 2006), 493–505; Ruth Benedict, *Chrysanthemum und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M. 2006 (engl. Orig. 1946).

¹⁰ Eric R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (engl. Orig. 1951).

¹¹ Jean G. Peristiany/Julian Pitt-Rivers (Hrsg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1974; Jean G. Peristiany, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992.

¹² Bruce J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kulturanthropologische Einsichten*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993 (engl. Orig. *The New Testament world* 1983).

wurden in vielen kulturanthropologisch beeinflussten Studien die vermeintlichen Parameter einer Schamkultur recht pauschal als hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des alten Israel eingesetzt.¹³ Genau besehen, entsprechen jedoch zahlreiche alttestamentliche Überlieferungen nicht so recht dem unterstellten allgemein-mediterranen Ehrenkodex. In der Geschlechterordnung dieses Ehrenkodex symbolisiert »bei unverheirateten Frauen die Virginität als Garantie für sexuelle Reinheit die weibliche Ehre«, und nur keusches, schamhaftes und zurückgezogenes Verhalten einer Frau sei ehrbar. Da »der Ruf des Ehemannes von der Ehre [seiner Frau und Töchter] [...] abhängt, muß er ihre Reputation stets bewachen und beschützen.«¹⁴ Nach diesem Ehrenkodex müsste etwa das sexuell recht selbstständige Verhalten der Frau im Hohenlied als zutiefst entehrend für sie und ihren Partner gebrandmarkt werden. Doch wird ihr Verhalten gerade an keiner Stelle gerügt oder abgewertet.¹⁵ Selbst bei der früh anhebenden allegorischen Deutung wäre das Verhalten beider Akteure immer noch als zutiefst anstößig wahrgenommen worden. Auch in den anderen Überlieferungen gilt weniger mangelnde Keuschheit bei Frauen als entehrend, als vielmehr die sprichwörtliche Schmach der Witwenschaft und der Kinderlosigkeit, die weibliche Protagonisten zum Handeln treibt, wie Sarah, Rahel oder Hanna (Gen 16; 30; 1 Sam 1; vgl. Jes 4,1; 54,1; Jer 15,5–9; vgl. Jes 54,4).

Einwände gegen Israel als eine klassische mediterrane Schamkultur ließen sich vermehren. Eine einseitige Orientierung an erwerbbarer, aber stets bedrohter Ehre wird ab exilischer Zeit spätestens durch das priesterliche Konzept einer Bestimmung jedes Menschen zur Ebenbildlichkeit und der damit verbundenen unverlierbaren Würde jedenfalls nachhaltig modifiziert. Zwar fehlt dem Hebräischen ein eigener Begriff für Würde; das einzige Äquivalent *kābôd* wird meist mit »Ehre« übersetzt.

- 5 Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst,
 und der einzelne Mensch, dass du dich seiner annimmst?
- 6 Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott,
 und mit Ehre und Hoheit krönst du ihn.

¹³ Vgl. etwa Phil Botha, *Shame and the Social Setting of Psalm 119*, in: OTE 12 (1999), 389–400, 39: »In Biblical times honour and shame were core values in society«.

¹⁴ Vgl. bereits Christian Giordano, *Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum. Sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen?* in: Ludgera Vogt/Arnold Zingerle (Hrsg.), *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt a. M. 1994, 172–192, 175 f.

¹⁵ Vgl. bereits Dianne Bergant, »My beloved is mine and I am his« (Song 2:16). *The Song of Songs and Honor and Shame*, in: Semeia 68 (1994), 23–40, 34.

Wenn aber in Ps 8,5 f.¹⁶ der Gattung, ja jedem einzelnen Menschen von Gott verliehener *kābôd* zugesprochen wird, handelt es sich offenkundig nicht um eine Ehre, die man erwerben, aber auch wieder verlieren kann. Diese bleibt erhalten, auch wenn das Alte Testament durchaus verschiedene Formen erwerb- und verlierbarer Formen von Ehre kennt. Und so haben andere gerade das alte Israel und das Judentum angesichts des hohen Stellenwerts normativer Texte aus Tora und Propheten, von Schuld und Vergebung ebenso holzschnittartig als eine schuldorientierte Kultur gekennzeichnet.¹⁷

Freilich wird die Gegenüberstellung von »Schamkulturen« und »Schuldkulturen« bereits seit einiger Zeit mit dem ernstzunehmenden Vorwurf der Homogenisierung, Archaisierung und Exotisierung der östlichen und mediterranen Kulturen konfrontiert.¹⁸ Immerhin kommt Scham und Ehre in nahezu allen Kulturen eine elementare soziale und anthropologische Bedeutung zu. Fast überall bestehen Zusammenhänge von Scham und Schuld, von Scham und Leiblichkeit und von Scham und Geschlechterordnung: Eine »jede Kultur [...] [kontrolliert] unter dem Deckmantel der Ehre diejenigen [...] Ansichten, Normen und Verhaltensmuster ihrer Mitglieder [...], die sie zu ihrer eigenen Stabilität benötigt«.¹⁹ Aber das symbolische Kapital der Ehre kann mit ökonomischem Kapital in ein Wechselverhältnis treten: Das eine kann teilweise in das andere überführt werden, es ist eines der Übergangsphänomene zwischen Ethos und gesellschaftlichen Verhältnissen. Dass mangelnde Tugend mit Reichtum kompensiert werden kann, wusste man bereits im alten Ägypten. Die dritte Lehre des demotischen Weisheitsbuchs aus der Ptolemäerzeit bemerkt scharfzünftig:

¹⁶ Die Diskussion zu Ps 8,5 f. kann hier nicht im Einzelnen geführt werden, zur Bedeutung von Ps 8 für die anthropologische und ethische Diskussion s. Ute Neumann-Gorsolke, *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten* (WMANT 101), Neukirchen-Vluyn 2004, 20–135; Annette Schellenberg, *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen* (ATHANT 101), Zürich 2011, 143–179.

¹⁷ Michael Lewis, *Scham. Annäherung an ein Tabu*, Hamburg 1993, 331.

¹⁸ Vgl. bereits Giordano, *Ehrkomplex* (s. Anm. 14), 176–178 u. passim; zugespitzt auf die »Ehrenmord«-Problematik Thomas Hauschild, *Ritual und Gewalt: Ethnologische Studien an europäischen und mediterranen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 2008, 185–204; zur Diskussion s. insbesondere Rita Werden, *Schamkultur und Schuldkultur: Revision einer Theorie* (Studien der Moralthologie. Neue Folge), Freiburg i.Br. 2015, v.a. 191–230; Christian Strecker, »Ich schäme mich des Evangeliums nicht ...«. Ehre, Scham und Schuld in der kulturwissenschaftlichen und neutestamentlichen Forschung, in: A. Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hrsg.), *Macht* (s. Anm. 1), 183–220, 190–206.

¹⁹ Jan Dietrich, *Über Ehre und Ehrgefühl im Alten Testament*, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hrsg.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg i. B. u. a. 2009, 419–452, 421 f.

»Reichtum verschafft selbst einem Taugenichts, der mit Schande beladen ist, (noch) Lob.«

»Nicht die Ehre ist veränderlich, sondern worin die Menschen ihre Ehre setzen«, bemerkte bereits Max Scheler treffend.²⁰ Entsprechend gibt es in Bezug darauf, was, unter welchen Umständen, mit welchen Konsequenzen, warum beschämend ist, »bereits innerhalb der alttestamentlichen Überlieferungen eine große Bandbreite an verschiedenen, sich zum Teil sogar widersprechenden Formen, die es zu differenzieren gilt.«²¹ Die durch Heldentaten erworbene, an Tapferkeit und Virilität orientierte Ruhmesehre der Samuelbücher etwa steht im deutlichen Gegensatz zur Ehre der Weisen und der Demütigen, der vom Proverbienbuch der Vorrang gegeben wird. Die Bedeutung von Ehre im Gegenüber zur Scham sollte aber auch insofern nicht überschätzt werden, als aus Erfahrungen der Beschämung heraus die Betenden in den Psalmen nicht die Wiedererlangung ihrer Ehre, sondern vielmehr Anerkennung und Reintegration in eine intakte Gemeinschaft ersehnen.²²

Offenbar sanktioniert jede Gesellschaft die Überschreitung für sie wichtiger Normgrenzen und die Verfehlung von Wertvorstellungen mit potentieller Beschämung und wirkt so darauf hin, dass ihre Mitglieder ihr Verhalten, ja ihre Gefühle, schon aus Schamangst intuitiv an Rollengrenzen ausrichten und habitualisieren, so dass man fragen kann, ob die kulturellen Variablen nur darin bestehen, *wofür* man sich in dieser oder jener kulturellen Prägung schämt. Dass sich die Vorstellungen der Menschen des alten Israel hinsichtlich Scham und Schande von denjenigen moderner Gesellschaften unterscheiden, wird ohnehin nicht prinzipiell überraschen. Vermutlich ist es daher besser, nicht zwischen Scham- und Schuldkulturen zu unterscheiden, schon weil auf diese Weise eine Homogenität von Kulturen unterstellt wird, die diese empirisch selten aufweisen. Vielmehr kann man mit P.L. Berger zwischen einer auf prinzipielle Gleichheit aller, universal orientierten Welt der Würde und einer agonalen, soziale Distinktion und Antagonismen schaffenden Welt der Ehre unterscheiden.²³ Mit dieser differenzierteren Sichtweise kann festgehalten werden, dass innerhalb einer Kultur eine Welt der Würde und Welt der Ehre einander durchdringen und miteinander ringen.

²⁰ Max Scheler, *Über Scham und Schamgefühl* (1913), in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. 10, hrsg. von Manfred S. Frings, Bonn 1957, 67–154, 153.

²¹ Dietrich, *Ehre* (s. Anm. 19), 421.

²² Ruth Poser, »Ja, auf die Armen hört ›die Lebendige‹, ihre Gefangenen verachtet sie nicht« (Ps 69,34). *Beschämung und Anerkennung in ausgewählten Psalmen*, in: Dies./Alexandra Grund-Wittenberg (Hrsg.), *Macht* (s. Anm. 1), 112–138, 130–136 u. passim.

²³ Vgl. Strecker, *Ehre* (s. Anm. 18), 196.215.

»Die Ehre hat im heutigen Wertgefüge etwa den gleichen Rang wie die Keuschheit [...] wer behauptet, er habe sie verloren, wird eher belächelt als bemitleidet. Beide Begriffe haben in der Weltanschauung der Modernität [...] den Status des Altmodischen, Überholten.«-»Die heutige Leugnung der Realität von Ehre und Ehrverletzung ist so sehr Teil einer als selbstverständlich empfundenen Welt, daß es einer bewußten Anstrengung bedarf, dies überhaupt als Problem zu sehen.«²⁴

Dabei haben Berger/Luckmann durchaus der Tatsache Rechnung getragen, dass der antiquiert wirkende Begriff der Ehre in der Moderne durch den des Status, der Reputation, des Ansehens, des Standings ersetzt wurde. Zudem tritt Scham auch gerne, wie bereits Günther Anders bemerkte, unter der Maske ihres Gegenteils auf:

»Statt nämlich seinen Makel und sich selbst zu verbergen, verbirgt [...] [der Beschämte] nun seine Schande, ja seinen Verbergungsgestus. Er springt in eine, der Scham direkt entgegengesetzte Attitüde, z.B. in die der ›Wurschtigkeit‹ oder der Unverschämtheit.«²⁵

Prinzipiell kann man so auch in spätmodernen westlichen Gesellschaften beobachten, dass im Zuge zunehmender sozialer Differenzierung eine agonale Welt der Ehre bzw. des Sozialprestiges untergründig akzeptiert und kultiviert wird, während in vielen Zusammenhängen nur noch sehr vordergründig Anschluss an eine humanistische, an christliche Traditionen anschließende Kultur der Würde gesucht wird.

Die Bedeutung von Scham im alten Israel wurde gewiss lange Zeit unterschätzt. Sie lässt sich jedoch bereits am breiten Spektrum und häufigen Vorkommen von Lexemen des Wortfeldes belegen.²⁶ Das gilt für die einschlägigen althebräischen Lexeme des Wortfeldes Scham/Schande, nämlich *bwš* q. 1. sich schämen müssen, zu Schanden werden; *klm* ni. 1. gekränkt, beschimpft sein, 2. sich beschimpft fühlen, sich schämen, 3. zuschanden werden; *qlh* II. ni. verächtlich sein, werden; *çpr* II q. sich schämen, beschämt sein.²⁷ Als grundsätzliche

²⁴ Peter L. Berger/Brigitte Berger/Hansfried Kellner, Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M. 1973, 75 f.

²⁵ Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1 Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München⁵ 1980, 29.

²⁶ So enthalten etwa von den 150 Psalmen 41 mindestens einen Begriff aus dem Wortfeld Ehre / Schande / Spott, davon sind 22 Klagelieder des Einzelnen, weitere acht Klagelieder des Volkes; vgl. hierzu W. Dennis Tucker, Is Shame a Matter of Patronage in the Communal Laments?, in: JSOT 31,4 (2007), 465–480, 468.

²⁷ Zur hebräischen Semantik s. die freilich nicht mehr rezente Monographie von Martin A. Klopfenstein, Scham und Schande nach dem Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zu den hebräischen Wurzeln *bôš*, *klm* u. *•pr* (ATHANT 62), Zürich 1972.

Schwierigkeit ist zu werten, dass das Biblische Hebräisch das Gefühl der Scham kaum von der sozialen Situation der Schande oder Schmach unterscheidet, darin vergleichbar dem englischen »shame«.

Zudem werden Gefühle ohnehin gerade nicht mithilfe von Reflexionsbegriffen wie »sich schämen« ausgedrückt – wer sich spontan schämt, sagt eben nicht: Ich schäme mich, sondern verstummt und errötet. Scham kommt also vielfach eher außersprachlich, am Körper und in Gesten, zum Ausdruck. Auch im Alten Testament ist von körperlichen Gebärden die Rede, wie dem Verhüllen des Gesichts oder dem betonten Blick nach unten, die auch in unserer heutigen Kultur verständlich sind. Gerade Scham ist, wie bereits gesagt, ein verheimlichtes, verdrängtes Gefühl, das nach Möglichkeit vermieden wird durch gesellschaftskonforme, habitualisierte Handlungs- und Ausdrucksformen. Wenn sprachlich, kommt es eher indirekt zum Ausdruck; oft handeln Texte also durchaus von Scham, ohne dass ein hebräisches Äquivalent für »sich schämen« verwendet wird.²⁸ Das häufige Vorkommen solcher Reflexionsbegriffe im Alten Testament zeigt vielmehr, dass der Umgang mit diesem Gefühl in hohem Maße kulturell, religiös, ja theologisch verarbeitet wurde – auf welche Weise soll im Folgenden dargestellt werden.

3. »Es werden beschämt werden, die treulos handeln ohne Ursache« (Ps 25,3): Scham und Schuld

Auch das Verhältnis von Scham und Schuld ist ein komplexes. Scham aufgrund eines moralischen Fehlverhaltens ist ja nur eine von vielen Typen der Schamerfahrung, die auch durch das Erleiden von Rufschädigung, Diskriminierung, Niederlagen verschiedener Art, körperliche Unvollkommenheit oder Verfehlung der Etikette verursacht sein können.²⁹ Scham ist im Alten Testament zwar auch mit der sozialen Rolle unangemessener Handlungen verbunden – oft handelt es sich dabei dann um Verstöße gegen Loyalitätsverhältnisse.³⁰ Doch sind Scham

²⁸ Für wichtige methodische Überlegungen s. Martina Kepper, *Wie sagt man, was man fühlt? Linguistische Bemerkungen zur Frage der Interrelation von Sprache und Gefühl am biblischen Wortfeld »Scham«*, in: Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hrsg.), *Macht* (s. Anm. 1), 36–57, passim.

²⁹ Vgl. die Typen der Schamerfahrung nach Lowell L. Noble, *Naked and Not Ashamed. An Anthropological, Biblical, and Psychological Study of Shame*, Jackson/MI 1975, 4 f.

³⁰ S. hierzu insbesondere Gary Stansell, *Honor and Shame in the David Narratives*, in: *Semeia* 68 (1994), 55–80, v.a. 59–61.65 f.

152 Alexandra Grund-Wittenberg

und Beschämung hier meist an ganz konkrete, ethische bzw. theologische Maßstäbe gebunden. Nicht sollen beschämt werden, die JHWH vertrauen³¹ bzw. die seine Gebote halten, wie z.B. in Ps 25,2 f.:

- 2 a Mein Gott, auf dich vertraue ich; lass mich nicht zuschanden werden,
- b lass meine Feinde nicht über mich jauchzen!
- 3 a Auch werden alle, die auf dich harren, nicht beschämt werden;
- b es werden beschämt werden, die treulos handeln ohne Ursache.

Nach *Invocatio* und Vertrauensbekenntnis bittet das Ich von Ps 25,2 f., nicht beschämt und von Feinden überwältigt zu werden – unmittelbar gefolgt von der Vergewisserung, dass die JHWH-Treuen vor Scham bewahrt, aber die Treulosen beschämt werden.

Ps 119,5 f. bindet Schamvermeidung explizit an die Ausrichtung an JHWHs Weisung:

- 5 Oh, dass doch meine Wege beständig wären, deine Ordnungen zu halten!
- 6 Dann werde ich nicht beschämt werden, wenn ich beachte alle deine Gebote.

Nach anderen Texten sollen die Verehrer anderer Götter beschämt werden,³² die Übeltäter,³³ die Feinde Israels oder in den Psalmen die Feinde des Beters.³⁴ Nach Hi 6,20 ist Treulosigkeit und in Prov sind oft Faulheit oder Fehlverhalten gegenüber den Eltern ein Grund, sich zu schämen.³⁵ Nach Esr 9,3–6 sind Israels Sünden Anlass zur Scham vor Gott:

- 3 Als ich dies hörte, zerriss ich mein Gewand und mein Obergewand und raufte mein Haupthaar und meinen Bart und setzte mich bestürzt hin.
- 4 Und bei mir versammelten sich alle, die über die Worte des Gottes Israels erschrocken waren wegen des Treubruchs derer, die aus der Exilierung gekommen waren; und ich saß bestürzt da bis zum Abendopfer.

³¹ Vgl. Ps 14,6; 22,6; 25,2.3.20; 31,2.18; 37,19; 71,1; 127,5. Oft wird auch ganz Israel zugesagt, sich nicht schämen zu müssen: Jes 29,22; 41,11; 45,24; 49,23; 54,4; Joel 2,27; Zef 3,11.

³² Jes 42,17; 44,9.11.16.17; Jer 51,17.47; Ps 97,7.

³³ Daher die Vielzahl der Belege in prophetischen Anklagereden und Unheilsankündigungen, im Einzelnen: Hos 2,7; 4,18; 10,6; Mi 3,7; Jer 2,26; 3,26; 6,14; 8,9.12; 9,18 etc.; Ez 16,52.63; 36,32; Joel 1,11; 2,26; Sach 13,4.

³⁴ S. hierzu im Einzelnen Ps 6,11; 25,3; 31,18; 35,4.26; 40,15; 44,8; 53,6; 70,3; 71,13.24; 83,18; 86,17; 109,28; 119,78; 129,5; vgl. Jes 26,10; 65,17; 66,5; Jer 17,18; 20,11; Mi 7,16; Sach 9,5; 10,5.

³⁵ Prov 10,5; 12,4; 19,26.

- 5 Und um das Abendopfer stand ich auf von meiner Buße mit zerrissenem Gewand und Obergewand und fiel auf meine Knie und breitete meine Hände aus zu JHWH, meinem Gott,
6 und sprach:
Mein Gott, ich schäme mich und scheue mich, meine Augen aufzuheben zu dir, mein Gott; denn unsere Missetat ist über unser Haupt gewachsen, und unsere Schuld ist groß bis an den Himmel.

Körperlich bringt Esra nach V.3 f. Scham in typischen Selbstminderungsgesten zum Ausdruck, V.6 verbalisiert zudem die auch sonst bekannte Scheu, die Augen zu erheben als Schamgestus. Die Bekundung von Scham in V.6 geht mit dem Eingeständnis von Schuld Hand in Hand und zeigt die konstruktive Seite der Scham, wo sie wie hier öffentlich eingestanden, Verantwortung übernommen und im öffentlichen Gebet eine Umkehr von schlechten Wegen eingeleitet wird.

Entsprechend der Beobachtung, dass Ehre der Belohnung erwünschten, Scham dagegen der Sanktionierung unerwünschten Verhaltens dient, werden Ehre und Scham somit zu beträchtlichem Anteil an der (Un-)Treue zum Gott Israels, an (Un-)Gerechtigkeit und ethischem Fehlverhalten und bei Fremdvölkern an deren Verhalten gegenüber Israel bemessen. Dass den Israelitinnen und Israeliten Schamvermeidung besonders wichtig war, ist hier vorauszusetzen. Wer sich nicht schämen kann, an dem würden die so formulierten Norm- und Wertvorstellungen von vorneherein vorbei gehen.

Dass der Fähigkeit sich zu schämen im alten Israel ein so hoher Wert beigegeben wird, wird auch an ihrer Verankerung bereits in der nichtpriesterlichen Urgeschichte deutlich; die Paradieserzählung kann geradezu als Ätiologie der Befähigung zur Scham gelesen werden.

4. »Und sie schämten sich nicht ...« (Gen 2,25): Scham und Sünde in Gen 2–3

Welch hohe Bedeutung der Scham als menschlicher Urerfahrung in der Sicht des alten Israel zukommt, zeigt an vorderster Stelle die Darstellung von ihrer anfänglichen Entdeckung innerhalb der Paradieserzählung in Gen 3.³⁶ Begriffe

³⁶ Es gibt gute Gründe, Gen 2,4b–3,24 für im Wesentlichen einheitlich zu halten, vgl. dazu u.a. Konrad Schmid, Die Unteilbarkeit der Weisheit. Überlegungen zur sogenannten Paradieserzählung Gen 2f. und ihrer theologischen Tendenz, in: ZAW 114 (2002), 24–27; Erhard Blum, Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottesähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie der Paradieserzählung, in: Gönke Eberhardt/Kathrin Liess (Hrsg.), Gottes Nähe im Alten Testament (SBS 202), Stuttgart 2004, 9–29, v.a. 9–13.

für Sünde fallen nicht hier, sondern erstmals erst in Gen 4,7 (*ḥatā't*) bzw. 4,13 (*'āwôn*). Auch wenn es sich in Gen 3 nach inzwischen einhelliger exegetischer Meinung nicht um eine ›Sündenfallerzählung‹ handelt und die traditionelle Deutung des Erlangens von Erkenntnis als sündige Hybris zu recht problematisiert wird, so wird doch die neuere Deutung von Gen 3 im Anschluss an eine bereits seit der Aufklärung gängige Sicht von Gen 3 im Sinne eines für die Menschheitsentwicklung notwendigen Schrittes der Erzählung ebenfalls nicht ganz gerecht.³⁷ Ihre durchgängigen Ambivalenzen dürfen nicht unterschätzt,³⁸ und die mehrstufigen Brechungen im Gottesverhältnis nicht unterbewertet werden.³⁹ Sie äußern sich als Akt der Abweichung von Gottes Gebot (Gen 3,1–6), in der Flucht vor Gott (3,8), in der Bestreitung von Verantwortung (3,12–13), im Verlust der Möglichkeit ewigen Lebens (3,22) und der heilvollen Gottesnähe (3,23).

In Gen 3 ist also keineswegs *explizit* von *Sünde*, wohl aber *ausdrücklich* von *Scham* die Rede. Vorbereitet wird dies bereits am Ende der Menschenschöpfungserzählung im überleitenden Satz Gen 2,25:

Und die beiden waren nackt, der Mensch und seine Frau, doch sie schämten sich nicht.

Nach Gen 2,25 ist der Blick *des anderen* auf die eigene Nacktheit noch nicht als unangenehm ins *eigene* Bewusstsein getreten. Nun wurden bis heute sowohl die Scham als auch die Erkenntnis von Gut und Böse immer wieder mit der Entdeckung der Geschlechtlichkeit gleichgesetzt – in Fortführung der Sexualisierung der sogenannten Sündenfallerzählung in ihrer Rezeptionsgeschichte.⁴⁰ Doch hat

³⁷ Vgl. hierzu u.a. Schmid, Unteilbarkeit, v.a. 27–35; aus gutem Grund skeptisch äußert sich u.a. Thomas Wagner, Von der Sehnsucht des Menschen nach Göttlichkeit, Natürliche Sterblichkeit als Thema der alttestamentlichen Weisheit, in: Jürgen van Oorschot/Andreas Wagner (Hrsg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments (VWGTh 42), Leipzig 2015, 203–219.

³⁸ Vgl. hierzu insbesondere Hermann Spieckermann, Ambivalenzen. Ermöglichte und verwirklichte Schöpfung in Gen 2 f., in: Axel Graupner u.a. (Hrsg.), Verbindungslinien (FS Werner H. Schmidt), Neukirchen-Vluyn 2000, 363–376, 366–376.

³⁹ Vgl. Blum, Gottesunmittelbarkeit (s. Anm. 36), v.a. 23–26 sowie die Hybris- und Autonomie-Lektüre kritisch beleuchtende Studie von Michael Konkel, Diesseits von Eden. Überlegungen zur sog. »Sündenfallerzählung« (Gen 2–3), in: ThG 58 (2015) 4, 261–276, v.a. 265–276.

⁴⁰ So etwa Diethelm Michel, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: Andreas Wagner/Achim Müller (Hrsg.), Studien zur Überlieferungsgeschichte alttestamentlicher Texte (ThB 93), Gütersloh 1997, 93–114, 102–112; Dirk-Uwe Rottzoll, Die Schöpfungs- und Fallerszählung in Gen 2 f. Teil 1: Die Fallerszählung (Gen 3), in: ZAW 109 (1997), 481–499, 486–490; u.a..

bwš q. weder etwas mit sexueller Scham,⁴¹ noch die Erkenntnis von Gut und Böse etwas mit *yd'* im Sinne von geschlechtlichem Beiwohnen zu tun,⁴² noch ist bei *'ārôm / 'ērôm* eine sexuelle Konnotation erkennbar. Aber noch bevor Scham, Erkenntnis von Gut und Böse, Versuchung oder gar Übertretung überhaupt ins Blickfeld geraten, ist bereits in Gen 2,23 f. von Geschlechtlichkeit und Zusammengehörigkeit von *'iš* und *'iššāh* die Rede. Geschlechtlichkeit wird also als zum Menschsein zugehörig bejaht, und ist angesichts des Zusammenhangs von Gen 2,23 f.25 gerade nicht notwendig mit Scham verbunden. Darin, dass die Entwicklung von Schamgefühl einerseits und die volle Ausbildung der Geschlechtsreife andererseits je eigenständige Entwicklungen sind, konvergieren also Einsichten der modernen Entwicklungspsychologie und der biblischen Urgeschichte.⁴³ Diese stellt hier die Entwicklung des Menschen als eines Kollektivs, also menschliche Phylogenese und Ontogenese zugleich dar.⁴⁴

Wenn Scham und Geschlechtlichkeit in Gen 2–3 also nicht unmittelbar zusammengehören, sind nicht zumindest Schamgefühl und Sünden- bzw. Schuld-bewusstsein direkt miteinander verknüpft? Auch dies wurde vielfach vertreten.⁴⁵

Zwar ist das Menschenpaar, wie Gen 3,22 besagt und wie es ausgerechnet die Schlange zutreffend ankündigt hatte,⁴⁶ mit dem Essen der Frucht in Bezug auf die Erkenntnis von Gut und Böse Gott gleich geworden. In Gen 3,7 jedoch zeigt der Erzähler nur die Kehrseite der neu gewonnenen Erkenntnis:

Da wurden ihrer beider Augen geöffnet,
und sie erkannten, dass sie nackt waren;
und sie hefteten Feigenlaub zusammen und machten sich Schurze.

Die Menschen haben nach dem Essen der Frucht einen Blick für den Blick des anderen, sie erleben Leibesscham und erkennen die eigene ehrlose Situation vor anderen und vor allem vor Gott: »Wenn Nacktheit [...] zunächst ganz allgemein

⁴¹ Vgl. hierzu u.a. Schmid, *Unteilbarkeit*, 28 f.; Friedhelm Hartenstein, »Und sie erkannten, dass sie nackt waren ...« (Gen 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung, in: *EvTh* 65 (2005), 277–293, 292.

⁴² Gen 4,1; 19,5.8; Num 31,17; 1 Kön 1,4 jeweils mit dem Objekt im Akk.

⁴³ S. hierzu u.a. Andreas Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Gen 1–11)* (ATHANT 86), Zürich 2006, 175.

⁴⁴ Vgl. bereits H. Gunkel, *Genesis (HK1/1)*, 6. Aufl. (Nachdr. der 3. Aufl.), Göttingen 1964 u.a.; Blum, *Gottesunmittelbarkeit* (s. Anm. 36), 22.

⁴⁵ Vgl. Klopfenstein, *Scham* (s. Anm. 27), 33 u.a.

⁴⁶ Benno Jacob, *Genesis*, Berlin 1934, 107, kommentiert: »Voll bitterer Ironie, es sind die Worte der Schlange, sie hatte recht gehabt, aber auch in welchem anderem Sinne« (Hvbg. im Orig.).

Statuslosigkeit anzeigt, dann erscheint hier erstmals die Wahrnehmung der eigenen Niedrigkeit angesichts des als ›hoch‹ erfahrenen Gottes.⁴⁷ Nun fürchtet sich und versteckt sich das Paar vor dem herannahenden Gott – dies jedoch nicht aus schlechtem Gewissen wegen der Übertretung, sondern nach eigener Aussage (3,10) wegen ihrer Nacktheit, also aus Scham. Hier wurde zwar oft ein frommer Vorwand Adams hineingelesen, der die Übertretung zu kaschieren sucht. Doch auch Gott schließt von ihrem offenkundigen Schamgefühl nun unmittelbar darauf, dass beide vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, und erst hiervon auf die Übertretung (3,11). Offenbar ist ihr »Schutzbedürfnis gegenüber dem Schöpfer [...] stärker, als das Bewußtsein, Gottes Weisung mißachtet zu haben«.⁴⁸ Die Scham ist hier also nicht Symptom oder Folge der Sünde, sondern geht unmittelbar mit dem Essen vom Baum und der daraus folgenden Erkenntnis von Gut und Böse einher. Scham ist also nicht eine üble Folge der Sünde, sondern eine Mitgift der Erkenntnis von Gut und Böse.⁴⁹ Damit wird die konstruktive Seite von Scham und Schamangst betont: Beide können durchaus vor unrechten Taten bewahren.

Die Deutung von Schambewusstsein und Körperlichkeit als »Kompetenzen [...], die den selbstständigen, reifen und insofern weisen Menschen ausmachen« presst den Text freilich zu sehr in die jüngere Debatte um die weisheitliche Intention der Erzählung. Insgesamt beschreibt weder die alte Hybris-Deutung noch die Deutungslinie einer erst mit Gen 3 erfolgten ›vollen Menschwerdung‹ treffend die dramatischen Ereignisse um den »selbstverschuldeten Ausgang des Menschen aus einer seligen Unmündigkeit«⁵⁰: Der Verlust ungebrochener Gottesnähe und unerschöpflicher Fülle des Lebens⁵¹ wiegen schwer. Die Weisheitlichkeit der Erzählung zeigt sich also womöglich gerade darin, der zur ethischen Entscheidung befähigenden menschlichen Erkenntnis zwar einiges, aber realistischer Weise auch nicht zu viel zuzutrauen – wie gerade die nachfolgende Erzählung des in voller ethischer Mündigkeit ausgeführten, religiös motivierten Brudermords nur zu plastisch vor Augen führt.

⁴⁷ Hartenstein, *Beobachtungen* (s. Anm. 41), 289.

⁴⁸ Vgl. etwa Jacob, *Genesis* (s. Anm. 46), 109: »Es heißt nicht, dass die Menschen ihre Schuld fühlten, sondern nachher erklärt Adam, er habe sich versteckt«.

⁴⁹ Claus Westermann, *Genesis 1–11* (BK.AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 342.

⁵⁰ Blum, *Gottesunmittelbarkeit* (s. Anm. 36), 22.

⁵¹ So treffend Blum, *Gottesunmittelbarkeit* (s. Anm. 36), 22.

5. »Ich will vor Königen reden von deinen Bestimmungen, und werde mich nicht schämen« (Ps 119,46): Scham und Gottesverhältnis

Nun ist für die Wahrnehmung von Scham im alten Israel die Vorstellung von den unheilvollen Auswirkungen eines Vergehens über die konkrete böse Tat hinaus charakteristisch, der sogenannte Sünde-Unheil-Zusammenhang, ein Aspekt des Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Demnach drängt Sünde danach, sich am Täter in Unheil, Krankheit oder Tod auszuwirken.⁵² Auch die jeweilige Gemeinschaft⁵³ und die nachfolgenden Generationen⁵⁴ können vom Vergehen eines Einzelnen betroffen sein: Jonas Flucht vor Gott bringt fast ein ganzes Schiff zum Untergang, Gott prüft bei den Sünden der Eltern bis in die dritte und vierte Generation usf. Diese Vorstellung von einem »S.-Unheil-Zusammenhang« wurde unter Rückgriff auf Begriffe wie »dynamistisches Wirklichkeitsverständnis«, »korporatives Denken«, »schicksalwirkende Tatsphäre« zu verstehen versucht, sie bleibt in ihrer Deutung aber umstritten. Relevant bleibt dieses Denken gewiss auch heute u.a., insofern die Verstrickung der Gemeinschaft in einen Unheilszusammenhang und die Aufgabe der Bewältigung böser Taten und ihrer Folgen über Generationen hinaus für die Gemeinschaft überaus ernstgenommen wird.

Zugleich wird der Verantwortlichkeit des Einzelnen zunehmend Beachtung geschenkt: Die individuelle Zurechnung von Verfehlungen wird prominent in Ez 18 u.a.⁵⁵ verhandelt. Der für das Personkonzept der Moderne unhintergehbare Gedanke der individuellen Zurechenbarkeit von Schuld hatte im alten Israel durchaus bereits seine Gültigkeit. Dennoch gibt es immer wieder Diskussionen, ob und inwieweit im Kollektiv »Volk Israel« schon verantwortlich handelnde Einzelne hervortreten. Seit Henry Wheeler Robinson wurde immer wieder vermutet, das Volk erscheine in einer Weise als corporate personality, dass der Einzelne dahinter ganz verschwinde. In diese Richtung ging auch ein in den letzten Jahren vieldiskutierter Aufsatz von R. Di Vito, der an den wichtigen Entwurf von Ch. Taylor zu den Wurzeln des modernen Personverständnisses⁵⁶ anknüpft und das Personkonzept im alten Israel im Gegensatz zum modernen Personkonzept konstruiert. Di Vito charakterisiert das moderne Verständnis des Selbst durch:

⁵² Dabei ist ein solches Denken im Alten Orient weit verbreitet, vgl. dazu ausführlich Karel van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia* (SSN 22), Assen 1985, 56–66.

⁵³ Vgl. Gen 12,17; Jos 7,1 ff.; 2 Sam 24,10 ff.; Jona 1,4 ff.; u. ö.

⁵⁴ Vgl. Lev 26,39; 1 Kön 21,28 f.; Thr 5,7 u. ö.

⁵⁵ Vgl. Lev 26,39; 1 Kön 21,28 f.; Thr 5,7 u. ö.

⁵⁶ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, 111–126.

»(1) die neuzeitliche Auffassung, dass menschliche Würde in Selbstgenügsamkeit und Selbstbeschränkung begründet liegt. Beides wird erreicht durch radikale Loslösung von der persönlichen und sozialen Stellung in der Welt; (2) die neuzeitliche Empfindung von personaler Einheit und klar definierten Grenzen der Person; (3) den neuzeitlichen Glauben an ›innere Tiefen‹ und (4) die neuzeitliche Überzeugung, dass unser Menschsein auf einer Fähigkeit zu autonomen und selbstbestimmten Handlungen basiert. Natürlich wird im Alten Testament eine völlig andere Konstruktion personaler Identität sichtbar: der Mensch ist im alten Israel (1) zutiefst eingebettet in seine soziale Identität bzw. eng damit verbunden. Er ist (2) vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person. Er ist (3) relativ transparent, ins gesellschaftliche Leben eingebunden und darin verkörpert (mit anderen Worten: Er ermangelt all dessen, was mit ›inneren Tiefen‹ bezeichnet ist). Und schließlich ist es (4) ›authentisch‹ gerade in seiner Heteronomie, in seinem Gehorsam anderen gegenüber und in seiner Abhängigkeit von anderen.«⁵⁷

Mit der Frage nach der besonderen Einbettung in die soziale Identität im alten Israel nähern wir uns wiederum der eingangs bereits verhandelten Frage nach Israel als etwaiger Schamkultur. Di Vitos Vorstoß wurde als anregend, jedoch auch meist kritisch aufgenommen.⁵⁸ Dass sich Personkonzepte antiker von denen moderner Kulturen deutlich unterscheiden, dürfte nicht weiter überraschen. Die sehr schematische Entgegensetzung bei Di Vito geht dabei zum Teil gewiss auf das Konto einer übertriebenen »Veränderung« (othering), dem Phänomen, dass Mentalitäten anderer Kulturen oft als Gegenentwurf zum Selbstbild aufgefasst werden, eine Neigung, die von der Kulturanthropologie längst als hermeneutische Grundschwierigkeit in der Begegnung mit Fremden ausgemacht wurde. Gegen Di Vitos These grundsätzlicher Heteronomie und Gehorsam spricht aber auch, in wie vielen Erzählungen des alttestamentlichen Kanons Menschen als Einzelne gezeichnet werden, die von der ganzen Menschheit abweichend handeln wie Noah (Gen 6,5–9,17) oder von ihrer Verwandtschaft und Familie fortziehen wie Abraham (Gen 12,1–4) oder aus der ihrem Geschlecht geziemenden Rolle fallen wie Tamar (Gen 38,1–30 u.v.m.), und dies wird eher anerkennend erzählt. Ähnliche Geschichten werden zuweilen auch als Statuserhöhungserzählungen bezeichnet,⁵⁹ wobei bemerkenswert ist, dass der erhöhte

⁵⁷ Robert Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität*, in: B. Janowski/K. Liess (Hrsg.), *Mensch* (s. Anm. 19), 213–241, 218:

⁵⁸ Zur Kritik s. v. a. Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel. The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale 2006, 112; Christian Frevel, »Von der Selbstbeobachtung zu inneren Tiefen. Überlegungen zur Konstitution von Individualität im Alten Testament«, in: Andreas Wagner/Jürgen van Oorschot (Hrsg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments* (VWGTh 48), Leipzig 2017, 13–43, 14–41 u.a.

⁵⁹ Timothy S. Laniak, *Shame and Honor in the Book of Esther* (SBL.DS 165), Atlanta 1998, 7–15.

Status einer Tamar und eines David die Vorstellung von ehrbarem Verhalten in Form narrativer Ethik umcodiert und ein heteronomes Rollengefüge literarisch transformiert. Diese antikonformistische Tendenz vieler alttestamentlicher Erzählungen stellt verantwortliches Handeln Einzelner wertschätzend heraus. Man kann also auch fragen, inwieweit alttestamentliche Schriften auf die Selbstwahrnehmung von Menschen als verantwortlichen Einzelnen *coram deo* Einfluss genommen haben.

Auch einige Psalmen, die bewusst vom Umgang mit Beschämung und der Überwindung von Schamangst handeln, zeigen dies. Sie zeichnen literarisch, wie Einzelne auch isoliert vom sozialen Umfeld die Entscheidung für eine spezifische Lebensführung und selbstgewählte Form der Religiosität durchhalten. Hierbei spielt das Gottesverhältnis eine wichtige Rolle. Ein Beispiel ist Ps 69,6–13, ein Abschnitt, der zu den vermutlich redaktionellen Passagen Ps 69,6–13.20–25.33 f. zu zählen ist⁶⁰:

- 6 Gott, du, ja du kennst meine Torheit, und meine Verschuldungen sind vor dir nicht verborgen.
- 7 Nicht sollen durch mich beschämt werden, die auf dich hoffen, mein Herr, JHWH Zebaoth.
Nicht sollen zuschanden werden durch mich, die dich suchen, Gott Israels.
- 8 Denn deinetwegen trage ich Hohn, hat Schande mein Angesicht bedeckt.
- 9 Entfremdet wurde ich meinen Brüdern, und ein Ausländer den Söhnen meiner Mutter.
- 10 Denn die Leidenschaft für dein Haus hat mich verzehrt, und Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen.
- 11 Als ich weinte und meine *næpæš* fastete, da wurde es mir zu Schmähungen.
- 12 Als ich den Sack der Trauer zu meinem Kleid machte, da wurde ich ihnen zum Spottvers.
- 13 Es ersinnen laut gegen mich, die im Tor sitzen, und Spottlieder [kommen] von denen, die starken Wein trinken.

Ps 69 zeichnet in V.6–13 das Bild eines Ich, das sympathisiert mit der Gruppe derer, die auf JHWH hoffen und deren gesellschaftliches Ansehen durch die selbst erlittene Verspottung es nicht beschädigt sehen möchte (V.7). Zugleich ist es von dieser Gruppe separiert durch die Schmach, die es bereits erleidet, und zwar von einer Gruppe, die selbst vor der Verspottung JHWHs nicht zurückweicht, und damit zugleich das Ich trifft (V.10b). Der Status der Schmach wird in V.7 als eine um sich greifende Sphäre gezeichnet, geradezu wie eine ansteckende Krankheit, die auf die Gruppe der anderen JHWH-Treuen übergehen könnte. Die Metapher von der Scham des Angesichts V.8b zeigt das Gesicht als

⁶⁰ Zu weiteren exegetischen Aspekten vgl. u.a. Grund, Schmähungen (s. Anm. 1), 179–183 (Lit.).

leiblichen Ort der Scham. Gewöhnlich zielen Bedeckung und Bekleidung ja darauf, die eigene Person vor leiblicher Exposition und Beschämung zu bewahren. Ist es aber Scham, die jemandes Antlitz bedeckt, wird paradoxerweise die Bedeckung zur rückhaltlosen Enthüllung des entehrten Status vor allen anderen. Ähnlich wie bei der häufigen Metapher des Bekleidetwerdens mit Schande verschwindet die Person hier hinter dem zur Maske erstarrten Status der sozialen Degradierung. Ebenfalls am äußeren Erscheinungsbild bringt das Selbstminderungsritual des Anlegens von Trauerkleidern V.12 einen demütigen Status vor der Gottheit zum Ausdruck. Diese gängige religiöse Praxis wird jedoch vom sozialen Umfeld nicht respektiert, das sich, im Gegenteil, erst recht einen Spaß daraus macht.

Doch wird das Ich nicht nur in der Öffentlichkeit verhöhnt, die von den im Stadttor sitzenden repräsentiert wird, sondern es hat auch jeden Rückhalt in der eigenen Familie verloren: Es gilt seinen Geschwistern, so V.9 wörtlich, als »Ausländer«. Hier wird also eine für die, wie angenommen wird, besonders familienorientierten Menschen des antiken Juda war, eine Extremsituation formuliert, die sie gänzlich auf die Beziehung zur persönlichen Gottheit zurückwirft. Diese wird als besonders eng gezeichnet: Nach V.6 ist es nicht Anlass von Scham, dass JHWH um Torheit und Schuld des Ich weiß. Im Gegenteil bezeugt es gerade diejenige große Vertrautheit zum persönlichen Gott, die als Grundlage der folgenden Klagen dient. Die Gottheit tritt an die Stelle eines Familienmitgliedes oder zumindest eines Patrons. Beim Engagement für JHWHs Tempel ist es dem Ich dabei um die bedrohte Ehre seines Gottes zu tun, wie auch dessen Anrede mit dem Ehrentitel JHWH Zebaoth, V.7 unterstreicht. Zugleich rührt auch die eigene Schande von einem anderen, dem persönlichen Gott, her, wie V.8a und 10b betonen.

Der Text zeichnet somit das Bild eines Ich, das durchaus bewusst Schmach und Isolation um Gottes willen auf sich nimmt und diese Situation mithilfe der Gottesbeziehung durchhält. Hier zeigt sich eine gegenüber der vielfach attestierten Orientierung am sozialen Umfeld, dem Charakter einer »Schamkultur« oder gar einer vermeintlichen »Heteronomie« eine deutlich gegenläufige Tendenz. Sie zeigt sich auch in Texten wie Ps 119,46:

Ich will vor Königen reden von deinen Bestimmungen, und werde mich nicht schämen.

Vor dem König die Stimme zu erheben, war für den statusniedrigeren Untertan mehr als riskant. JHWHs Bestimmungen sind dem Ich des Textes das Wagnis des Status- und Gesichtsverlustes wert. Damit werden Gott und seine Weisung über die von Königen gestellt und Lesende auf vergleichbare Autoritätskonflikte vorbereitet. Denn es ist zu bedenken, dass Texte wie Ps 69 oder Ps 119 nicht nur Scham-Erfahrungen widerspiegeln, sondern vielmehr vorbereiten und (als in der Antike i.d.R. öffentlich vorgelesene Texte) den Mut zur Überwindung von

Schamangst um des göttlichen Wortes willen zu verbreiten suchen. Diese Haltung mag christliche Lesende an Röm 1,16 erinnern, und in der Tat lassen sich hier durchaus gesamtbiblische Linien im Umgang mit Scham erkennen. Auch jenseits von Eden verbleibt die Hoffnung, im rechten Augenblick von beklemmender Scham befreit zu sein.

6. Ausblick

Neben der soeben geschilderten Ermächtigung einzelner zur Überwindung von Schamangst um Gottes willen sind in der Rückschau noch zwei ethische Aspekte der Scham in alttestamentlicher Perspektive besonders hervorzuheben. Zum einen ist dies die konstruktive Seite der Scham, wie sie in Gen 3 zum Ausdruck kommt: Die Fähigkeit sich zu schämen, sich mit den Augen eines anderen einzuschätzen, wird als Mitgift der Erkenntnis von Gut und Böse und als gottähnliche Befähigung verstanden. Geöffnete Augen in diesem Sinne befähigen zugleich zur Selbst- wie zur moralischen Erkenntnis. Zum anderen hat die Sensibilität alttestamentlicher Texte für die Problematik der Beschämung eine ethische Tradition aus sich herausgesetzt, die den Schutz des Mitmenschen vor Demütigung zum hohen Gut werden lässt, und die besonders in unsere Gegenwart spricht. Das alttestamentliche Ethos nimmt den Schutz vor Verhöhnung und Erniedrigung sehr ernst. Bereits nach Ps 15,3 soll nur zum Tempel hinaufziehen, wer keine Schmähung auf seine Nächsten bringt; und wer den Armen verspottet, so Prov 17,5, der verhöhnt zugleich dessen Schöpfer. Die rabbinische Tradition setzt diese Linie konsequent fort. Bawa mezia 58,b formuliert:

»Jeder der das Gesicht eines Gefährten vor den Vielen erleichen läßt, ist, als ob er Blut vergießt [...] ich habe es nämlich gesehen, wie die Röte geht und die Blässe kommt.«

Das Vernichtungspotential der öffentlichen Beschämung, die Verletzung des Antlitzes des anderen wird pointiert als Blutvergießen gebrandmarkt. Die Begründung zeigt dabei ein bemerkenswertes Verständnis der leiblichen Dimension der Scham, des Erleichens. In der Gemara zu Mischna Exodus 22,20 heißt es:

»Rabbi Jochanan sagte im Namen von Rabbi Schim'on ben Jocha'i: Verletzung durch Worte ist ein größeres [Verbrechen] als Betrug durch Geld.«

Und in den Pirqe Avot 2,15 heißt es:

Es sei dir die Ehre deines Nächsten so lieb wie deine eigene.

Das rabbinische Ethos der Bewahrung des Respekts und der Schamgrenzen anderer wurde besonders vom jüdischen Psychoanalytiker Leon Wurmser in seinen Monographien zur Schamthematik aufgenommen.⁶¹ Auch in Avishai Margalits Leitgedanken einer »anständigen Gesellschaft«, den er im Anschluss und im Unterschied zu Rawls' »Theorie der Gerechtigkeit« in seinem Buch »Politik der Würde«⁶² entwickelt, klingt diese Tradition nach. Nach ihm ist eine Gesellschaft dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschen nicht demütigen.⁶³ »Demütigung ist ein schmerzliches Übel, Achtung hingegen ein Gut. Demütigung zu vermeiden, sollte daher wichtiger sein, als Achtung zu zollen.«⁶⁴ Der christlichen ethischen Tradition der Nächstenliebe, die sich an der Selbstliebe bemisst, wäre entsprechend eine Sorge um die unverletzte Würde der Nächsten an die Seite zu stellen, die sich am eigenen Wunsch nach würdevoller und respektvoller Behandlung bemisst. Auf diese Weise wäre gerade auch in einer von *hate speech* geprägten Gegenwart eine an jüdische-christliche und humanistische Traditionen anschließende Kultur der Würde zur Geltung zu bringen, in der bewusst auf strategische, strukturelle oder habituelle Beschämungen verzichtet wird, in der Scham und Beschämung aufgearbeitet werden und in der das Potential der Scham, Wächterin der Würde zu sein, zum Tragen kommt.

⁶¹ Vgl. Leon Wurmser, *Die Maske der Scham. Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin u.a. 1998.

⁶² Avishai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997.

⁶³ A. a. O., 15.

⁶⁴ A. a. O., 19.

Klaas Huizing

Scham und Schuld

Fluchtlinien einer Präventivethik und Weisheitstheologie¹

1. Einleitung: Kudos. Echoraum und Echokammer

Eine höchst eigentümliche Willkommenskultur pflegen die Romane von Rachel Cusk. Die in Kanada geborene und in England lebende Schriftstellerin, nach frühen Romanen gleichermaßen berühmt und berüchtigt geworden durch ein desillusionierendes Sachbuch über die Kriechkälte in Zeiten der Mutterfreuden² und durch eine an Karl Ove Knausgårds Stilwillen erinnernde Beichte über ihre gescheiterte Ehe³, hat in ihrer jüngst abgeschlossenen Romantrilogie: *Outline*; *In Transit*; *Kudos*⁴ Lebensbeichten, die sich häufig durch zufällige Begegnungen in Flugzeugen, auf Kongressen, auf Lesereisen ergeben, gesammelt und zumeist in indirekter Rede verdichtet präsentiert: die kleinen und großen Leiden des Alltags, Brüche, Neuanfänge, Gefühlskapriolen und schlecht gelüftete Biographien finden in diesen drei Büchern eine Heimat – erzählt mit schlankem Witz, Leidensballungen und Kitschharmonien vermeidend. Cusk verzichtet gelassen auf effekteisenden Zynismus und stilistische Ekstasen. Kontur gewinnt die Hauptprotagonistin Faye nur im Durchgang durch die erzählten Begegnungen, eine Skizze, die im Laufe der drei Romane sehr behutsam ausgemalt wird. Im zweiten Teil der Romantrilogie sagt Faye: »Es gehe mir nicht darum, meine Weiblichkeit als schicksalhaft anzunehmen; viel wichtiger sei, das Schicksal zu deuten, die Muster in den Ereignissen zu erkennen und ihre Wahrheit freizulegen. Das sei aber nicht möglich, solange man an Identität glaube oder an so persönliche Kategorien wie Gerechtigkeit, Ehre oder Rache; genauso wenig

¹ Die sog. inklusive Schreibweise (z. B. Schüler und Schülerinnen) wird nur da verwendet, wo es wirklich um Individuen in ihrer Geschlechterdifferenz geht, nicht um den Typus, der im Deutschen zumeist durch die maskuline Form bezeichnet wird.

² Rachel Cusk, *A Life's Work. On Becoming a Mother*, London 2003.

³ Rachel Cusk, *Aftermath. On Marriage and Separation*, London 2013.

⁴ Rachel Cusk, *Outline*, Berlin 2016; dies., *In Transit*, Berlin 2017; dies., *Kudos*, Berlin 2018.

könne man beim Sprechen zuhören. Beim Zuhören, sagte ich, habe ich mehr dazu gelernt, als ich jemals für möglich gehalten hätte.⁵ Nicht zufällig trägt das letzte Buch der Trilogie den Titel *Kudos*. Auf Seite 95 des Romans wird der Titel durch einen männlichen Protagonisten präziser erläutert: »Wie ich vermutlich wisse, handele es sich bei dem altgriechischen *kydos* um ein Substantiv im Singular, das sich durch Rückbildung in einen Plural verwandelt habe: Einen einzelnen *kydo* habe es nie gegeben, doch im modernen Sprachgebrauch sei seine Bedeutung durch den verwirrenden Scheinplural verändert worden, so dass ›Kudos‹ wörtlich ›die Auszeichnungen‹ seien; in seiner ursprünglichen Form evokiert das Wort hingegen Ruhm oder Ehre im Allgemeinen.«⁶ Prompt geht es in den erzählten männlichen Biographien immer wieder um Ehre und die schamerfüllten Niederlagen im Ringen um männlichen Status. Scham tritt ein, wenn das eigene Selbstbild dem anvisierten Status nicht entspricht. Als Alternative bietet Cusk ein weibliches Identitätsmodell an, das sich um Statusfragen nicht schert, weibliche Heroik als Offenheit für die Leidensgeschichten – namentlich für die Nachwehen (Aftermath) der Mutterschaft – deutet, die in den Romanen vielfältig gebrochen zur Darstellung kommen. Die Romane sind offene Echoräume für diese Lebensgeschichten, auf einen Plot, Spannungsbögen und Cliffhanger kann Cusk getrost verzichten, die Romane bieten damit ein Gegenbild zu denjenigen medialen Echokammern, in denen das eigene Selbstbild unentwegt Bestätigung findet, sich gegen Kritik immunisiert und petrifiziert. Das Leben in diesen medialen Echokammern beschreibt jene Lebenshaltung, die man getrost, sofern man den Begriff überhaupt noch benutzen will, mit einem alten Wort als *sündig* benennen kann.

Mein Essay hat fünf Teile. In einem ersten Teil inventarisiere ich das im Rekurs auf Cusk einleitend nur angedeutete *Honor-Shame*-Modell. Zunächst in der Altertumswissenschaft, in der Mittelmeerethnologie und in der Geschichtswissenschaft bearbeitet, hat das Modell auch in den biblischen Wissenschaften neues Interesse auf sich gezogen. Die alte, von der Kulturanthropologin Ruth Benedict 1946 formulierte These einer Ablösung der antiken Schamkultur(en) durch eine christliche Schuldkultur wird dagegen ins historische Sachbuch emittiert. Diese Berentung ist höchst folgenreich, weil der sündenverbiesterte Dogmatikparcours und die winterdunkle religiöse Anthropologie aktueller dogmatischer Entwürfe, die sich himmlisch ungestört durch die biblische Exegese einseitig am Schuldparadigma orientieren, dadurch seltsam ortlos werden. Der garstig breite Graben zwischen den biblischen Fächern und der Dogmatik lässt sich nicht länger leugnen. Beide aktuell diskursführenden Ansätze in der Dog-

⁵ Cusk, *Transit* (s. Anm. 4), 222 f.

⁶ Cusk, *Kudos* (s. Anm. 4), 95 f. Vgl. auch Ludgera Vogt, *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1995; Ludgera Vogt/Arnold Zingerle, Einleitung. Zur Aktualität des Themas Ehre und zu seinem Stellenwert in der Theorie, in: Dies. (Hrsg.): *Ehre. Archaische Momente in der Moderne*, Frankfurt am Main 1994, 9–34.

matik – die Deutungstheoretiker und die Wort-Gottes-Hermeneuten – haben darauf keine überzeugende Antwort, wie der zweite Teil andeutet. Ein dritter Teil erkundet die präventivethische Kraft der Schamemotion, die ein Diesseits von Schuld und Sünde in den Blick bringt und einen Vorschlag unterbreitet, wie Gewalt und Schuld entsteht. Anschließend vermesse ich das Surplus einer theologischen Ethik im Gespräch mit meinen philosophischen Helden Ernst Tugendhat und Hermann Schmitz: Ich deute dieses Surplus als Statusverzicht. Schließlich stelle ich eine kritische Anfrage an meinen eigenen Entwurf: Wie verhalten wir uns mit Bewegungen, die die Minimalnormen menschlichen Zusammenlebens absichtsvoll ignorieren und Schamlosigkeit als politische Tugend ausgeben?

2. Ist das Christentum eine Schuldkultur? Die *Honor-Shame*-Debatte und die Folgen

Julian Pitt-Rivers ist Head einer seit den 1950er Jahren einsetzenden Mittelmeerethnologie,⁷ die den gesamten Mittelmeerraum als homogenen Kulturraum deutet, in dem »Honor and Shame« als der zentrale Frame des sozialen Lebens ausgemacht wird: aufgeteilt auf die Geschlechterrollen wird *Honor* dem männlichen und *Shame* dem weiblichen Geschlecht zugeordnet. Gegen die Pauschalisierung der Mittelmeerländer als Ehre-und-Scham-Gesellschaften wurde zwar im Zuge der *Writing-Culture-Debatte*⁸ massive Kritik laut, aber beige-sprungen sind den Honor-and-Shame-Ethnologen zwei Historiker, Peregrine Horden und Nicolas Purcell, die in einer breit angelegten Studie⁹ die Thesen von Pitt-Rivers und seinen Mitstreiterinnen – die vorgetragene Kritik aufnehmend – letztlich bestätigen. Flankiert werden diese ethnologischen Untersuchungen durch Ergebnisse

⁷ Julian Pitt-Rivers (Hrsg.), *Mediterranean Countrymen. Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, Paris 1963. Daran anschließend erschienen drei gewichtige Aufsatzsammlungen: John G. Peristiany (Hrsg.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1966; John G. Peristiany/Julian Pitt-Rivers (Hrsg.), *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge 1992; David D. Gilmore (Hrsg.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington 1987. Vgl. auch den präzisen Artikel von Christian Strecker, »Ich schäme mich des Evangeliums nicht ...«. Ehre, Scham und Schuld in der kulturwissenschaftlichen und neutestamentlichen Forschung, in: Alexandra Grund-Wittenberg/Ruth Poser (Hrsg.): *Die verborgene Macht der Scham. Ehre, Scham und Schuld im alten Israel, in seinem Umfeld und in der gegenwärtigen Lebenswelt*, Biblisch-Theologische Studien 173, Göttingen 2018, 183–220.

⁸ Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1993.

⁹ Peregrine Horden/Nicolas Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

der Altertumsforschung, die ebenfalls Scham und Ehrgefühle als zentrale Emotionen ausmachen.¹⁰ Auch in der griechisch-römischen Antike ist *Honor and Shame* offenbar der zentrale Frame.

Eine häufig zitierte Variante dieser Forschungen ist die Unterscheidung von Scham- und Schuldkulturen, die die amerikanische Kulturanthropologin Ruth Benedict in ihrem 1946 publizierten Buch »Chrysantheme und Schwert«¹¹ in die Debatte einführte. Ursprünglich eine Auftragsarbeit der amerikanischen Regierung, die gegen Ende des Krieges die verstörende Fremdheit der japanischen Kultur erläutern wollte, bietet dieses Buch, trotz großer methodischer Defizite, eine bis heute glänzende Einführung in japanische Denkgewohnheiten und Tugenden.¹² Hoch umstritten ist allerdings die Konsequenz, die Benedict daraus gezogen hat: sie unterscheidet Schamkulturen, die auf eine Außensteuerung der Moral setzen, von Schuldkulturen, die dominant auf die Innensteuerung des Gewissens abheben. Diese Generalthese ist vielfach auch wegen ihrer holzschnittartigen Struktur kritisiert worden, vehement bestritten wurde die letztlich ethnozentristische These, Schuldkulturen stellen einen Fortschritt zu den Schamkulturen dar.¹³ Hoch problematisch gerät diese Forschung, weil Benedict das frühe Christentum als Entdeckerin der avancierten Schuldkultur feiert. Unterstützt wurde Benedict in ihrer Einschätzung durch eine 1951 erschienene Studie des Altertumsforschers Eric Robertson Dodds, der zumindest insinuiert, das frühe Christentum habe die Schamkultur abgelöst.¹⁴ Scharf widersprochen hat dieser These Bernard Williams, der die Fortschrittsthese ablehnt und zeigen kann, dass auch die Antike selbstredend von Schuld redet. Die große Stärke von Williams ist, plausibel machen zu können, dass Scham auf den

¹⁰ Vgl. die neueren Forschungen: David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2006; Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005. Sabine Föllinger, *Die Bedeutung der Scham für die Moral in Platons Philosophie*, in: Grund-Wittenberg/Poser (Hrsg.): *Macht der Scham* (s. Anm. 7), 139–158.

¹¹ Ruth Benedict, *Chrysantheme und Schwert. Formen der japanischen Kultur*, Frankfurt am Main 2006.

¹² Wie stark Scham auch noch gegenwärtig die japanische Kultur bestimmt, zeigt plastisch der Roman von Adolf Muschg, *Heimkehr nach Fukushima*, München 2018.

¹³ Millie R. Crighton, *Revisiting Shame and Guilt Cultures. A Forty-Year Pilgrimage*, in: *Ethos* 18 (1990), 279–307.

¹⁴ Eric Robertson Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt² 1991.

Charakter zielt, darin unterschieden von Schuld.¹⁵ Williams hält das antike Modell, sofern man die gendermäßige Zuordnung aufgibt, durchaus für gegenwartstauglich.¹⁶

Die Genese des schuldulturellen Denkens im Neuen Testament auszu-machen – eine These, die sich auch in den Kulturwissenschaften immer wieder findet¹⁷ –, halte ich schlicht für irreführend. Treffend schreibt die Philosophin Maria Sybilla Lotter: »[I]n Anbetracht der häufigen Thematisierung der Scham in beiden Testamenten (während nur selten von Schuld die Rede ist), [kann das Christentum] keinesfalls als Prototyp einer reinen »Schuldkultur« (im *Gegensatz* zu einer Schamkultur)«¹⁸ gelten.¹⁹

Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft findet das *Honor-and-Shame*-Modell Aufnahme durch Bruce J. Malina in seiner (ebenfalls methodisch höchst bedenklich arbeitenden Studie): *Die Welt des Neuen Testaments. Kultur-anthropologische Einsichten*.²⁰ Eine ganze Forschergruppe unter dem Dach »Context Group« versammelt (John H. Elliott, Jerome Negrey, Halvor Moxness)²¹, hält den Frame *Honor-and-Shame* für das Verständnis des neutestamentlichen Denkens für unumgänglich, um von dort her auch die Eigentümlichkeit des jüdisch-christlichen Denkens profilscharf vorführen zu können. Der amerikani-sche Neutestamentler David deSilva²² spricht sogar pointiert von einer »Gegen-gesellschaft«. So kann in einem glänzenden Essay Claudia Janssen zeigen, wie die genderspezifischen Zuteilungen von Scham und Ehre von Paulus im Korin-

¹⁵ Bernard Williams, *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*, Berlin 2000.

¹⁶ Vgl. auch die empirisch abgesicherte Studie aus der Psychologie: June Price Tangney/Jeff Stuewig/Debra J. Mashek, *Moral Emotions and Moral Behavior*, in: *Annual Review of Psychology* 58 (2007), 345–372.

¹⁷ Claudia Benthien, *Tribunal der Blicke. Kulturtheorien von Scham und Schuld und die Tragödie um 1800*, Köln u.a. 2011.

¹⁸ Maria Sybilla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012, 101.

¹⁹ Kritisch auch Rita Werden, *Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie*, Münster 2015.

²⁰ Bruce J. Malina, *Die Welt des Neuen Testaments. Kultur-anthropologische Einsichten*, Stuttgart u.a. 1993.

²¹ John H. Elliott, *Conflict, Community, and Honor*. 1. Peter in *Social Scientific Perspective*, Eugene 2007; Jerome Negrey, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville 1998; Halvor Moxness, *Honor and Shame*, in: *BTB* 23 (1991), 167–176.

²² David A. deSilva, *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*, Atlanta 1995; ders., *The Hope of Glory. Honor Discourse and New Testament Interpretation*, Colledgeville 1999.

therbrief umcodiert werden, indem Paulus sich selbst als »Nicht-Mann« präsentiert.²³ Der Neutestamentler Christian Strecker fasst in einem Essay zusammen: »Wie auch immer man zu der Frage stehen mag, ob und inwieweit den neutestamentlichen Schriften tatsächlich eine als ›gegengesellschaftlich‹ zu bezeichnende Inversion der klassischen antiken Ehre-Schande-Codes eingeschrieben ist, klar ist in jedem Fall eines: Im Neuen Testament spielen die Themen Ehre und Schande/Scham auf vielfältige Weise eine beachtliche Rolle, und zwar nicht nur in Bezug auf Gott, sondern zumal auch hinsichtlich der Regulierung zwischenmenschlicher Beziehungen. [...] Die Arbeiten der Context Group und anderer Exegeten führen [...] vor Augen, dass es schwerlich angeht, das Neue Testament rundweg aus dem antiken schamkulturellen Denken und Handeln herauszulösen, um in ihm eine Art Magna Charta der westlichen Schuldkultur zu erblicken.«²⁴

Besonders erhellend sind die Arbeiten von David deSilva, weil sie einen starken Input literaturwissenschaftlicher Methoden aufbieten, allerdings muss im gleichen Atemzug ergänzt werden, dass bereits im Alten Testament Schamerfahrung eingesetzt wird, um ein im Verhältnis zur Umwelt gegengesellschaftliches Modell zu implementieren. Inzwischen wird auch in der alttestamentlichen Wissenschaft die Debatte engagiert geführt, wie Artikel von Alexandra Grund-Wittenberg, Jan Dietrich, Ruth Poser und Thomas Neumann²⁵ belegen. Alexandra Grund-Wittenberg hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die zentrale Begrifflichkeit in der Schöpfungserzählung der Begriff der Scham, nicht Schuld oder Sünde ist. Zwischen Schuld und Sünde im Alten Testament zu differenzieren macht nur begrenzt Sinn, weil dort die geforderte Gemeinschaftstreue stets ein Abbild der Bundestreue Gottes ist. Bis zu zentralen Texten von

²³ Claudia Janssen, »Ich schreibe das nicht, um euch zu beschämen« (1Kor 4,14). Beschämung und Scham im Kontext antiker Genderdiskurse und in den paulinischen Gemeinden, in: Grund-Wittenberg/Poser: Macht der Scham (s. Anm. 7), 159–182.

²⁴ Strecker, »Ich schäme mich des Evangeliums nicht ...« (s. Anm. 7), 212.

²⁵ Alexandra Grund, »Und sie schämten sich nicht...« (Gen 2,25). Zur alttestamentlichen Anthropologie der Scham im Spiegel von Gen 2–3, in: Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede (Hrsg.): Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Ps 8,5). Festschrift für Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 2008, 114–122; dies., »Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen«. Kulturanthropologische und sozialpsychologische Aspekte von Scham und Ehre in Ps 69, in: EvTh 71 (2012) 174–193; dies., Scham, in: Michael Fieger/Jörg Lanckau/Jutta Krispenz (Hrsg.): Wörterbuch alttestamentlicher Motive, Darmstadt 2013, 347–350; dies., Scham/Schande, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (2015), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/26305/> (Stand: 22.7.2021); Jan Dietrich, Zur Individualität und Sozialität der Scham im Alten Testament, in: Grund-Wittenberg/Poser, Macht der Scham (s. Anm. 7), 58–83; Ruth Poser, »Ja, auf die Armen hört ›die Lebendige‹, ihre Gefangenen verachtet sie nicht« (Ps 69,34). Beschämung und Anerkennung in ausgewählten Psalmen, in: ebd., 112–138; Thomas Neumann, Schuld- und Beschämungsdiskurse im Auftritt des Propheten Natan (2Sam 12), in: ebd., 84–111.

Hermann Cohen und der dialogischen Philosophie von Martin Buber bis Emmanuel Levinas hält sich diese Idee konsequent durch. Man kann es nicht oft genug wiederholen: Von Sünde ist erst in der Kain- und Abel-Erzählung in Gen 4 die Rede. Rainer Kessler hat in seiner *Ethik des Alten Testaments* in wünschenswerter Klarheit festgehalten: »Das Wort ›Sünde‹ kommt in Gen 2–3 nicht vor. Von Sünde ist erstmals bei Kain in Gen 4,7 die Rede, und da ist sie nicht Verhängnis, das von Adam her vererbt ist, sondern gilt als prinzipiell beherrschbar.«²⁶ Ich kenne keinen Alttestamentler von Rang, der in dieser Frage anders votiert. Nach Thomas Krüger wäre es im Rekurs auf Genesis 1–9 eher angemessen, von einem Sündenfall nach dem Paradies zu sprechen. »Der ›Sündenfall‹ wäre dann nicht im Paradies zu verorten, sondern eher in einem schleichenden Überhandnehmen der Sünde und der Gewalttätigkeit zwischen der Zeit Kain und Abel und der Sündflut.«²⁷ Thomas Krüger betont, zwar seien die berühmten (und berückichtigten) Stellen über das verdorbene Herz in Genesis 6,5 f. und 8,21 f. als »universal-anthropologische« Aussagen« namentlich bei Paulus rezipiert worden, dass diese Rezeption aber nicht dem »ursprünglichen Sinn« entspricht.²⁸ Wenn aber Sünde als prinzipiell beherrschbar gilt, gerät ein Common Sense protestantischer Theologie in Gefahr: ich meine die Sündenverbiesterung und die oft winterdunkle Anthropologie – mit allen Folgen für die Soteriologie. Nimmt man noch die in der alttestamentlichen Forschung virulenten Thesen einer Spätdatierung und einer fiktionalen Grundierung vieler Geschichten hinzu, lassen sich auch liebgewonnene Deutungen einer Offenbarungsgeschichte Gottes kaum hal-

²⁶ Rainer Kessler, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 2017, 109 f. Bereits 1936 hat Ludwig Köhler in seiner *Theologie des Alten Testaments* diese These vertreten. Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen ¹1964, 167. Zitiert nach Thomas Krüger, *Sündenfall? Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Paradiesgeschichte*, in: Ders.: *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik*, Zürich 2009, 33–46, 35.

²⁷ Thomas Krüger, *Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Menschseins nach der Hebräischen Bibel*, in: Ders.: *Das menschliche Herz* (s. Anm. 26), 1–12, 7. Diese These findet sich auch bei Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. II, Göttingen 1991, 301 f. Zitiert bei Krüger, *Sündenfall?* (s. Anm. 26), 36. Thomas Krüger inventarisiert auch die Möglichkeiten, die die hebräischen Texte zeigen, um dieser Entwicklung zu trotzen. Sie reichen bis zur eschatologischen Hoffnung von Jeremia und Ezechiel; der eine möchte das Personzentrum des Menschen, das Herz, umcodieren, der andere ganz ersetzen. Thomas Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Elemente einer Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen der Tora-Rezeption im Alten Testament*, in: Ders.: *Das menschliche Herz* (s. Anm. 26), 107–136, 128, spricht elegant von einer »Implantations«-Perspektive« und einer »Transplantations«-Perspektive«. Weisheitliche Autoren, die nicht eschatologisch argumentieren, müssen durchaus nicht strikt optimistisch gestimmt sein, die Bandbreite reicht vom eher pessimistisch gestimmten Kohelet bis zum optimistischen Jesus Sirach.

²⁸ Krüger, *Das menschliche Herz* (s. Anm. 26), 136.

ten. Anders formuliert: Es gibt einen garstig breiten Graben zwischen avancierten exegetischen Einsichten in den biblischen Fächern und der Systematischen Theologie. *Mind the gap!* Ein kurzer Blick auf die avancierten Deutungsschulen des Protestantismus²⁹ zeigt das ganze Dilemma: Christentum wird letztlich als Schuldkultur verkauft und gepredigt. Diese höchst einseitige Deutung ist exegetisch nicht gedeckt.

3. Mind the gap – Exegetische Aufheiterungen und die Systematische Theologie

Innerhalb der immer noch erstaunlich mächtigen Anhängerschaft einer Wort-Gottes-Theologie, die gern auch das Prädikat hermeneutisch mit sich führt, ist das Sündenkartell prominent besetzt. Einer der Paten, Ingolf U. Dalferth, lässt keinen Raum für Zweifel: »Menschen *sind* Sünder, was immer sie von sich selbst oder andere von ihnen halten mögen, und die Wahrheit dieses Urteils entscheidet sich nicht an dem, wie sie sich selbst und wie andere Menschen sie beurteilen, sondern wie sie im Verhältnis zu Gott tatsächlich leben. Im Blick auf die konkrete Lebenspraxis gibt es keinen, der nicht Sünder wäre, also darauf angewiesen wäre, dass Gott sich um ihn kümmert, weil er zu seinem eigenen Schaden so lebt, als ob er sich nicht um Gott kümmern brauchte, sondern auch ohne Gott leben könnte.«³⁰

Jüngst hat Ulrich H.J. Körtner eine kernsanierte Wort-Gottes-Theologie vorgelegt. An der Zentralstellung des Sündenbegriffs mag freilich auch er nicht rütteln, vielmehr betont Körtner – Luther zustimmend – auch noch die »Sündenmacht im Leben der Getauften«. Körtner erinnert: »Während katholische Theologie mit einer verbleibenden Neigung zur Sünde rechnet, die als solche noch nicht Sünde ist, sondern lediglich der Anlass für eine Sünde werden kann, bezeichnet die reformatorische Tradition nicht nur die Tatsünden der Christen, sondern auch die in ihnen noch lebendige Neigung zur Sünde als Sünde

²⁹ Vgl. Dirk Evers, Neue Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, in: ThLZ 140 (2015), 3–22. Die von Evers an dritter Stelle genannte Haupttendenz – Wiederkehr der Metaphysik – scheint mir nicht prominent genug.

³⁰ Ingolf U. Dalferth, Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem, Leipzig 2006, 203. Vgl. Rochus Leonhardt (Hrsg.), Die Aktualität der Sünde. Ein umstrittenes Thema der Theologie in interkonfessioneller Perspektive, Frankfurt am Main 2010. Martin Laube betont die Unbegreiflichkeit der Sünde, in: NZStH 49 (2007), 1–23; zeigt die bottom down- und bottom up-Zugänge, eine wahre Paternostertheologie der Sünde. Ders., »Sünde – evangelisch«. Eine dogmatische Skizze, in: Michael Meyer-Blanck u.a. (Hrsg.): Sündenpredigt, Würzburg 2012, 125–142.

selbst.«³¹ Das ist eine extreme Position, die aber mehrheitsfähig wurde. Hinsichtlich der Rede vom Sündenfall bleibt Körtner – gelernter Exeget – zwar vorsichtig, aber Körtner zitiert zustimmend Ebeling, dem er im Aufbau seiner Dogmatik weitgehend folgt: »Ist es mit der Sünde nichts, so ist es mit allem nichts, wovon die Dogmatik handelt.«³² Soweit das prächtige Zitat. Den Durchgang durch die Dogmatik organisiert Körtner so, dass er im Gedritt von Mensch, Welt und Gott (bei Ebeling kommt als viertes Element der Glaube hinzu) Aufhellungen über das jeweilige Wirklichkeitsverständnis anbietet. Freilich kommt die Wirklichkeit nur als »erlösungsbedürftige Wirklichkeit« in den Blick. Nur wer soteriologische Erfahrungen mit dieser Erfahrung macht, bekommt einen anderen Blick auf die Welt, deshalb kann Körtner durchaus folgerichtig die Christliche Dogmatik »als soteriologische Interpretation der Gegenwart« definieren und favorisieren.³³

Die an der Schlüsselszene der Kain- und Abel-Erzählung abgelesene Pointe, die Sünde sei beherrschbar, kommt in dieser Tradition nicht angemessen in den Blick. Die zentrale biblische Schlüsselerzählung kann sich gegen das vererbte und höchst einseitig sündenverbiesterte Menschenbild und Wirklichkeitsverständnis nicht durchsetzen. Ich kann an dieser Stelle nicht folgen. Über die Ursprünge der Verdunkelung kann man länger und trefflich streiten, Verdächtige sind schnell benannt. Peter Sloterdijk – um großspurige ideengeschichtliche Thesen bekanntlich nie verlegen – hat ein sehr grundsätzliches Angebot gemacht. Für Sloterdijk sind Luther und die ihm nachfolgende Tradition nur verspätete Anhänger einer strikten Weltverneinung, die vor 2500 Jahren, bekanntlich von Karl Jaspers als Achsenzeit benannt, zu einer »beispiellose[n] Verdüsterung der Daseinsbestimmungen – eine Verdüsterung, die bis zur vollendeten Verneinung von Welt und Leben«³⁴ reicht, beitrug. Sloterdijk nennt mit Jaspers »die Chinesen der konfuzianischen und taoistischen Ära, die Inder der Upanishaden-Zeit, die Perser des Avesta, die Juden der hohen Prophetenperiode und die Griechen des tragischen Theaters und der ersten Philosophie.«³⁵ Bedeckt hält sich Sloterdijk, ob etwa diese Verdüsterung ein Nachbeben »kosmischer

³¹ Ulrich H.J. Körtner, Dogmatik. Lehrwerk Evangelische Theologie 5, Leipzig 2018, 496.

³² Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1, Tübingen 2012, 362.

³³ Körtner, Dogmatik (s. Anm. 31), 1.

³⁴ Peter Sloterdijk, Nach Gott, Berlin 2017, 44 f. Dem Helden meiner eigenen Tradition, Johannes Calvin, attestiert er: »Man muß demnach die Exzentrierung des Menschen bis zu den Weltbild-Revolutionen der ›Achsenzeit‹ zurückverfolgen, will man die Anfänge des Zwangs zur Verstellung aufspüren. [...] Sie markiert die Verlegenheit des Menschen angesichts der Allgegenwart eines transzendenten Beobachters. [...] Bis wohin der Angriff der strengen Beobachtung auf die alltäglichen Lebensweisen gehen kann, enthüllte sich in den Exzessen des Genfer Gottesstaates, als die Kirche Calvins eigene Wächter, Spione und Henker beschäftigte, um die Stadt in ein Konzentrationslager der Erwählten zu verwandeln.« A. a. O., 45 f.

³⁵ A. a. O., 41.

Katastrophen vom Typus »Sintflut« oder eine ungewollte Nebenwirkung des Auftauchens von heiligen Schriften³⁶ war, als stupend belesener Ideengeschichtler hat Sloterdijk auch eine Phalanx von Autoren der Aufheiterung präsent: Pico della Mirandola etwa, Barthold Heinrich Brockes, die deutsche Klassik »von Klopstock, Lessing und Herder bis zu Fichte, Hegel und Schelling«, der »Olympier in Weimar«³⁷ selbstredend, Schleiermacher und Albert Schweitzer. Diese Autoren zählen nicht umstandslos zu den »Athleten der Verzweiflung«³⁸, die nach Gewissheit schreien.³⁹ Für die hermeneutische Theologie oder die sanierte Wort-Gottes-Theologie, die sich in diesem Spektrum der Verdüsterung beheimatet, ist das Judentum-Christentum letztlich eine Schuldkultur.

Die Deutungsvirtuosen der zweiten großen Fraktion, die sich gerne auf Schleiermacher und gelegentlich auch auf die Theologen und Philosophen der Klassik berufen, sind auf dem ersten Blick vom *gap* nicht vergleichbar stark betroffen. Vertreter dieser Richtung, wie etwa Wilhelm Gräb, haben zu Recht stets gegen eine moralische Engführung des Begriffs Sünde votiert,⁴⁰ den Begriff Sünde für die Selbstdeutung des Menschen aber nicht aufgeben mögen. Wer in der Spur von Emmanuel Hirsch am deutungstheoretischen Umformungsparcours festhält, schleppt, das ist die Misere, die ganze alte dogmatische Begrifflichkeit weiter mit sich herum. Dabei gerät die Umformungsvirtuosität zu einem Athletik-Kurs besonderer Art. Die Deutungstheorie droht stets dazu, zu einem Elitenprojekt *par excellence* zu verkommen, sie ist ein höheres Mittelklasseprojekt der Gebildeten unter den Anhängern der Religion, sprich: eine Intellektuellen- oder Gelehrtenreligion. Die Vokabeln hören sich weiterhin vertraut an – allerdings verstehen unterschiedliche Milieus inzwischen markant Unterschiedliches darunter. Der ausgemachte *gap* taucht an neuer Stelle prominent auf. Auch die biblischen Texte bieten in dieser Denkschule kein Korrektiv, wenn man die müde gediente protestantische Schriftlehre dem favorisierten Deutungskonzept eingemeindet. Im Anschluss an Rudolf Otto behauptet Jörg Lauster: »Religiösem Erleben wohnt, so die Grundannahme, die Tendenz inne, Ausdrucksformen auszubilden, in denen sich dieses Erleben selbst ansichtig zu werden versucht.«⁴¹ Biblische Texte also als Deutungsangebote religiöser Virtuosen? Dieser deutungslogische Ansatz unterschätzt gewaltig die poetischen

³⁶ A. a. O., 45.

³⁷ A. a. O., 65.

³⁸ A. a. O., 53.

³⁹ Jüngst kündete ein schlankes, 3500 Seiten knappes Sendschreiben aus Tübingen von finaler Gewissheit: Eilert Herms, Systematische Theologie. Das Wesen des Christentums. In Wahrheit und aus Gnade leben, Tübingen 2017.

⁴⁰ Wilhelm Gräb, [Art.] Sünde VIII. Praktisch-Theologisch, in: TRE 32 (2001), 436, warnt vor einer schleichenden Moralisierung des Begriffs.

⁴¹ Jörg Lauster, Erfahrungserhellung. Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theologie, in: Martin Ebner/Irmtraud Fischer/Jörg Frey/Ottmar Fuchs/Berndt Hamm/Bernd

Qualitäten der Urschriftsteller, die hoch gewieft *Inszenierungen* religiöser Erfahrung anbieten – eine *éducation sentimentale* eingeschlossen.⁴²

Die Umformungsvorschläge können gelegentlich durchaus zu nachvollziehbaren Vorschlägen führen, wenn etwa Christian Danz formuliert: »Glaube ist das Wissen um die Notwendigkeit eines konkreten Selbstbildnisses sowie dessen gleichzeitige Unangemessenheit. [...] Vor dem genannten Hintergrund ist das Sündenverständnis aus der Perspektive des Glaubens als Versuch zu beschreiben, die Identität eines Selbst in einem Selbstbild zu fixieren und dieses dem Wandel zu entziehen.«⁴³ Präzise dieses Phänomen ereignet sich, so kann man dem Autor beispringen, in den Echokammern des Internet. Glaube meint hier freilich etwas ganz anderes als bei Ebeling und Körtner: Gott wird in diesen Konzepten nicht als glaubensstiftendes Widerfahrnis gedacht, denn Glaubensakt und Glaubensinhalt lassen sich gar nicht mehr unterscheiden. Allerdings gilt auch für Danz: Letztlich bleibt er dem alten heilsgeschichtlichen Denkszusammenhang verhaftet, weil er eine Heilssemantik mitschleift, die grundsätzlich von Defiziterfahrungen und Schuld erfahrung ihren Ausgang nimmt. In dieser Hinsicht stehen Hermeneuten und Deutungsvirtuosen Seit an Seit. Auch Danz spricht wiederholt von einer soteriologischen Dimension der Theologie, auch wenn er damit wohl nur noch »die Kontingenz eigenen Lebens«⁴⁴ gedeutet haben will. Und auch bei ihm ist Schuld im Zusammenhang von Glaube und Geschichte ein, wenn nicht sogar das zentrale Thema.

Hoffen lässt allerdings, dass Vertreter beider Denkschulen, explizit Ulrich H. J. Körtner und Folkart Wittekind,⁴⁵ die Literaturwissenschaft als Partnerwissenschaft der Theologie ausmachen – man muss freilich die nötigen Konsequenzen ziehen. Danz und auch Wittekind betonen stets die Unableitbarkeit eines religiösen Selbstverständnisses.⁴⁶ Hier überwintert der alte Passivitätsdiskurs. Ich bin mir da nicht so sicher: Als Inszenierungen von religiöser Erfahrung bieten Texte ein literarisches Dauerangebot. Texte haben eine Macht, die sich poetologisch durchaus entschlüsseln lässt. Neben einer Rezeptionsästhetik gehört eine erneuerte Produktionsästhetik zu den aktuellen Desideraten. Beide Diskurschulen unterschätzen letztlich die poetischen Finessen der Texte im Diesseits von Schuldstrategien. Anleihen aus der Literaturwissenschaft könnten

Janowski (Hrsg.): Wie biblisch ist die Theologie, Jahrbuch für biblische Theologie 25, Neukirchen-Vluyn 2010, 207–220.

⁴² Dazu ausführlich Klaas Huizing, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016.

⁴³ Christian Danz, Systematische Theologie, Tübingen 2016, 289 f.

⁴⁴ Christian Danz, Einführung in die evangelische Dogmatik, Darmstadt 2010, 104.

⁴⁵ Vgl. den klärenden Artikel von Folkart Wittekind, Zur Genese der Theologie Barths in der Abwendung von Wilhelm Herrmann, in: Jörg Dierken/Dirk Evers (Hrsg.): Religion und Politik. Historische und aktuelle Konstellationen eines spannungsvollen Geflechts, Hartmut Ruddies zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main u.a. 2016, 141–173, 172 f.

⁴⁶ Danz, Systematische Theologie (s. Anm. 43), 167.

durchaus einen gewaltigen Erkenntnisfortschritt bewirken: Das zeigt beispielhaft die Qualität exegetischer Wissenschaft, die die geforderte Annäherung auch an die Literaturwissenschaft längst vollzogen hat.

4. Scham und Schuld – Versuch einer Zuordnung

Die exegetische Wiederentdeckung der Scham und die Pointierung des Schambegriffs als Bildungsregulator des Charakters durch Bernard Williams erlauben eine neue Zuordnung von Scham und Schuld. Biblische Texte, so die Pointe, machen ein Angebot für eine weisheitlich grundierte – so habe ich sie genannt – Präventivethik.⁴⁷ Ich deute die Kain- und Abel-Erzählung als wohlwollende Beschämung des Erstgeborenen Kain durch die literarische Figur Gott, die bei Kain eine Kette von Aggressionsgefühlen auslöst, die von Wut über Neid und Eifersucht⁴⁸ reichend schließlich in Hass umkippt. Die Passivitätserfahrung der Scham, die sichtbare Somatisierung *coram publico*, wird als so bedrückend erfahren, dass Kain die Handlungssouveränität erneut erobern will: dafür riskiert er auch die Untat des Mordes. Gewalt, Schuld und in diesem Fall selbstredend auch Sünde, entstehen, wenn Scham in Schuld verschoben wird,⁴⁹ wenn also Schuld attraktiver wirkt als eine Charakterjustierung: sprich Selbstbeherrschung und ein kontextsensibles, Eifersucht in den Griff bekommendes Verhalten. Präventivethik will auf diese Schwelle aufmerksam machen und Strategien – etwa das Leben mit vorweggenommener Scham – ersinnen, die diese Schwelle für die Tugendarbeit ins Zentrum rückt. Fraglos: Es gibt auch Scham aufgrund von Schuld, das Phänomen ist in der Theologie bekanntlich hinreichend bearbeitet worden, mir geht es um das Feld Diesseits der Schuld und die Frage nach dem Ursprung der Gewalt.⁵⁰

Immer wieder – auch in der exegetischen Literatur – wird als zentrales Aggressionsgefühl in der Kain- und Abel-Erzählung Neid ausgemacht. Ich spreche lieber mit den Autoren Dämmerling und Landweer von Eifersucht. »Während der Neid ein Gefühl ist, welches sich darauf bezieht, dass eine andere Person ein Gut besitzt, welches wir nicht besitzen, aber gerne haben würden, ist die

⁴⁷ Vgl. Huizing, Scham und Ehre (s. Anm. 42).

⁴⁸ Vgl. Christoph Dämmerling/Hilge Landweer, Zorn und andere Aggressionsaffekte, in: Dies.: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart/Weimar 2007.

⁴⁹ Vgl. Till Bastian/Micha Hilgers, Kain. Die Trennung von Scham und Schuld am Beispiel der Genesis, in: Psyche 44 (1990), 1100–1112.

⁵⁰ Vgl. auch Johannes Schnocks, Gewalt und Gewaltüberwindung, in: Walter Dietrich (Hrsg.): Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen, Stuttgart 2017, 338–352; Walter Dietrich/Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn ^o2015; Dies.: Die dunklen Seiten Gottes. Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, Neukirchen-Vluyn, ^o2015.

Eifersucht ein Zustand, der sich einstellen kann, wenn andere Personen vorgezogen werden, auf deren Zuwendung und Aufmerksamkeit wir einen besonderen Wert legen.«⁵¹ Bei der Eifersucht sind mindestens drei Protagonisten im Spiel, so auch im zitierten Schlüsselnarrativ, nämlich Kain, Abel und Gott, der den jüngeren Abel offenbar vorzieht: eine Provokation schlechthin in einer Kultur, die das Erstgeburtsrecht hoch schätzt.⁵² Als Schamzeugen darf man auch das in diesem Augenblick wenig glückliche Elternpaar Adam und Eva dazuzählen.

Eine Schamsituation tritt ein, wenn in einer Situation mit Menschen, die einem wichtig sind, das eigene Selbstbild in eine Krise gerät. Wer diese Krise, die jeder Mensch erfährt, nicht durchsteht, die Passivität vielmehr in Aktivität umwidmet, wird schuldig oder sündig. Scham ist jene höchst unangenehme Emotion, die stets erneut auf die Offenheit und Korrigierbarkeit des eigenen Charakters zielt. Treffend schreibt René Majer: »Schuld ist selbstbezogen, ohne charakterbezogen zu sein. Gerade deswegen kann Schuld den Blick einer Person auf sich selber verstellen und die Selbstverbesserung blockieren.«⁵³ Freilich: In der Schuld lässt es sich oft besser einrichten als in der Scham. In einer rezenten Studie in der ZEIT hat Maria-Sybilla Lotter in unserer Gesellschaft einen »Willen zur Schuld« ausgemacht und treffend darauf hingewiesen, dass in psychologischer Perspektive »Selbstzuschreibung von Schuld« auch positive Konsequenzen nach sich zieht: »Wer sich schuldig fühlt, der hätte auch anders handeln können. Er muss sich nicht ohnmächtig fühlen [...] [Das Schuldgefühl] verleiht ein fiktives Machtgefühl und gibt dem Handeln eine Richtung.«⁵⁴

⁵¹ Dämmerling/Landweer, Zorn (s. Anm. 48), 195. Zur Entstehung des Neides vgl. ebd., 199–203.

⁵² Dämmerling/Landweer, Zorn (s. Anm. 48), 199, erinnern daran, dass nicht jede Form von Neid hoch problematisch ist, dann nicht, wenn Neid einen gerechten Unwillen beschreibt, weil Güter etwa ungerecht verteilt sind. In der Spur von Hermann Schmitz unterscheiden die Autoren zwischen einem Verankerungspunkt und einem Verdichtungsbereich des Gefühls, um den Gegenstandsbezug eines Gefühls besser bestimmen zu können. »Der ›Verankerungspunkt‹ bezeichnet zumeist einen Sachverhalt, von dem her sich ein Gefühl aufbaut, während der ›Verdichtungsbereich‹ dasjenige bezeichnet, worin es sich sammelt: das kann ein bestimmtes Objekt sein, aber auch ein bestimmter Sachverhalt, auf den es fokussiert ist, in dem es sich im ›Erleben‹ sammelt. Der Verankerungspunkt für jeden Neid lässt sich charakterisieren, dass ein anderer eine Sache oder eine Eigenschaft besitzt, die der Neider gerne hätte. [...] Die verschiedenen Formen des Neides lassen sich aber danach differenzieren, ob der Verdichtungsbereich stärker auf die Eigenschaft oder Sache fokussiert ist (›klassischer‹ Neid) oder sich das Gefühl mehr um die andere Person sammelt (Missgunst).«

⁵³ René Majer, Scham, Schuld und Anerkennung, Berlin/Boston 2013, 115.

⁵⁴ Maria-Sybilla Lotter, Der Wille zur Schuld. Sind wir für Übel in aller Welt verantwortlich? Eine philosophische Erklärung in einer moralisch aufgeheizten Debatte, in: DIE ZEIT, 16. August 2018, 36.

Ich spreche von wohlwollender Beschämung, um auch semantisch einen Unterschied zur Demütigung⁵⁵ einzufangen. Fraglos, auch wohlwollende Beschämung ist Gewalt. Deshalb stellt sich die Frage nach legitimen, nicht verletzenden Formen von Beschämung. Die einzig denkbare Form von reiner Gewalt ohne Verletzung bietet die Kunst. Literatur – Kunst überhaupt – ist ein Distanzfilter, der eine »Distanz in der Betroffenheit« (Schmitz) aufmacht und Erfahrungen mit der inszenierten Erfahrung erlaubt: Man kann das Buch schließen, das Kino oder das Theater (gerne auch türenschiebend) verlassen, man kann aber auch den Charakter im Rekurs auf die inszenierten Erfahrungen ausbilden. Der Rekurs auf die Kunst ist für schamethische Entwürfe also unabdingbar.

5. Scham und Statusverzicht – Das Surplus der theologischen Ethik

Das Spezifikum und das Surplus einer theologischen Ethik lassen sich präzise im Gespräch mit einer säkularen Ethik klären, die deutlich vor der öffentlichen Kontur der Scham diese Emotion an zentraler Stelle im Begründungsparcours platzierte. Der zuerst in Heidelberg, dann lange in Berlin lehrende Philosoph Ernst Tugendhat, einer der renommiertesten Vertreter einer autonomen Begründung der Ethik, erkundet, was wir als Mitglieder einer liberalen Gesellschaft wechselseitig voneinander fordern können, und nennt im Anschluss an den schottischen Aufklärer Adam Smith als zwei Basisnormen Selbstbeherrschung und Empfindsamkeit oder Sensibilität.⁵⁶ Wer gegen diese zwei Basisnormen verstößt, soll und muss, so Tugendhat, sich schämen, die Zeugen des Normverstobes müssen entsprechend mit Empörung reagieren. Der Kieler Philosoph Hermann Schmitz fordert in einer Parallelaktion – ein gegenseitiger Einfluss liegt sichtbar nicht vor – eine zornige Reaktion.⁵⁷ Folgt man den beiden Autoren, dann ist die Scham in diesem moralischen Kontext ein von allen Menschen notwendig geteiltes Gefühl. Während Schamempfinden in anderen Kontexten sich ändern kann – etwa in Konventionen oder ästhetischen Standards – gilt das nicht für den vorliegenden Fall. Tugendhat und auch Schmitz können die stets virulente Frage, ob eine Ethik sich überhaupt im Rekurs auf Gefühle begründen lässt, glaubhaft stützen, sofern die Scham ein notwendig *geteiltes Gefühl* ist.

⁵⁵ Ute Frevert, *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*, Frankfurt am Main 2017.

⁵⁶ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, 296.

⁵⁷ Vgl. Hermann Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990.

Die von Tugendhat genannten zwei Normen tauchen implizit auch in der Kain- und Abel-Erzählung auf: Die literarische Figur Gott coacht Kain im Umgang im Aggressionsgefühlen, unterstellt ihm mangelnde Selbstbeherrschung, legt dabei den Nachdruck auf die Eifersucht, die das Defizit an kontextgemäßer Sensibilität und Empfindsamkeit benennt. An dieser Stelle liegt ein überlappender Konsens⁵⁸ zwischen säkularer und theologischer Ethik vor. Die biblische Erzählung – und das macht ihre Noblesse aus – bietet als Hintergrundtheorie einen zusätzlichen Anreiz, sie fordert nämlich Statusverzicht, eine Forderung, die man nicht zwingend gegenseitig voneinander fordern kann. Kain ist auch deshalb zunächst wütend, weil er als Erstgeborener von Gott nicht seinem Erstgeburtsrecht entsprechend behandelt worden ist. In auffallend vielen alttestamentlichen Erzählungen (etwa Jakob und Esau) ist es gerade nicht der Erstgeborene, der der Held der Geschichten wird. Und gewitzt, so die Pointe der Schöpfungserzählung, ist auch nicht der erstgeschaffene Adam, sondern Eva. Genau besehen, sind auch Schöpfung und Inkarnation Akte von Statusverzicht.

Sehr frühzeitig hat der Heidelberger Neutestamentler Gerd Theißen als Pointe des Neuen Testaments den Statusverzicht ausgemacht.⁵⁹ Er entdeckt im Neuen Testament durchgehend einen Austausch von Unterschicht- und Oberschichtwerten und kann – um ein Beispiel zu geben – zeigen, »dass mit dem urchristlichen Barmherzigkeitsethos eine Volksmoral der gegenseitigen Unterstützung in aristokratische Kreise aufgestiegen ist.«⁶⁰ Es gehört freilich zur *deformation professionnelle*, dass Theißen diese Pointe für das Neue Testament reservieren will. Davon kann nicht die Rede sein. Das Alte Testament bietet an entscheidender Stelle sogar ein inklusives Verständnis von Status an, denn bekanntlich geht die Geschichte mit Kain weiter. Und obwohl Gott Kain nicht dauernd vor Augen haben möchte, rüstet er ihn mit einem Schutz-Tattoo aus, das nichts weniger ist als ein Gewaltstopper. Bereits an dieser Stelle findet man die Idee der Rechtfertigung vorgebildet, denn Gott macht eine Differenz auf zwischen den Handlungen eines Menschen und seiner Person, nennen wir diesen integrativen Status Würde. Eine größere gegengesellschaftliche Attacke gegen das *Honor-and-Shame*-Modell der Umwelt ist kaum möglich. Und selbstredend bestätigt das Neue Testament die »sozial inklusive Lebensform der Würde«⁶¹ und

⁵⁸ Norman Daniels, *Reflective Equilibrium and Archimedean Points*, in: Ders.: *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge 1996, 47–65.

⁵⁹ Gerd Theißen, *Wert und Status des Menschen im Urchristentum*, in: *Humanistische Bildung. Vom Wert des Menschen*, 12 (1988), 61–94, 61.

⁶⁰ Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 134–135.

⁶¹ Strecker, »Ich schäme mich des Evangeliums nicht ...« (s. Anm. 7), 216.

inszeniert Umcodierungen des *Honor-and-Shame*-Modells, wenn, wie Claudia Janssen gezeigt hat, Paulus sich selbst als »Un-Mann« präsentiert.⁶²

Statusverzicht beschreibt in einer christlichen Ethik jenes *Surplus*, das sie von einer autonomen Ethik unterscheidet, denn der religiös inszenierte Statusverzicht erlaubt jene Distanz zu den eigenen Wünschen einzuüben, die Menschen vor Neid- und Eifersuchtsattacken und der Gier nach Sichtbarkeit schützen.

6. Unterwegs zur schamlosen Gesellschaft? – Über Verteidigungsstrategien gegen Verächter liberaler Freiheit

In einer rezenten, hoch spannenden Studie hat Axel Honneth, einer der Erbschaftsverwalter der Kritischen Theorie, darauf aufmerksam gemacht, dass wir zwar immer dem Urteil Dritter unterworfen sind, aber es unterschiedliche Modelle gibt, um die reziproken Anerkennungsverhältnisse zu bewerten. Das von Tugendhat in der Rückbindung an Adam Smith favorisierte Modell ist das einer liberalen Bürgergesellschaft. Die französische Philosophie bewertet in der Spur von Rousseau bis zur Gegenwart den fremden Blick eher kritisch als drohenden Verlust der eigenen Freiheit, wahrscheinlich eine Erbschaft des französischen Zentralismus und des administrativen Zentral-Blicks. Die idealistische Anerkennungstheorie, die Honneth selbst favorisiert, war historisch eine Antwort auf das Fehlen eines Zentralstaates oder einer existierenden Bürgergesellschaft, die Philosophie selbst musste das Modell für eine künftige Gesellschaftsbildung allererst herstellen.⁶³

Mit Tugendhat teile ich die Option für eine liberale Bürgergesellschaft. Aktuell ist dieses Modell allerdings stark in die Bredouille geraten, denn in Deutschland – aber das Problem gilt europa-, vielleicht sogar weltweit – versuchen populistische Grundierungen und Parteien die Basisnormen zu untergraben. Absichtsvoll wird pöbelnd gegen die Basisnorm der Selbstbeherrschung verstoßen, auch deshalb, um medial dauerpräsent zu sein. Häufig wird einen Tag später eine laue Entschuldigung nachgereicht, aber die geht im Pressespiegel nahezu immer unter. Irgendetwas bleibt – so die Hoffnung der rechten Populisten – hängen. Und hinsichtlich der Empathie wird der inklusive Status der Würde unter medialen Dauerbeschuss genommen. Geschürt wird die Angst vor

⁶² An anderer Stelle behauptet Paulus sogar, er könne nicht nur Christen zeugen, sondern sie auch gebären. Siehe dazu Klaas Huizing, *Hebammenkunst und Geburtsschmerz. Der Metaphernsprung von Platon zu Paulus*, in: Bernd Janowski/Nino Zchomelidse (Hrsg.): *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel*, Stuttgart 2003, 207–221.

⁶³ Axel Honneth, »Anerkennung«. Eine europäische Ideengeschichte, Berlin 2018.

drohendem Statusverzicht bei unterschiedlichen Milieus, Anhänger sind nicht nur diejenigen, die einen Demütigungsparcours als Opfer der Globalisierung hinter sich haben. Angst ist bekanntlich ein Nährboden für Aggressionsgefühle. Wut und Hass nehmen in der Gesellschaft merklich zu. »Hass hat in der Regel Gründe: der Gehasste wird als jemand angesehen, der einem irgendwie schadet. [...] [K]ollektive Hass- oder Verachtungsdiskpositionen wie Misogynie, Antisemitismus, Rassismus und Homosexuellenphobie kommen ohne die entsprechenden Ideologien nicht aus.«⁶⁴ Angst und Sorge, so Carolin Emcke, sind nur »Tarnkappen [...], die den bloßen Rassismus verdecken.«⁶⁵ Hass ist attraktiv für sich gedemütigt fühlende oder angstgesteuerte Milieus: »Der Ohnmächtige erfährt sich im Hassen als handlungsfähig. [...] Anders als Zorn hat der Hass aber kein Maß in sich; er zielt tendenziell auf die Vernichtung des Gehassten.«⁶⁶ Höchst absichtsvoll eingerichtete Blogs, die als Echokammern der eigenen Weltsicht dienen, verfestigen die Gefühle.⁶⁷ Die Handlungsfähigkeit im Hass streichelt das eigene geschundene Selbstbild.

Als Antidot wieder in Mode gekommen ist der antike Begriff der *parrhesia*. Bereits vor Jahrzehnten von dem Theologen Karl Barth und von Hermann Schmitz⁶⁸ renoviert, ist er breitenwirksam geworden durch Vorlesungen von Michel Foucault von 1983: *Die Regierung des Selbst und der anderen*.⁶⁹ Foucault versteht unter *parrhesia* »jenes Wahrsprechen, das mächtige Meinungen oder Positionen kritisiert. [...] Es braucht den Mut, das Wort zu ergreifen, für sich selbst oder andere, denen das Recht oder der Status dazuzugehören, abgesprochen wird.«⁷⁰ Treffend fordert Caroline Emcke dazu auf, »Räume der Phantasie zurückzuerobern. [...] Zu den dissidenten Strategien gegen Exklusion und Hass gehört deswegen auch, Geschichten vom *gelungenen, dissidenten Leben und Lieben* zu erzählen, damit sich, jenseits all der Erzählungen vom Unglück und von der Missachtung, auch die *Möglichkeit des Glücks* als etwas festsetzt, das es für jeden und jede geben könnte.«⁷¹ Und auch der Humor als eine literarische Kunst wohlwollender Beschämung kann gelegentlich aufschließend wirken.

⁶⁴ Dämmerling/Landweer, Zorn (s. Anm. 48), 296.

⁶⁵ Carolin Emcke, *Gegen den Hass*, Frankfurt am Main 2016, 105.

⁶⁶ Dämmerling/Landweer, Zorn (s. Anm. 48), 297.

⁶⁷ Populistische Gruppen sind extrem ambiguitäts-intolerant. Vgl. zu diesem Stichwort Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart 2018.

⁶⁸ Dazu ausführlich Huizinga, *Scham und Ehre* (s. Anm. 42).

⁶⁹ Michel Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, Frankfurt am Main 2009, 63–104.

⁷⁰ Emcke, *Hass* (s. Anm. 65), 207 f.

⁷¹ A. a. O., 216 f.

7. Epilog – Achtung Baustelle: Nachruf auf die Schulldogmatik

Die grundsätzliche Hinterfragung der Kernbegriffe einer petrifizierten Dogmatik sollte vielleicht ansetzen mit der bei Carolin Emcke aufgelesenen Empfehlung, Geschichten vom gelungenen Leben ins Zentrum zu rücken. Gottes Selbstbestätigung: *Und er sah, dass es gut war*, ist zu häufig weltverneinend umcodiert worden. Vielleicht ist die Rede von einer erlösungsbedürftigen Wirklichkeit ein falscher Fokus. Und vielleicht ist auch die Umdeutungsathletik der Deutungstheoretiker letztlich nicht radikal genug. Vielleicht aber kann die in den letzten zwei Dekaden in der alttestamentlichen Wissenschaft hoch geschätzte Weisheit (auch die ist selbstredend kein homogener Block) einer anderen Sicht der Dinge zum Durchbruch verhelfen.⁷² Auch der lehrbuchhaften Schulgleich-Schuld-Dogmatik stünde eine Hinterfragung ihres Selbstbildes gut zu Gesicht. Ich plädiere dafür, das Schuld-narrativ sehr grundsätzlich zu hinterfragen und uns Klarheit darüber zu verschaffen, warum es für uns so attraktiv ist. Vielleicht hat die Attraktivität genau mit jenem Phänomen zu tun, das man früher einmal Sünde genannt hat.

Rachel Cusk hat ihr Plädoyer für Offenheit und Hinterfragungsvirtuosität an einer Stelle in der Romantrilogie hübsch persifliert. »Ein Freund von mir, der seit seiner Scheidung an Depressionen litt, hatte mir vor Kurzem erzählt, er würde von dem Interesse an seiner Gesundheit und seinem Wohlbefinden, das auf Werbeplakaten und Lebensmittelverpackungen zum Ausdruck kam, zu Tränen gerührt, und auch von der automatischen Ansage in Bussen und Bahnen, die offenbar fürchtete, er könne seine Haltestellen verpassen; er fühle sogar eine Art Liebe zu der weiblichen Stimme, die ihm beim Autofahren den Weg erklärte und dabei viel geduldiger war, als seine Frau es je hätte sein können. Das Feld

⁷² Wilhelm Schmidt-Biggemann, Gott, versuchsweise. Eine philosophische Theo-Logie, Freiburg 2018, 43, formuliert: »Wenn die Christologie als historisch und als Erlösungslehre begriffen wird, setzt sie den Sündenfall voraus. Nach dieser Geschichtsauffassung liegt der Ursprung der Geschichte im Sündenfall. Dieser kann mit den göttlichen Prädikaten nicht widerspruchlos erklärt werden; und so gibt es einerseits paradoxe Auskünfte für seine Begründung: *Felix culpa* (Osternachtliturgie) oder der freie Wille des Menschen als das Risiko der Schöpfung (Gregor von Nyssa, Hamann). Andererseits wird an der Möglichkeit, das Böse und die daraus folgende Erlösung zu begründen, verzweifelt: Das gilt für den späten Augustin, für Luther, für Pascal, für Kierkegaard. Eine dritte Variante liegt darin, die Christologie selbst zu entschärfen, indem die Soteriologie für gleichgültig erklärt und Christus als Weisheitslehrer interpretiert wird. Diese Variante hat allerdings Folgen für die gesamte christliche Lehre, denn wenn Christus ein Philosoph unter anderen ist, wird das Trinitätsdogma aufgehoben. Aber nur mit der Erlösung der Welt durch den Gottessohn am Kreuz ist auch die heilsame Anwesenheit Gottes in der Geschichte garantiert.« Schmidt-Biggemanns Verteidigung der Geschichtsphilosophie kann auf die Rede vom Sündenfall schlechterdings nicht verzichten.

des Lebens sei abgegrast und die Ernte aus Sprache und Informationen so reich ausgefallen, dass das gefälscht Menschliche eines Tages vielleicht authentischer und beziehungsfähiger sein könne als das Original. Vielleicht könne man von den Maschinen bald mehr Zärtlichkeit erwarten als von seinem Nächsten, schließlich zeigten sich auf einem Display die Wesenszüge nicht einer, sondern vieler Persönlichkeiten.«⁷³

⁷³ Cusk, *Transit* (s. Anm. 4), 9.

Karsten Lehmkuhler

»Durch Ehre und Schande« (2. Kor 6,8)

Überlegungen zu einem »return of honor« in der
Theologie

1. Die Wiederkehr der Ehre in der Philosophie der Gegenwart

1.1 Ist der Ehrbegriff obsolet?

Es ist unverkennbar, dass nicht nur der Begriff der ›Scham‹, sondern auch derjenige der ›Ehre‹ in den letzten Jahren neues Interesse in Philosophie und Soziologie hervorgerufen hat.¹ Erstaunlicherweise, denn in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – nach zwei Weltkriegen, die auch im Namen nationaler Ehre geführt worden waren – schien es im Rahmen eines modernen, liberalen Demokratieverständnisses schwerlich möglich, dem Begriff der Ehre Orientierungskraft zur Ausgestaltung moderner ethischer Systeme zuzubilligen. In einem vielzitierten Aufsatz »On the Obsolescence of the Concept of Honor« hatte der amerikanische Soziologe Peter Berger 1970 argumentiert, dass der antiquierte Begriff der Ehre in der Moderne zu Recht durch denjenigen der ›Würde‹ ersetzt worden sei. Während jener auf zum Ehrerwerb nötige empirische und biographische Elemente sowie auf soziale Rollen und Normen verweise, unterstreiche dieser den intrinsischen, von aller Empirie unabhängigen Wert eines jeden Menschen.²

¹ Neben der weiter unten genannten Literatur verweise ich beispielhaft auf den wichtigen Sammelband: Laurie M. Johnson, Dan Demetriou (Hrsg.), *Honor in the Modern World. Interdisciplinary Perspectives*, New York/London 2016. – Zum Thema der Scham vgl. besonders: Maria Sibylla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012.

² Peter Berger, »On the Obsolescence of the Concept of Honor«, *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie* Vol. 11,

Allerdings hatte Berger schon hinzugefügt (und dies wird oft vergessen), dass eine Rückkehr zum Ehrbegriff unter modernen Bedingungen durchaus möglich, vielleicht sogar wünschenswert sei: »Es mag erlaubt sein«, sagte er im genannten Beitrag, »zu spekulieren, dass eine Wiederentdeckung der Ehre in der zukünftigen Entwicklung der modernen Gesellschaft sowohl empirisch plausibel als auch moralisch wünschenswert ist.«³

Angesichts des neueren Interesses für den Begriff der Ehre und für seine eventuell wichtige Bedeutung bei der Suche nach ethischer Orientierung muss die Rede Bergers von der »Obsoleszenz« des Ehrbegriffes heute in der Tat modifiziert werden: »Ehre« hat wieder Konjunktur. Im ersten Teil meiner Ausführungen gehe ich auf das neue philosophische Interesse an der Ehre ein, bevor ich mich in den folgenden Teilen der Theologie zuwende. Aus der jüngeren Literatur möchte ich zunächst kurz auf das 2010 erschienene Buch des amerikanischen Philosophen Kwame Anthony Appiah hinweisen, das den Titel »The Honor Code. How Moral Revolutions Happen«⁴ trägt. Es wurde 2011 unter dem Titel »Eine Frage der Ehre« ins Deutsche übersetzt. An ausgewählten historischen Beispielen versucht Appiah nachzuweisen, dass menschenverachtende Praktiken (wie z. B. das Duell oder das Füßebinden bei chinesischen Mädchen) nicht durch ethische *Argumente*, sondern nur durch eine neue Orientierung des *Ehrgefühls* in einer Gesellschaft überwunden wurden. Nur die Ehre, verstanden als »Anspruch auf Respekt«⁵ (*entitlement to respect*) und das sich auf sie beziehende Ehrgefühl, so die These, haben die Kraft, tief in Geschichte und Brauchtum verwurzelte Praktiken zu beenden, indem diese Handlungen nun als ehrverletzend gebrandmarkt werden.

Während hier das Ehrgefühl noch eher als Mittel zum Zweck, nämlich zur Überwindung von als unmoralisch angesehenen Bräuchen genutzt werden soll, geht der amerikanische Philosoph Anthony Cunningham in seinem 2015 erschienenen Buch »Modern Honor: A Philosophical Defense«⁶ einen Schritt weiter: Ehre und Ehrgefühl sind um ihrer selbst willen wichtig, es handelt sich um grundlegende anthropologische Phänomene, die unserem Leben Orientierung und Sinn geben. Mehr noch, ein Sinn für Ehre ist geradezu *notwendig* für eine moderne, humanistische Ethik.⁷ Ich möchte diesen wichtigen Entwurf näher vorstellen.

No. 2, 1970, 339–347; hier zitiert nach: Stanley Hauerwas, Alasdair MacIntyre (Hrsg.), *Revisions: Changing Perspective in Moral Philosophy*, Notre Dame 1983, 172–181 (Übersetzung: K. L.).

³ A. a. O., 181.

⁴ Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, New York 2010; deutsche Übersetzung: *Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*, aus dem Englischen von Michael Bischoff, München 2011.

⁵ A. a. O., 190.

⁶ Anthony Cunningham, *Modern Honor: A Philosophical Defense*, New York: Routledge, 2015.

⁷ Vgl. a. a. O., 117.

1.2 »Modern Honor«

Schon der Titel »Modern Honor« weist darauf hin, dass Cunningham sich selbstverständlich von zahlreichen historischen Ausformungen des Ehrbegriffes distanzieren, die heute als mindestens überholt, oft aber sogar als den Menschenrechten widersprechend beurteilt werden. Cunningham nennt insbesondere die Tatsache, dass Ehre meist von Geschlecht (gender), Abstammung und sozialer Klasse abhängig gemacht wurde und so zu Ausschluss und Ungleichheit führte; ferner erwähnt er das häufig implizite Gewaltpotential oder die Gewaltverherrlichung bestimmter Ehrvorstellungen, schließlich auch die Gefahr der persönlichen Kontrolle durch allgemeine Ehrenkodizes, die zum Verlust der individuellen Urteilskraft und zu blindem Gehorsam führen kann, sowie allgemein die Tendenz, den Ehrenkodex zu verabsolutieren, indem er zum letztgültigen Kriterium des Handelns wird.⁸

Zugleich aber hält Cunningham fest, dass auch in diesen depravierten Formen der Ehrenkodizes etwas aufscheint, das von bleibender Wichtigkeit ist: *das Verlangen, wertvoll zu sein* (»a deep concern for worth«⁹), wobei sich der Wert zum einen auf der »Innenseite« der Person als *Selbstwertgefühl* zeigt (»believing in their own worth«), zum anderen in der durch andere zugeschriebenen Ehre und in ihrem Respekt, den es zu erhalten gilt (»preserving the good opinions and respect of others«¹⁰). Diese doppelte Struktur der Ehre, ihre Außen- und Innenseite, ist von großer Wichtigkeit. Ehre bezieht sich ganz wesentlich auf ein Selbstverständnis, auf eine Einheit mit sich selbst. *Gleichzeitig* aber ist dieses Selbstverständnis vom Blick der anderen bestimmt, und die eigene Ehre kann deshalb vom anderen bestätigt oder in Frage gestellt werden.¹¹ Sehr schön formuliert auch Appiah: Die Ehre schöpft »ihre Energie aus dem Dialog zwischen unserem Selbstbild und unserem Ansehen bei anderen«; sie »trägt die Integrität in die öffentliche Sphäre«¹².

Schon hier kann darauf hingewiesen werden, dass keiner dieser beiden Aspekte gänzlich auf den anderen zurückgeführt werden kann. Wenn Ruth Benedict in ihrer Studie »The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture« (New York, 1946) den Unterschied zwischen einer *Schamkultur* und einer *Schuldkultur* dahingehend bestimmte, dass die Scham lediglich durch soziale Stigmatisierung zustande komme, während eine Schuldkultur zur Internalisierung entsprechender Werte anleite, so muss diese heuristisch sicher interessante Unterscheidung im Einzelfall hinterfragt werden. Auch in einer Kultur,

⁸ Vgl. das Kapitel »Honor's Demise«, a. a. O., 36–50. Im Folgenden übersetze ich jeweils den englischen Originaltext.

⁹ A. a. O., 35

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. auch den Begriff des »symbolischen Kapitals« bei Pierre Bourdieu, unter den die Ehre subsumiert werden kann. Bourdieu entwickelt diesen Begriff in: *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001.

¹² Appiah, Ehre (s. Anm. 4), 194.

die durch die Begriffe von Ehre und Scham bestimmt wird, geht es um die Frage, welche *Art von Person* jemand *sein* möchte. Es ist nicht notwendig so, dass sich die Frage der Ehre bei Abwesenheit jeglicher Beobachter gar nicht stellt. Andererseits wird die Einschätzung der eigenen Person durch die Art und Weise, wie andere dieser Person begegnen, permanent in Frage gestellt, oft auch korrigiert. Insbesondere dann, wenn ein Anderer zu verstehen gibt, dass man sich nicht *auf Augenhöhe* begegnet, wenn also der Andere auf die in Frage stehende Person *herabschaut* und ihr bedeutet, dass sie *nicht wert ist, respektiert zu werden*, wird dies als ein Angriff auf die eigene Ehre wahrgenommen.

1.3 Ehre, Tugend und Personbildung

Cunningham entwickelt einen modernen Begriff der Ehre, der in Einklang stehen soll mit Grundwerten liberaler demokratischer Gesellschaften, insbesondere mit den (von ihm als ›humanistisch‹ bezeichneten) Werten der *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit*. Ehre, so führt der Autor weiter aus, bezieht sich auf drei Aspekte unseres Lebens: unseren *Charakter*, unsere *Beziehungen* und unsere *Taten*.¹³ In diesen Bereichen geht es um eine gewisse Anerkennung, einen Wert, durchaus auch um angestrebte *Exzellenz*: eine Person strebt danach, in ihrem Charakter, ihren Beziehungen und ihren Taten bestimmten Werten zu entsprechen, sie möglichst gut in ihrem Leben zu inkarnieren, und als solche auch von anderen anerkannt zu werden. So kann Cunningham den »Sinn für Ehre« (»sense of honor«) auch definieren als »das intrinsische und beständige Interesse, Exzellenz zu verkörpern inmitten einer Gemeinschaft, die dasselbe respektiert und bewundert«¹⁴.

Der Begriff des ›Charakters‹ fasst zusammen, eine wie geartete Person jemand ist. Es ist nicht erstaunlich, dass Cunningham hier schließlich auf eine Reihe von *Tugenden* zu sprechen kommt, die gemeinsam einen ehrenhaften Charakter ausmachen, auch gerade in modernen Gesellschaften. Er nennt, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, deren sieben: (Sinn für) Würde, Mut, Treue, Ehrlichkeit, Tapferkeit, Mitleid und Dankbarkeit.¹⁵ An zahlreichen Beispielen aus dem alltäglichen Leben werden diese Tugenden expliziert und ihre gegenseitige Verwiesenheit aufeinander deutlich gemacht. So ist zum Beispiel die Sensibilität für die Würde des Anderen nichts wert, wenn sie nicht mit Hilfe des Mutes dazu führt, für den anderen auch tatsächlich einzustehen. Diese Charaktereigenschaften spielen dann auch in den Beziehungen und Taten einer Person die entscheidende Rolle. Darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden.

¹³ Vgl. Cunningham, Honor (s. Anm. 6), 69.

¹⁴ A. a. O., 159.

¹⁵ Vgl. a. a. O., 73.

Für unsere Überlegungen ist eine andere Frage entscheidend: Ist es überhaupt nötig, eine solche Tugendethik unter dem Stichwort der ›Ehre‹ auszuarbeiten? Oder, mit den Worten des Autors: »[...] man könnte durchaus behaupten, dass Ehre wenig mehr ist als eine Ausschmückung (adornment) dieser wichtigen Dinge [...]. Vielleicht können wir alles bekommen, was wir brauchen, indem wir die Ehre vergessen und uns stattdessen auf meine wesentlichen Elemente, Leben und Charakter, konzentrieren«¹⁶. Wie schon erwähnt, geht die Antwort Cunninghams über die Feststellung Appiahs hinaus, derzufolge Ehrvorstellungen einfach nötig sind, um ethisch-rationale Positionen gleichsam ›unters Volk‹ zu bringen. Der Begriff der Ehre wäre dann lediglich aufgrund seiner außerordentlichen psychologischen Kraft von praktischer Bedeutung. Cunningham möchte mehr: Es soll gezeigt werden, dass die Sensibilität für Ehre eine »*fundamentale Wurzel unserer ethischen Erfahrungen*« (»a fundamental root of our ethical experiences«¹⁷) ist.

Hier wird nun ein Gegenbegriff zur Ehre, die *Scham*, zu einem bedeutsamen Indikator. Denn »die Psychologie der Scham ist Herzstück der Psychologie der Ehre«¹⁸. Cunningham macht dies am Beispiel eines Mannes deutlich, der in einer Art Gewerkschaft zunächst sehr ernsthaft für die Würde aller, für Ehrlichkeit und Treue eintritt, sich dann aber im Zuge seines politischen Aufstiegs dennoch kompromittieren lässt.¹⁹ Er hat die Werte, die ihn antrieben, nicht vergessen. Er hält sie immer noch *generell* für gültig, als allgemeine wichtige Prinzipien, wendet sie aber nicht in seiner konkreten Situation an. In dieser Lage kommt es darauf an, ob er über diese Diskrepanz zwischen seinem Leben und den von ihm proklamierten Werten *Scham* empfindet, ob er gleichsam sagt: »Das bin doch nicht *ich*.« Wird diese Abweichung als ein »schmerzhafter Abfall vom Selbst« (a »kind of painful diminishment to the self«²⁰) erlebt? Wenn ja, dann spielt die Ehre noch eine Rolle, wenn nicht, dann ist diese Person »schamlos« und vertritt eine »schamlose«, weil von der eigenen Existenz abgekoppelte Moral. Die Frage »Welche Person bin ich oder möchte ich sein?« ist verdrängt oder gar nicht gegenwärtig. Es gibt kein Verlangen, die genannten Werte und Tugenden im eigenen Leben zu verkörpern, zu inkarnieren. Aber, so Cunningham, »für Geschöpfe wie wir ist ein Sinn für Ehre die tiefste und grundlegendste Form ethischer Bindung an Dinge, die wir für lebenswichtig halten«²¹.

Es ist deutlich geworden, dass im Zentrum dieses Verständnisses von Ehre die Frage steht, *welche Person jemand ist oder sein will*. Damit geht es wesentlich um *persönliche Integrität*. Diese Integrität hat eine Innenseite (»Dies ist die Person, die ich bin«), und eine Außenseite, auf der die Person die Anerkennung

¹⁶ A. a. O., 117 f.

¹⁷ A. a. O., 119.

¹⁸ A. a. O., 121.

¹⁹ A. a. O., 119 ff.

²⁰ A. a. O., 120.

²¹ A. a. O., 127.

ihrer Integrität von anderen erwartet. Ich möchte hinzufügen, dass in der Erfahrung von Ehre und Scham die Innenseite *Vorrang* hat vor der äußeren Anerkennung. Zwar ist es sicherlich so, dass *entwicklungspsychologisch* die äußere Anerkennung die Personbildung erst ermöglicht. Aber für das handelnde ethische Subjekt gilt: Nur weil eine Sensibilität für den eigenen Wert vorhanden ist, kann die Person auch auf Anerkennung oder Verachtung entsprechend reagieren. Helmut Thielicke betont in seiner theologischen Ethik zu Recht, dass ohne die »Fundierung« durch die Ehre vor mir selbst sich die Ehre vor anderen »zersetzt« und »zu einer bloßen Wahrnehmung des Ansehens« wird, und er fügt hinzu: »Ehre setzt also Eigenständigkeit des Subjekts voraus. Gerade indem sie zuerst Ehre coram se ipso ist, wird sie kommunikationsstiftend«²².

Das von Cunningham gezeichnete Bild der Ehre leitet an, das Streben nach Charakterbildung, nach Wert, ja nach Exzellenz als positive Leitwerte einer *Tugendethik* wahrzunehmen. Es hilft auch, Konflikte zu verstehen (und vielleicht zu bewältigen), die durch Verletzung der Ehre des Anderen entstehen. Aber muss dieses Bild nicht von Seiten der Theologie hinterfragt werden, insbesondere deshalb, weil der Mensch hier auf sein Selbsturteil und auf das Urteil anderer zurückgeworfen wird?

2. Ehre in der Theologie: drei Vorbemerkungen

2.1 »Shame-honor cultures« und die biblischen Schriften

Bei dem Versuch einer systematisch-theologischen Bearbeitung des Themas »Ehre« muss man zunächst zur Kenntnis nehmen, dass es in den exegetischen Disziplinen seit einigen Jahrzehnten eine reiche Literatur zu einer »shame-honor culture« im Mittelmeerraum gibt. Es wird diskutiert, inwieweit ein solcher kultureller Hintergrund die Schriften des Alten und des Neuen Testaments beeinflusst, und ob diese kulturelle Prägung für die Auslegung biblischer Texte eine zentrale Rolle zu spielen hat.

Ein wichtiger Autor ist hier der 2017 verstorbene amerikanische Exeget Bruce Malina, der kulturanthropologische Erkenntnisse auf die Exegese biblischer Texte anwandte und so die (auch in Deutschland praktizierte) sozialgeschichtliche Exegese vorbereitete. Einen ersten Einblick in seine Forschungen erhält man durch Lektüre eines zentralen Kapitels seines Buches »The New Tes-

²² Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, Dritter Band, Tübingen 1964, 154.

tament World«: »Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World«²³. Er beschreibt darin den Mittelmeerraum des ersten Jahrhunderts als eine Welt, in der Familie und Verwandtschaft die zentralen Bezugspunkte jeden Handelns sind. Deshalb sei »Zugehörigkeit« (belonging) das wichtigste Gut. Die Ehre sei in diesem Kontext der Wert, den die soziale Gruppe zuschreibt und der dann auch verinnerlicht werde; sie werde bestimmt als »ein Anspruch auf Wert, der sozial anerkannt ist« (»a claim to worth that is socially acknowledged«²⁴). Diese Ehre könne ohne eigenes Zutun zugeschrieben oder aber aktiv erworben werden. Angriffe auf die Ehre (sogenannte »challenges«) müssten beantwortet und einer »Satisfaktion« zugeführt werden.

Malina und andere Autoren zeigen, dass dieser Hintergrund an zahlreichen Perikopen des (Alten und des) Neuen Testaments beobachtet werden kann.²⁵ Der Exeget Christian Strecker unterstreicht etwa, dass gerade Paulus die Scham-Ehre-Terminologie in seinen Schriften ausgiebig verwendet. Deshalb seien auch zentrale Elemente seiner Theologie, vor allem die Kreuzestheologie, vor diesem Hintergrund zu explizieren.²⁶

Die Thesen Malinas und seiner Schule sind durchaus umstritten.²⁷ Die Debatte kann hier nicht weiterverfolgt werden. Festzuhalten bleibt in jedem Fall, dass eine Lektüre biblischer Texte unter dem Paradigma Ehre/Scham zu neuen exegetischen und dann auch allgemein systematisch-theologischen Erkenntnissen anleiten könnte.

2.2 Ehre in der jüngeren systematischen Theologie

Bei erstem Hinschauen könnte man den Eindruck gewinnen, dass der Begriff der Ehre (des Menschen) in der jüngeren Theologie keine wichtige Rolle spielt.²⁸ In den Dogmatiken und Ethiken der Gegenwart ist er kaum zu finden. Man kann ganze theologische Ethiken schreiben, ohne diesen Begriff auch nur zu erwähnen. Hinzu kommt, dass es sich gerade im evangelischen Kontext anzubieten

²³ Bruce Malina, »Honor and Shame: Pivotal Values of the First-Century Mediterranean World«, in: Ders., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, 3. Auflage Louisville 2001, 27–57.

²⁴ A. a. O., 29.

²⁵ Einen Überblick über die Forschung bietet: Christian Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999, 279–287.

²⁶ Vgl. a. a. O., 248–299.

²⁷ Vgl. dazu Klaas Huizing, *Scham und Ehre: Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016, 110–113 und die dort genannte Literatur.

²⁸ Ich gehe hier nicht auf Untersuchungen zur Ehre Gottes ein.

scheint, die Ehre vor Menschen (*coram hominibus*) der von Gott in der Rechtfertigung gewährten Anerkennung (*coram Deo*) gegenüberzustellen und erstere als Menschenwerk gewissermaßen zu entwerten.

Allerdings ist erwähnenswert, dass alle vier Auflagen des Lexikons »Die Religion in Geschichte und Gegenwart« einen Eintrag zum Stichwort »Ehre« bringen. Man kann daran bisweilen interessante historische und theologische Entwicklungen ablesen, wenn man zum Beispiel feststellt, dass in der ersten Auflage (Bd. 2, 1910) noch heftig (und mit theologischen Argumenten) gegen die gängige Praxis des Duells argumentiert wird.²⁹ Man kann auch bemerken, dass der Ethiker Martin Honecker in der 4. Auflage (Bd. 2, 1999) betont: »Unbestreitbar ist, daß es sich beim Phänomen der E[hre] um ein wichtiges Gut menschlichen Zusammenlebens handelt: Es geht um die Achtung der Integrität der Person«³⁰. Auch die »Theologische Realenzyklopädie« enthält einen ausführlichen, von Helmut Thielicke verfassten Artikel zum Begriff der Ehre.³¹

Aus den 50er- und 60er-Jahren des 20. Jahrhunderts gibt es wichtige theologische Beiträge zum Thema: vor allem den über 40 Seiten langen Paragraphen zur Ehre, mit dem Karl Barth seine angewandte Ethik (KD III,4) beschließt.³² Schon diese exponierte Stellung des Themas deutet ohne Zweifel auf seine Wichtigkeit und Bedeutung innerhalb der Barthschen Ethik hin. Kürzere Kapitel, die dem Thema der Ehre gewidmet sind, lassen sich unter anderem auch in den Ethiken von Paul Althaus, Werner Elert und Wolfgang Trillhaas finden.³³

In jüngeren Publikationen wird nun ein neues Interesse für unser Thema erkennbar. Hier ist vor allem die Ethik von Klaas Huizing zu nennen, die 2016 unter dem Titel »Scham und Ehre« erschienen ist.³⁴ Wenn auch die Erfahrung der Scham eindeutig im Vordergrund steht, so ist doch ein Kapitel der Ehre gewidmet.³⁵ Huizing hält dafür, dass der Ehrbegriff von kompetitiven Elementen gereinigt werden und so, in Rahmen eines »semantische[n] Neustart[s]«, »neue Strahlkraft« erhalten könne.³⁶

Das neue theologische Interesse an »emotionalen Selbstverhältnissen« führt auch Notger Slenczka zu einer phänomenologischen Untersuchung der Scham

²⁹ G. Neumann, Art. »Ehre«, in: RGG¹, Bd. 2, Tübingen 1910, 227–231, 229 f.

³⁰ Martin Honecker, Art. »Ehre«, in: RGG⁴, Bd. 2, Tübingen 1999, 1103–1105, 1104.

³¹ Vgl. Helmut Thielicke, Art. »Ehre«, in: TRE, Bd. IX, Berlin/New York 1982, 362–366.

³² Vgl. Karl Barth, KD III/4, Zollikon-Zürich 1957, 744–789.

³³ Vgl. Paul Althaus, Grundriß der Ethik, Gütersloh² 1953, 81–83; Werner Elert, Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik, Hamburg² 1961, 182–187; Wolfgang Trillhaas, Ethik, Berlin 1959, 289–295. Vgl. auch die kurzen Bemerkungen bei Helmut Thielicke, Ethik (s. Anm. 22), 154 (Nr. 519–523).

³⁴ Vgl. Huizing, Ethik (s. Anm. 27).

³⁵ Vgl. a. a. O., 88–178.

³⁶ A. a. O., 112.

als einer »Durchbrechung der »Freundschaft mit sich selbst«³⁷. In diesem Zusammenhang wird die Ehre verstanden als ein »Bewusstsein des Gebilligtseins«, das sowohl ein Selbstverhältnis als auch Wissen um den »Blick des anderen« enthält und so zu einem »Bewusstsein des *Anerkanntseins* in einem sozialen Gefüge«³⁸ wird.

2.3 Schöpfungslehre und Erlösungslehre

Eine letzte Bemerkung betrifft den Ort, an dem in der *Dogmatik* von der Ehre zu reden wäre. Ich plädiere dafür, sowohl innerhalb der theologischen Schöpfungslehre als auch in der Soteriologie oder Erlösungslehre sich dem Thema der Ehre zuzuwenden. Es scheint mir nicht der Sache angemessen, die Frage nach Scham und Ehre sofort, um mit Schleiermacher zu reden, unter dem »Gegensatz von Sünde und Gnade« abzuhandeln. Man sollte sich dem Thema zunächst im Rahmen einer Reflexion über die schöpfungsmäßige Verfasstheit des Menschen annähern, um dann in einem zweiten Schritt zu fragen, inwieweit die christliche Botschaft von der Erlösung zu einer Umformung des Ehrbegriffs führen könnte.

Dies entspricht übrigens – und das mag vielleicht erstaunen – einer Unterscheidung, die Karl Barth in seinen Überlegungen zur Ehre einführt: Er unterscheidet zwischen einer »uneigentlichen« und einer »eigentlichen« Ehre, wobei jene eine »Entsprechung und Voranzeige« dieser ist. Die »eigentliche Ehre« ist die Ehre des Bundes, die Ehre, dass Gott dem Menschen sein Gebot gibt und so von ihm erwartet, »daß er in Übereinstimmung und Gemeinschaft mit ihm existiere«³⁹. Aber diese Ehre (die also theologisch der Versöhnungslehre zuzuordnen wäre) bezieht sich auf eine »erste«, im Vergleich mit ihr uneigentliche, aber dennoch *wahre* Ehre: »Es ist die Ehre, die Gott jedem Menschen damit angetan hat und noch antut, daß er sein Schöpfer und Herr war, ist und bleiben wird – die Ehre, in der jeder Mensch damit bekleidet ist, daß er als Gottes Geschöpf und unter seinem Regiment da sein und sein Wesen haben darf«⁴⁰. Diese Ehre gehört nach Barth zum »*character indelebilis* seiner menschlichen Existenz«; sie ist das, was in der Neuzeit »Menschenwürde« genannt wird.⁴¹

Ich übernehme im Folgenden den Barthschen Gedanken, dass von der Ehre sowohl in der Schöpfungstheologie als auch in der Versöhnungslehre zu sprechen ist. Ich glaube allerdings nicht, dass sich die Rede von der Ehre innerhalb der Schöpfungslehre auf den Begriff der Menschenwürde begrenzen lässt.

³⁷ Notger Slenczka, »Sich Schämen«. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer emotionaler Selbstverhältnisse«, in: Cornelia Richter, Bernard Dressler, Jörg Lauster (Hrsg.), *Dogmatik im Diskurs*. Mit Dietrich Korsch im Gespräch, Leipzig 2014, 241–261, 251.

³⁸ A. a. O., 253.

³⁹ Barth, KD (s. Anm. 32), 747.

⁴⁰ A. a. O., 749.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 749.751.

3. Ehre in der Schöpfungslehre

3.1 Das »Natürliche«

Dietrich Bonhoeffer hat bekanntlich in seiner unvollendet gebliebenen Ethik für eine Wiederentdeckung des »Natürlichen« in der evangelischen Ethik plädiert. Das »Natürliche« ist eine Art Mittelbegriff zwischen dem des Geschöpflichen und dem des Sündhaften.⁴² Insofern hält der Begriff des Natürlichen die Gedanken der guten und der gefallenen Schöpfung zusammen und beschreibt so die wirklichen, konkreten Bedingungen menschlichen Lebens. Das »Natürliche« gehört zum »Vorletzten«, zu dem, was auf die Erlösung ausgerichtet ist, aber doch auch einen Wert in sich selbst hat. Im Bereich des Natürlichen gibt es, und das ist entscheidend, Unterschiede zwischen *gelingendem* und *verhindertem* Leben. Diese Unterschiede sind von Wichtigkeit, auch wenn die Schöpfung als ganze als eine gefallene gewusst wird. Anders ausgedrückt: Es muss verhindert werden, dass der Begriff der Gefallenheit oder derjenige der Sünde alle Unterschiede zwischen gut und schlecht, zwischen Gelingen und Scheitern im natürlichen Leben einebnet. Es muss vielmehr von den »Rechten des natürlichen Lebens gesprochen werden«: Sie »sind der Abglanz der Schöpferherrlichkeit Gottes mitten in der gefallenen Welt«⁴³. Bonhoeffer zählt einige dieser Rechte auf und expliziert sie, so zum Beispiel das Recht auf das leibliche Leben, verbunden mit den Freuden des Leibes, zu denen Wohnen, Essen und Trinken, sich Kleiden und die Sexualität gehören. Der Schutz dieser Rechte des natürlichen Lebens ist ein wesentlicher Bestandteil christlicher Ethik. Denn christliche Ethik zerreißt nicht den lebendigen Zusammenhang zwischen dem Natürlichen als einem *Vorletzten* und dem neuen, erlösten Leben als dem *Letzten*, zu dem die christliche Botschaft einlädt.

Bonhoeffer konnte das Kapitel zum natürlichen Leben, und insbesondere den Abschnitt über die natürlichen Rechte des *geistigen* Lebens, nicht mehr vollenden. Er hat aber noch im Abschnitt zum Recht auf leibliche Freiheit betont, dass leibliche Peinigung die »tiefste Entehrung des Menschen« bedeute, und dass, wo dem Menschen gewaltsam »die Ausübung aller leiblichen Rechte entzogen« würden, ihm auch »die mit der leiblichen Freiheit verbundene Ehre« genommen werde.⁴⁴ Und auch im Abschnitt über »die Geschichte und das Gute«, zählt er unter den guten Gaben der geschaffenen Welt neben Wachsen, Gesundheit, Glück, Können und Leistung auch die Ehre auf und subsumiert alles unter dem Begriff der »Entfaltung der Kraft des Lebens«⁴⁵.

Ich schlage vor, auch die Ehre zu den »Rechten des natürlichen Lebens« zu zählen und ihr in der Lehre von der Schöpfung (wie auch in der theologischen

⁴² Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, München 1992, 165.

⁴³ A. a. O., 173 f.

⁴⁴ A. a. O., 215 f.

⁴⁵ A. a. O., 251.

Ethik) einen Platz einzuräumen. Wie die neueren einschlägigen Untersuchungen zu zeigen scheinen, ist das Verlangen nach Ehre – verstanden genau in der doppelten Bedeutung von *persönlicher Integrität* und *Anerkennung derselben durch Dritte* – ein menschliches Phänomen, das uns als unserer selbst bewusste und zugleich soziale Wesen auszeichnet und prägt. Mit sich selbst eins zu sein, zu seinem Charakter, seinen Beziehungen und seinem Handeln stehen zu können, sich selbst also in diesem Sinne als *ehrenhaft* wahrnehmen zu können, verbunden mit der Anerkennung und Wertschätzung durch andere, scheint zu den Grundpfeilern gelingenden Lebens zu gehören.

Wenn dem so ist, dann gehört es zu den Aufgaben der christlichen Lehre vom Menschen, diese Rechte des natürlichen Lebens zu explizieren und die Bedingungen ihrer Möglichkeit herauszustellen. Zur christlichen Ethik und Verkündigung gehört es dann, erstens, im Sinne einer *Tugendethik* die persönliche Integrität einzuüben, sowie, zweitens, dafür Sorge zu tragen, dass Entehrten eine Rückkehr zu Anerkennung und Respekt ermöglicht wird.

Die christliche Theologie führt dabei, anders als die Philosophie, bereits in der Lehre von der Schöpfung den *Gottesbezug* des Menschen als zentrales Element in die Debatte ein. Deshalb ist die Unterscheidung einer Ehre *coram hominibus* von einer Ehre *coram Deo* von entscheidender Bedeutung, und Barth begründet zu Recht auch die allgemeine, »erste« Ehre des Menschen auf dessen Gottesbezug, auf die Tatsache, dass er ein Geschöpf Gottes ist. Jeder Mensch hat ein durch den Schöpfer gewährtes Grundrecht auf Anerkennung, nicht nur im Allgemeinen, aufgrund seiner Zugehörigkeit zur Gattung des *homo sapiens sapiens*, sondern gerade auch *in seiner jeweiligen konkreten Verfasstheit*, in seiner Wirklichkeit als geschichtliches Individuum, in seinen Beziehungen und in seiner jeweiligen Stellung und Rolle in der Gemeinschaft. Diese von Gott gewährte »Grundehre« muss in der Theologie selbstverständlich als von menschlichen Urteilen unabhängig gedacht werden – unabhängig auch vom *eigenen* Urteil der Person.

Diese von Barth »uneigentliche Ehre« genannte Ehre des Geschöpfes stellt nun das Fundament dar, auf dem die natürliche Suche nach Integrität und nach Anerkennung sich entfalten kann. Die grundsätzliche Anerkennung durch den Schöpfer schließt also das skizzierte natürliche Bedürfnis nach *Selbstwertgefühl*, nach Integrität und nach Anerkennung *durch andere* nicht aus, sondern gibt ihm eine neue Basis: das »Bewusstsein des grundlegenden Bejahtseins«⁴⁶ durch Gott führt nicht zur Entwertung des im Bereich des »Natürlichen« entscheidenden Bedürfnisses nach Integrität und Respekt, sondern weist ihm, im Rahmen des »Vorletzten«, eine wichtige Rolle in der Suche nach gelingendem Leben zu.

⁴⁶ Slenczka, Schämen (s. Anm. 37), 259.

3.2 Zur Beibehaltung des Ehrbegriffs

Nun könnte man allerdings einwenden, dass die Beschreibung jener Grundbedürfnisse nicht am Begriff der Ehre hängt, und dass es hilfreicher wäre, entweder mit dem Begriff der *Menschenwürde* zu operieren oder von der menschlichen Suche nach persönlicher *Integrität* sowie nach *Anerkennung* durch andere zu sprechen.⁴⁷

Wir verwenden den Würdebegriff heute meist im Sinne einer intrinsischen Würde, die von jeder Empirie unabhängig ist und dem Menschen axiomatisch zugeschrieben wird, wie z.B. in der Debatte um die Würde am Lebensende. Insofern hatte Barth durchaus Recht, als er hier eine Nähe zum theologischen Begriff der Ehre des Geschöpfes konstatierte. Demgegenüber geht es beim je konkreten Ehrgefühl des Menschen um die Möglichkeit der Infragestellung der ganz persönlichen, sich auf spezifische Charaktereigenschaften und auf konkretes Handeln beziehende Ehre, um ein Mehr oder Weniger an Tugend, um eine Suche nach Exzellenz in ganz bestimmten sozialen Beziehungen. Diesen »Kampf um Anerkennung« wie auch den Bezug zur Scham kann der Begriff der Menschenwürde in seiner heutigen Verwendung nicht hinreichend abbilden.⁴⁸ Des Weiteren hält der Begriff der Ehre *beide* Seiten, die innere und die äußere, des uns hier interessierenden Phänomens (»Ehre haben« und »geehrt werden«) fest und deutet auf ihre gegenseitige Verwiesenheit hin. So spiegelt er die Verletzlichkeit und die Ambivalenz dieses Selbstverhältnisses, das zugleich auf den anderen gewiesen ist; er verweist auf das Wechselspiel der Anerkennung oder Ablehnung *coram hominibus* und *coram seipso*.

Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: Es ist sicher kein Zufall, dass etymologisch ein Zusammenhang besteht zwischen »Ehre« und »Ehrlichkeit«. Wir finden denselben Sachverhalt auch im Englischen (»honor« und »honesty«) und im Französischen (»honneur« und »honnêteté«), zurückgehend auf das lateinische »honestus«, das sowohl »aufrichtig« als auch »ehrenhaft« bedeuten kann.⁴⁹ Es scheint ein besonders enger Zusammenhang zu bestehen zwischen der Ehre und der Aufrichtigkeit, der Verlässlichkeit, der Integrität. In Untersuchungen zum Begriff der Ehre findet man des Öfteren den Hinweis darauf, dass in unterschiedlichen Kulturen die Bezeichnung als Lügner oder als jemand, auf den kein

⁴⁷ Zum Begriff der Anerkennung als soziologischer Grundkategorie vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.

⁴⁸ Zum wesentlichen Zusammenhang zwischen Ehre und Scham vgl. Huizinga, *Ethik* (s. Anm. 27), 113: »Besser auch als der Begriff der Würde deckt der Ehrbegriff die konstitutive Bezogenheit auf Scham aus.« Und a. a. O., 115: »Ehre (...), die auch einen Statusverzicht einschließt und eine durch affektive Betroffenheit vermittelte Anerkennung aufruft, und Scham (...) haben gute Chancen, als *pivotal values* auch für die Gegenwart durchzugehen.«

⁴⁹ So Appiah, *Ehre* (s. Anm. 4), 35.

Verlass ist, zu den schlimmsten Angriffen auf die Ehre gehört. Appiah weist darauf hin, dass der Vorwurf der Lüge »zu den häufigsten Anlässen für Duelle«⁵⁰ gehörte. Helmut Thielicke macht die Integrität sogar zum entscheidenden Merkmal der Ehre, wenn er definiert: »Ehre ist im allgemeinen Sprachgebrauch die Zuerkennung persönlicher Integrität. [...] Sie drückt [...] einen qualitativen personalen Rang aus: den der Vertrauenswürdigkeit«⁵¹.

Diese enge Verbindung zur Ehrlichkeit und zu einem Leben in der Wahrheit schwingt im Begriff der Ehre immer mit, und dies ist ein weiterer Grund, um an ihm festzuhalten. Theologisch können dann beide Aspekte der Ehre – die Integrität, also die Ehre, die jemand ›hat‹, wie auch die Anerkennung durch andere, und insbesondere durch Gott – weiterverfolgt werden, indem von der im Neuen Testament geschätzten Freimütigkeit, der ›Parrhesia‹, geredet wird. Ich komme darauf im letzten Teil zurück.

4. Ehre in der Perspektive der Rechtfertigungslehre

Mit dem Hinweis auf die Bonhoeffersche Unterscheidung zwischen Vorletztem und Letztem war schon angedeutet, dass die menschliche Ehre, die Ehre des Geschöpfes, zwar als ein Vorletztes gewürdigt werden soll, dass nun aber doch gefragt werden muss, ob das ›Letzte‹, also die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein, sowie die Möglichkeit, ein Leben vor Gott und (um mit Barth zu sprechen) im Dienste Gottes zu führen, ein *neues* Licht auf den Begriff der Ehre wirft, ja ihn vielleicht sogar relativiert oder gar obsolet werden lässt.

Schon in der Schöpfungslehre ist deutlich geworden, dass in jedem Fall die in der Theologie wichtigste *coram*-Situation, die des Menschen vor Gott, menschliche Ehrzuschreibungen fundiert. Dass wir einander grundsätzlich ehren, liegt an der Ehre, die uns als Geschöpfen Gottes immer zukommt. In verstärktem Maße gilt dies im Lichte der Rechtfertigungslehre, die ja auch als eine durch Gnade gewährte, Versagen und Schuld überwindende *Totalanerkennung einer Person* und ihrer Biographie interpretiert werden kann.⁵² Vor dem Gnadenwort Gottes, dass den Menschen jenseits aller Leistungen, Taten und Versäumnisse

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Thielicke, »Ehre« (s. Anm. 31), 362. – Nicht zufällig behandelt Werner Elert die Ehre in einem Paragraphen, der den Titel »Wahrheit, Ehre und Eid« trägt, und führt zur Ehre aus (Ethos [s. Anm. 33], 186): »Wahrheit als zwischenmenschliche Relation begründet Ehre, denn Ehre heißt in Wahrheit sein, was man ist.«

⁵² Vgl. zu diesem Thema: Bo Kristian Holm, »Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther«, in: Hans Christian Knuth (Hrsg.), *Angeklagt und anerkannt: Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*, Erlangen 2009, 23–42.

durch Christus gerecht spricht, bleiben alle menschlichen Ehrzuschreibungen, was sie sind: ein Vorletztes.⁵³

Recht verstanden, führt dieses Licht des Letzten jedoch nicht zum Verblasen des Vorletzten, sondern lässt es an seinem ihm zugewiesenen Platz, dem des Vorletzten, neu erstrahlen. Die für ein Verständnis der Ehre wichtigen Tugenden, wie etwa die Ehrlichkeit, das Mitleid oder der Mut, verlieren nicht etwa ihre Bedeutung, sondern können in einem durch die Rechtfertigungsbotschaft geprägten Leben neu zur Geltung kommen. Dies wird auch daran deutlich, dass die Liste der »Früchte des Geistes«, die wir bei Paulus finden (Gal. 5), sich von philosophischen Tugendlisten seiner Zeit nicht wesentlich unterscheiden. Man wird hier konstatieren müssen, dass christliche und philosophische Ethik in weiten Teilen konvergieren.

Dennoch gilt es zu bedenken, inwieweit konkrete Ehrvorstellungen und Ehrenkodizes durch die christliche Botschaft von der Rechtfertigung modifiziert werden können.

4.1 Umwertung der Werte: Ehre des Kreuzes und Verlust der Ehre

»Wie könnt ihr glauben, indem ihr Ehre voneinander nehmt und die Ehre, die von Gott kommt, nicht sucht?« mahnt Jesus im Johannesevangelium (5,44). Karl Barth führt dazu aus: »Wer glauben würde, meint das Wort, der würde die Ehre suchen, die von Gott kommt und hätte eben deshalb keinen Atem und keine freie Hand, sich mit der Ehre zu beschäftigen, die als ein vermeintlich verfügbares Gut im Verkehr zwischen Mensch und Mensch kurs hat«⁵⁴. In der Tat scheint der Text, dem noch andere neutestamentliche Perikopen beigefügt werden könnten, von einer Konkurrenz zwischen dem Streben nach Ehre bei Menschen und bei Gott auszugehen. Dem entsprechen auch paränetische Hinweise in neutestamentlichen Texten, die davor warnen, Ehre bei den Menschen zu suchen, und im Gegenteil dazu auffordern, sich zu den Niedrigen zu halten.

Verschiedene Situationen scheinen in solchen Hinweisen angesprochen zu werden. Zunächst gibt es nicht nur Ehre (doxa), sondern auch »eitle Ehre« bei den Menschen. In den paulinischen Briefen (Gal 5,26; Phil 2,3) wird zu ihrer Bezeichnung der Begriff »kenodoxia« verwendet, wobei »kenos« eben nutzlos, unsinnig bedeutet. Offensichtlich gelten zumindest bestimmte Formen der Ehre oder der Ehrungen als leer und zielverfehlend. Auch kann es sein, dass göttliche und menschliche Ehre in Konkurrenz treten, wenn etwa die christliche Botschaft dazu anhält, sich den Armen zu widmen und dann keine Zeit mehr bleibt,

⁵³ Zu diesem Verhältnis von »Ehre bei den Menschen« und »Ehre bei Gott« führt Althaus (Ethik [s. Anm. 33], 83) aus, dass der Mensch »vor Gott nicht von seiner, des Menschen eigener Ehre [lebt], sondern von der fremden Ehre Jesu Christi, in die Gott ihn einschließt [...]«. Mit diesem *honor salvificus* ist der *honor civilis* nicht zu verwechseln. »

⁵⁴ Barth, KD (s. Anm. 32), 769.

bei den Reichen zu Tisch zu sitzen, oder auch dann (worauf Cunningham hinweist), wenn die Feindesliebe in vielen Ehrenkodizes auf Unverständnis, ja auf scharfe Ablehnung stößt.⁵⁵

Der eigentliche Grund für die genannten kritischen Aussagen liegt in der *Umwertung der Werte*, die durch das Evangelium geschieht. Schon im Verhalten und in der Predigt Jesu deutet sich ein Umsturz gängiger Ehrverständnisse an, wenn das Niedrige erhöht und das Hohe erniedrigt wird. Man kann hier an die Seligpreisungen der Bergpredigt erinnern, die, wie ich mit Erstaunen feststelle, in der sozialgeschichtlichen Exegese auch als ein Text über Ehrvorstellungen gelesen werden kann.⁵⁶ Und insbesondere das Kreuz Jesu wird, etwa im Johannesevangelium, als ein Geschehen begriffen, bei dem die Werte umgewertet werden und der Gekreuzigte nicht der mit Schande beladene, sondern der »Erhöhte« und also der von Gott Geehrte ist.⁵⁷

Thielicke betont zu Recht, dass es in solchen Konkurrenzsituationen »auch die Bereitschaft zum Verzicht auf menschliche Ehre, ja zur Distanzierung von dem Kurswert« geben muss, »den Ehre in einer gegebenen Gesellschaft innehat. Es kann so zum christlichen Auftrag gehören, sich in einer Weise zu verhalten, die das Gegenteil der Ehre *coram hominibus* ist, und die Selbstverleugnung Christi nachzuvollziehen, der sich der Verspottung aussetzt«⁵⁸.

Die Ehrenkodizes der jeweiligen Gesellschaft stehen für einen Christenmenschen immer unter dem Vorbehalt ihrer Bestätigung oder Begrenzung durch das, was er in der jeweiligen Situation als die ihm gegebene Aufgabe erkennt. Insofern führt die *Bindung* an die Ehre *coram Deo* zu einer *Freiheit* und kritischen Distanz gegenüber menschlichen Ehrenkodizes. Darin liegt sicher eine große Chance. Allerdings darf man auch das Risiko nicht übersehen, dass im Namen dieser Freiheit sektiererisches Verhalten propagiert wird, das sich von jeglichen Konventionen frei wähnt. »Wenn Ehre der Ausdruck für Vertrauenswürdigkeit ist und Vertrauen seinerseits wieder die Grundlage jeder Kommunikation bildet, dann kann es nicht erlaubt sein, das in der Ehre gegebene Band der Gemeinschaft gering zu achten«⁵⁹. Dies gilt, so meine ich, gerade für die grundlegenden Tugenden, die Cunningham für eine moderne Version der Ehre aufgezählt hat, wie etwa der Sinn für die Würde des anderen, der Mut oder die Dankbarkeit. Es handelt sich hier um Tugenden, die auch in jeder christlichen Ethik einen Platz haben und im Lichte der Rechtfertigungslehre ihre Kraft entfalten.

⁵⁵ Vgl. Cunningham, *Honor* (s. Anm. 6), 153 f.

⁵⁶ Vgl. Kenneth C. Hanson, »How Honorable! How Shameful! A Cultural Analysis of Matthew's Makarisms and Reproaches«, *Semeia* 68, 1994, 81–111.

⁵⁷ Vgl. Jerome H. Neyrey, »Despising The Shame of The Cross: Honor And Shame in the Johannine Passion Narrative«, *Semeia* 68, 1994, 113–137.

⁵⁸ Thielicke, »Ehre« (s. Anm. 31), 365.

⁵⁹ A. a. O., 365 f.

4.2 Parrhesia

Wenn Ehre die Fähigkeit ist, vor Gott, vor sich selbst und vor anderen *in der Wahrheit* zu bleiben und sich dabei anerkannt zu wissen – eine Möglichkeit, die sich gerade auf der Grundlage der bedingungslosen Annahme durch Gott auftut –, dann zeigt sie sich in einer neuen Form der *Parrhesia*, des Mutes und der Offenheit, zu sich selbst als Person und zu seinen Überzeugungen zu stehen und diese auch kundzugeben.⁶⁰

Michel Foucault hat der *Parrhesia*, auch unter explizitem Rückgriff auf alt- und neutestamentliche Texte, seine letzten Vorlesungen am Collège de France gewidmet und herausgestellt, dass es sich im alt- und neutestamentlichen Kontext um eine Art »Transparenz der Seele«, um eine Offenheit vor Gott handeln kann, bei der der Gläubige sich Gott unverstellt, in Wahrheit und mutig zeigen darf.⁶¹ Dies führt dann auch zur *Parrhesia* der Jünger, zu einem Predigtmut, der den Widerstand der Menschen nicht scheut.

Klaas Huizinga führt ebenfalls den Begriff der *Parrhesia* im Rahmen der Reflexionen zur Ehre ein und ruft in Erinnerung, dass der Philosoph Herrmann Schmitz diesen Zusammenhang zwischen Ehre und *Parrhesia* herausgestellt und letztere als »vitalen Stolz« bezeichnet hat.⁶² Sie sei, so Schmitz, eine »eigentümliche [...] christliche [...] Tugend«, die darin bestehe, »das Herz zu etwas zu haben oder es sich zu fassen«; »dazu passt gut, daß »die *Parrhesia*« mit Scham unverträglich ist, gleichsam als die Tugend, den Kopf hochzutragen«, sie ist »stolzes Selbstvertrauen«⁶³.

In der Tat spielt die *Parrhesia* im Neuen Testament eine wichtige Rolle, als Eigenschaft Jesu selbst, der offen und öffentlich seine Botschaft verkündet; dann auch als der Freimut der Jünger, die das Evangelium ohne Scheu verkündigen, vor allem aber auch, wie bei Foucault erwähnt, als Freimut und Redefreiheit Gott gegenüber, dem sich der Christenmensch ohne Scheu und Scham, in *Parrhesia*, nähern darf.⁶⁴ Wie in traditionellen Ehrvorstellungen geht es hier um einen *Status*: Diese Redefreiheit hatte in der Antike nur der enge Freund (oder der Narr);

⁶⁰ Vgl. hierzu: Karsten Lehmkühler, »Les vertus de la vérité«, RHPR 99, 2019, 129–146.

⁶¹ Vgl. Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au collège de France 1984, Paris 2009, 297: Es handelt sich um »quelque chose comme l'ouverture de cœur, la transparence de l'âme qui s'offre au regard de Dieu«. – Eine deutsche Übersetzung des Buches liegt vor: Michel Foucault, *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesung am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Berlin 2011. Vgl. dazu auch, mit Belegen, Huizinga, *Ethik* (s. Anm. 27), 117 f.

⁶² Huizinga, *Ethik* (s. Anm. 27), 115.117 f., unter Verweis auf Herrmann Schmitz, *System der Philosophie Band III: Der Raum*, 4. Teil: Das Göttliche und der Raum, Bonn 1977, 30–33.

⁶³ Zitiert bei Huizinga, *Ethik* (s. Anm. 27), 117.

⁶⁴ So z.B. in 1 Joh 3,21: »Ihr Lieben, wenn uns unser Herz nicht verdammt, so haben wir Zuversicht [parrhesia] zu Gott«. Zum Ganzen vgl. Heinrich Schlier, Art. »παρρησία, παρρησιάζομαι«, in: ThWNT V, Stuttgart 1954, 869–884.

nun ist, das ist die frohe Botschaft, jeder Christenmensch von Gott anerkannt, geachtet, gerechtfertigt – geehrt, und hat deshalb *coram Deo* Redefreiheit und Mut.

Vielleicht lässt sich in der Tat ein theologisches Verständnis der Ehre, sei es nun in der Schöpfungstheologie oder in der Lehre von der Erlösung, besonders treffend mithilfe des Begriffs der Parrhesia, des freien Mutes und vitalen Stolzes, beschreiben. Denn jener Mut und jener Stolz sind nur da möglich, wo der Mensch sich *wertgeachtet* weiß, sei es als Gottes Geschöpf in seiner je konkreten Befindlichkeit, sei es als der durch Christus Gerechtfertigte und zum Dienst am Nächsten Berufene.

Regine Munz

Das Andere der Scham

Der *homo absconditus* aus systematisch-theologischer und seelsorgerlicher Perspektive

1. Annäherungen

1.1 Fremdscham

Das Phänomen ist älter als sein Begriff. Der Begriff »Fremdscham«¹ ist im Jahr 2009 in die 25. Auflage des Dudens aufgenommen worden. Fremdschämen wird dort als ein Gefühl, »sich stellvertretend für einen anderen schämen zu müssen«, begriffen. Dieser Definition zufolge entsteht Fremdscham als emphatische Reaktion auf die Beobachtung von Unzulänglichkeiten, Fehlverhalten und Missgeschicken anderer Personen, besonders wenn diese zur gleichen sozialen Gruppe oder Peergroup gehören. So wird im Erleben der Fremdscham das Scham empfindende Subjekt im Sinne des *genitivus subjectivus* auf ein anderes Subjekt hin entgrenzt und sein Gefühl als Stellvertretung für ein (noch nicht) vorhandenes Gefühl eines anderen Menschen begriffen. Dieses auf den sozialen Bereich hin geöffnete intrapsychische Gefühl stellt sich indes nicht bei völlig fremden Menschen ein, sondern nur bei Menschen, mit denen sich die sich schämenden Personen in einer bestimmten Art und Weise identifizieren. Sie tun dies deswegen, weil sie entweder zur selben Peergroup gehören oder derselben Nationalität bzw. demselben Berufsstand angehören. Insofern wir also ein bestimmtes Maß an Empathievermögen besitzen, identifizieren wir uns in einer bestimmten, durch die Schamsituation gegebenen, Situation mit einer anderen Person.

Fremdschämen im Sinne von *genitivus objectivus* – und gerade um diesen intrapsychischen Aspekt der Scham soll es in den folgenden Ausführungen gehen – bedeutet wiederum, dass etwas Fremdes als Objekt die Scham fundiert, d.i. dass die Scham in der so umschriebenen Fremdscham in ihrem phänomenalen Gehalt auf etwas Fremdes, Verborgenes, Verdrängtes und Geheimnisvolles

¹ Vgl. »fremdschämen« auf Duden online, <https://www.duden.de/node/140103/revision/140139> (Stand: 21.7.2021).

im sich Schämenden selbst hinweist. Dieses Fremde ist nun einerseits etwas, welches die sich schämende Person zum Schutz der eigenen Integrität vor anderen verbergen möchte und insofern teilweise etwas bewußtes.² Dieses Fremde ist andererseits etwas Fremdes, dessen die sich schämende Person zuallererst im Augenblick des sich Schämens gewahr wird, und welches ihm doch entzogen bleibt.³ So bleibt das sich schämende Subjekt im Moment der Schamerfahrung sich selbst entzogen, wenn das Fremdartige in ihm selbst virulent wird. Das sich schämende Subjekt erfährt sich als sprachlos, zentripetal auf sich selbst gewiesen und, indem es durch die Scham überwältigt wird, als radikal passiv.

Die Heuristik der Scham enthüllt und offenbart das Ureigenste, Verborgene und Unverstandene im Menschen als zugänglich unzugänglichen Schaminhalt. Die Scham konfrontiert mit und schützt als Schamangst vor dem Erleben und Verbergenwollen des eigenen Mangels, als auch vor dem sonst unverfügbar Fremden. In der Scham wird sich das Subjekt der Scham selbst fremd, die Scham wird ihm fremd, es wird mit dem Fremden, Anderen, Geheimnisvollen und Verborgenen an und in sich selbst konfrontiert. Und zugleich muß es sich damit auseinandersetzen, dass vorgestellte oder reelle Schamzeugen das sehen, was verborgen bleiben sollte und was nun bloßgestellt worden ist. Daher geht es in den folgenden Ausführungen um die Scham als Ausdruck des Selbstverhältnisses eines sich selbst entzogenen Subjektes, welches mit seiner sich im Blick der Anderen spiegelnden Verletzlichkeit und Unergründlichkeit und da mit den Grenzen seiner Autonomie konfrontiert wird. Somit sollen weniger die lebenserhaltende Funktion der Scham oder die destruktiven Seiten der Scham im Zentrum folgender Überlegungen stehen als vielmehr die heuristische Funktion der Scham. Denn sie kann Aufschluß über eine wichtige anthropologische Frage geben: Inwiefern kann Scham etwas über die bislang verborgene Seite des Menschseins ans Licht bringen?

² Vgl. dazu Regine Munz, Zur Theologie der Scham: Grenzgänge zwischen Dogmatik, Ethik und Anthropologie, in: ThZ 65 (2009), 129–147. Ich danke Andrea Bieler für hilfreiche und weiterführende Bemerkung zur Statik und Logik dieser Überlegungen.

³ Vgl. Bernhard Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, 29 f. »Selbstentzug bedeutet, daß Momente des Fremden im Selbst, Momente der Fremdartigkeit innerhalb der jeweiligen Ordnung virulent sind.« Waldenfels schreibt weiter: »Selbstentzug besagt, daß etwas da ist, indem es abwesend ist, daß etwas nah ist, indem es in die Ferne rückt.« Ebd.

1.2 Homo absconditus

Der Ausdruck *homo absconditus* variiert das Theologumenon »Verborgenheit Gottes«. Die theologische Formel vom *deus absconditus*⁴ bedeutet im erkenntnistheoretischen Sinne den Rekurs auf die mit dem Gottesbegriff schon mitgeführte begriffliche Unverfügbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes. Die theologisch und philosophisch ausbuchstabierte Verborgenheit Gottes gruppiert sich um folgende Argumentationsfiguren: Sie wird im Sinne einer absoluten Transzendenz formuliert, welche die Grenzen der Vernunft und die Kluft zwischen Gott und Mensch markiert, sodann als Argument gegen den Herrschaftsanspruch der Vernunft im Sinne eines Gottes, der sich allen menschlichen Übergriffversuchen entzieht. Und schließlich erinnert die Rede vom *deus absconditus* im soteriologischen Sinne an die Verborgenheit Gottes, welche im Modus der existentiellen Anfechtung aufscheint. Insbesondere deswegen, weil die Offenbarung und das Heil dem Menschen nicht selbst und von sich aus zugänglich sind.⁵

Dem Gedanken von der Verborgenheit Gottes korrespondiert das Motiv der Unergründlichkeit und der Verborgenheit der Menschen, welches auf einen außerhalb seiner selbst liegenden Grund des Ichs verweist. Die Rede vom *homo absconditus* in diesem Sinne wurde in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen geprägt. Sie kann als Kritik an den totalitären Zugriffen auf das, was als Mensch definiert wird, gelesen werden.⁶ Den Gedanken des sich selbst entzogenen Subjekts und der Nichtfeststellbarkeit dessen, was das Wesen des Menschen sei,

⁴ Vgl. dazu Insa Meyer-Rohrschneider, *Aufgehobene Verborgenheit. Gotteslehre als Weg zum Gottesdienst* [= Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs Bd. 3], Berlin 2007. Meyer-Rohrschneider versteht Luthers Rede von der Verborgenheit Gottes als dessen Einsicht in die «anthropologische Grundstruktur des Menschen, nämlich die Einsicht in einen außerhalb seiner selbst liegenden Grund des Ich, die Erkenntnis, sich weder selbst gesetzt zu haben noch setzen zu können. Geschieht diese Vertiefung des menschlichen Selbstbildes in Form der Ent-Sicherung nicht, bleibt an dieser Stelle ein blinder Fleck. Geschieht sie aber, muß sie bearbeitet werden; das kann und ist theologisch und philosophisch in unterschiedlichster Weise geschehen. Luther – und mit ihm viele seiner Ausleger, allen voran Jüngel – gehen seelsorglich damit um und weisen den Menschen immer und immer wieder an den offenbaren Gott« (a. a. O., 183 f.).

⁵ Besonders in »De servo arbitrio« von 1525 im Horizont der Rede von der Unfreiheit des menschlichen Willens zum Heil entwickelt Luther die Rede vom verborgenen Gott. Vgl. Daß der freie Wille nichts sei. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, Martin Luther. *Ausgewählte Werke* hrsg. von Hans Heinrich Borchardt/Georg Merz, *Ergänzungsreihe, Erster Band*, München³ 1954.

⁶ Die Rede vom *homo absconditus* wird von Georg Misch als Prinzip der Unergründlichkeit in der Systematisierung der geschichtlichen Lebensphilosophie von Wilhelm Dilthey eingeführt. Vgl. dazu Hans-Peter Krüger, *Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens. Zur Aktualität von Helmuth Plessners Philosophischer Anthropologie*, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie. Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur*, hrsg. von Olivia Mitscherlich-Schönherr/Matthias Schlossberger, Berlin/Boston 2015, 15–32, spez. 15 ff. sowie ders., *Die Grenzen der positiven Bestimmung des*

hat Helmuth Plessner prominent ausgeführt. In seiner »Philosophischen Anthropologie«⁷ hat er das Menschsein unter dem Maßstab seiner Unergründlichkeit in den Blick genommen. Plessner folgt bei der Verwendung von *homo absconditus* dem Sprachgebrauch Blaise Pascals. Dort, wo Blaise Pascal im *deus absconditus*⁸ das Moment der Entzogenheit Gottes und die besondere Form der göttlichen Präsenz im Modus der Verborgenheit betont, transformiert Plessner das Element des für den menschlichen Verstand Unverfügbaren von Gott hin zum Menschen.⁹ Es ist nicht Gott, der für den Menschen unerkennbar bleibt, sondern der Mensch selbst wird mit den Grenzen seiner Selbsterkenntnis konfrontiert. Dadurch wird das Menschsein als Tatsache und Aufgabe zum Problem »[...] in einem Umfang und einer Tiefe, die keine Steigerung mehr zulassen. Es handelt sich nicht mehr um Fragen, wie die Kreatur Gottes sündig werden konnte oder der endlich-sündige Mensch das unendliche göttliche Wesen mitdenken kann, oder ob und wie der Kausalgesetzen unterworfenen Mensch gegen ihre Determination seine Freiheit behauptet. Es handelt sich um das Menschsein als solches, um das Recht zugleich seiner theoretischen Abgrenzung und praktischen Verbindlichkeit, um die Frage, was es bedeutet und wie es möglich ist: ein Mensch zu sein.«¹⁰ Diese Aussage ist nach zwei Seiten hin formuliert: Einmal wird eine Position entfaltet, die sich gegen jegliche Formen gesellschaftlicher und politischer Bemächtigungsversuche und Vereindeutigungen des Propriums des Menschseins wendet. Die Frage, was Menschsein bedeutet, wird so zu einer ethisch-politischen Aufgabe. Zum andern wird Menschsein im eigentlichen Sinne in seiner Gemeinsamkeit mit anderen Lebewesen und in seinen Unterschieden zu ihnen ausbuchstabiert und so eine sich jeder Festlegung entziehende theoretische Zugangsweise eröffnet. In diesem Sinne ist Plessners bekannte Rede von der exzentrischen Positionalität des Menschen zu verstehen.¹¹

Menschen, in: Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatische Moderne-Kritik, Berlin 2009, 63–84, 67.

⁷ Helmut Plessner, Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie (1956), in: Ders., Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main 1983, 117–135.

⁸ Blaise Pascal, Gedanken, hrsg. von Jean-Robert Armogathe, Stuttgart 1987, 234 Fragment 427.

⁹ Vgl. dazu Olivia Mitscherlich, Natur *und* Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie [Philosophische Anthropologie, hrsg. von Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann Bd. 5], Berlin 2007.

¹⁰ Helmuth Plessner, Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937), in: Ders., Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main 1983, 33–51, 35.

¹¹ Vgl. dazu Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), in: Ders., Gesammelte Schriften IV, Frankfurt am Main 1983, sowie die Magisterarbeit von Anja Lietzmann, Scham und exzentrische Positionalität. Eine Begründung der Scham auf der Grundlage der Anthropologie Helmuth Plessners, Tübingen 1999, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:21-opus-9708> (Stand: 22.7.2021).

Plessner beschreibt Menschsein in seiner Gemeinsamkeit mit der belebten Natur und in seiner Unterschiedlichkeit zu ihr. Seiner Überzeugung zufolge stehen alle Organismen in einer wechselseitigen Beziehung zu ihrer Umwelt. Sie sind durch Grenzen bestimmt. Die Grenzen trennen sie von ihrer Umwelt, und lassen sie zugleich wieder miteinander in Verbindung treten. Plessner kennzeichnet Menschen im Unterschied zu Tieren, welche über ein vitales Zentrum verfügen und an dieses Zentrum gebunden bleiben, als Organismen, die aus einem Zentrum heraus leben und aus diesem auch heraustreten können: »Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch.«¹² Menschen können sich gleichzeitig immer wieder selbstreflexiv auf dieses Zentrum und auf das eigene Erleben beziehen, und bleiben doch an ihr Zentrum gebunden. Plessner zufolge sind Menschen gleichsam verdoppelt: Sie können neben sich und ihre Position treten. Sie sind in ihrer eigenen Mitte und durch das reflexive Heraustreten aus dieser Mitte nicht mehr in sich ruhend. Exzentrische Positionalität bezeichnet die Logik des Neben-sich-stehens, ohne sich dabei zu verlassen, sie stehen gleichsam im Nichts. In dieser Spannung sind Freiheit und Ohnmacht des Menschen begründet: »*Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig sich jeder theoretischen Festlegung entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaften ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.*«¹³ Die Freiheit des *homo absconditus* besteht im Offenhalten seiner Möglichkeiten, ihre Kehrseite ist die Erfahrung des Unvermögens, das eigene körperlich-leibliche Zentrum letztendlich begreifen zu können. Damit wird das Sich-selbst-und Anderen-entzogen-Sein zu einem Signum des Menschseins. Jede weitere Bestimmung der Person bleibt Plessner zufolge notwendig an das Element der Unergründlichkeit, Unbeweisbarkeit und Unsagbarkeit gebunden.¹⁴

Plessners Prinzip der menschlichen Unergründlichkeit zielt auf die Bestimmung des Menschen als ein Grenzwesen, es markiert die Erkenntnisgrenzen menschlicher Vernunft im Erfassen des nicht abschließend bestimmbar Menschen und es impliziert im ethischen Sinne die Handlungsgrenzen von Wissenschaft und Gesellschaft gegenüber dem nie gänzlich erfassbaren Menschen. »Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen – *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen, nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und

¹² Plessner, Die Stufen des Organischen (s. Anm. 11), 291.

¹³ Plessner, Motive der Philosophischen Anthropologie (s. Anm. 7), 134 (kursiv im Original).

¹⁴ Plessner erkennt eine der zentralen Aufgaben der philosophischen Anthropologie in der »Sicherung einer Unergründlichkeit, welche den Ernst der Verantwortung von »allen« Möglichkeiten ausmacht« (Plessner, Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie [s. Anm. 10], 39).

hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst.«¹⁵ Die Verborgenheit im Menschen bedeutet Plessner zufolge, dass sich der Mensch, obschon er die Schranken seines Erkenntnisvermögens kennt, nie ganz selbst erkennen kann. Seine Weltoffenheit¹⁶ im Sinne der exzentrischen Positionalität hat als Kehr- und Nachtseite eine vom Menschen selbst abgewandte Seite. Der Mensch ist sich selbst verborgen, weil er sich durch seine exzentrische Verfasstheit an einen utopischen Ort, in ein Nichts gestellt weiß. Die Fremdheit ist dem Menschen mitgegeben, sie liegt in dem Zwang sich selbst zu erschaffen, zu realisieren und doch nicht mit sich selbst identisch zu werden. Positiv formuliert bedeutet dies, dass dem Menschen seine durch Sprache, Sinnesorganisation und Denkform gesetzten Schranken transparent und damit als unverfügbar bewußt werden. »Die Schrankenlosigkeit des menschlichen Wesens, die wir gleichwohl in seiner spezifischen Lebensstruktur verankern können, gibt das Recht, vom *homo absconditus* zu sprechen, weil er die Grenzen seiner Schrankenlosigkeit kennt und sich damit unergründlich weiß. Sich und seiner Welt offen, weiß er um seine Verborgenheit.«¹⁷ Scham als Gefühl für die Grenze der Schrankenlosigkeit kann als Signum der Nachtseite dieser Weltoffenheit begriffen werden. Der reflexive Selbstbezug des Menschen versetzt ihn in die Lage, zu sich in Distanz zu gehen. Da der Mensch in der Lage ist, sich durch Reflexion, Sprache, Gebärden und Mimik aus seiner Positionalität zu erheben, ist er damit allerdings auch zugleich im sozialen bzw. vorgestellten sozialen Zusammenhang mit den Grenzen dieser Versuche, sich selbst zu überschreiten, konfrontiert. Und es ist m.E. eben diese exzentrische Positionalität, die den Menschen überhaupt Scham empfinden lässt.

2. Psychoanalytische Bruchstücke

Im Grenzphänomen Scham werden Menschen mit dem Unerkennbaren, mit dem außerhalb der Ordnung Liegenden, konfrontiert. Es ist eine unangenehme Erfahrung, denn das sich schämende Subjekt bleibt sich im Moment der Schamerfahrung selbst entzogen, es erfährt sich als sprachlos, als zentripedal auf sich selbst gewiesen und als radikal passiv. Die Konfrontation mit der Selbstentzogenheit im Schamerleben ist Kennzeichen eines Selbstverhältnisses, das im vorgestellten oder realen Blick des Anderen um die soziale Dimension erweitert

¹⁵ Helmuth Plessner, *Homo absconditus* (1969), in: Ders.: *Gesammelte Schriften VIII, Conditio humana*, hrsg. von Günter Dux/Odo Marquard/Elisabeth Ströker, Frankfurt am Main 1983, 353–366.

¹⁶ A. a. O., 359.

¹⁷ A. a. O., 357.

wird. Scham ist in besonderer Weise an die Erfahrung des Gesehenwerdens¹⁸ gebunden. Dies bedeutet, dass das intrapsychische Schamgeschehen und Schamerleben mit einem interpsychischen Vorgang verbunden ist, der sich besonders als ein sichtbares, durch das Auge vermitteltes Geschehen zeigt. Denn Menschen schämen sich vor jemandem (vor einer bestimmten Person, einer Gruppe, einem bestimmten Selbstbild) für etwas, das verborgen ist oder verborgen bleiben soll.¹⁹ Diese Charakteristik der Scham ist nach drei Seiten hin formuliert: Es geht um den Schaminhalt (für etwas), es geht um den Schamzeugen (vor jemandem) und es geht schließlich um die Kategorie des Verborgenen, welche die Scham als Folge einer unfreiwilligen Selbstenthüllung kategorisiert. Die interpsychische Dimension des Schamerlebens macht schon der Blick auf die biblische Geschichte vom Sündenfall deutlich: Adam und Eva lebten im Paradiesgarten, anfangs noch ohne das Schamgefühl zu kennen. Erst nachdem Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, »gingen den beiden die Augen auf, und sie erkannten, dass sie nackt waren« (Gen 3,7). Nun schämten sie sich vor dem und der jeweils Anderen und vor Gott. Deswegen verbargen sie ihren Körper und sich selbst vor den andern. Schon hier ist ein Grundmerkmal des Schamerlebens erkennbar: Es besteht in der Hereinname des anderen Blickes in das leibliche und psychische Selbstverhältnis, das dadurch ein anderes wurde.

Folgende Überlegungen zielen auf die heuristische Funktion der Scham: In der Auseinandersetzung mit ihr wird eine Form der Selbsterkenntnis möglich, welche die Grenzzonen berührt. Diese Grenzregionen grenzen an das an, was innerhalb der kulturellen, sprachlichen und symbolischen Konzepte noch nicht erfassbar ist. Scham markiert diese dem Menschen selbst nicht verfügbaren Dimensionen. Psychoanalytische Theorien bieten nun einen möglichen Zugang zu den verborgenen Dimensionen des Menschseins. Es war Sigmund Freud, der es als eine der großen Kränkungen der Menschheit bezeichnet hat, dass Menschen mit der Tatsache konfrontiert sind, nicht mehr Herr im eigenen Hause zu sein. Denn die der Bewußtheit entzogene Schicht, das von der psychoanalytischen Theorie so bezeichnete Unbewußte entzieht sich der Kenntnis und der Kontrolle des bewußten Willens. Das Schamerleben ist ebenfalls dadurch gekennzeichnet, dass es unwillkürlich auftritt und nicht kontrolliert werden kann. Es konfrontiert daher mit der Entzogenheit wesentlicher Funktionen des Menschseins und eröffnet im Schamerleben die Erfahrung der eigenen Mangelhaftigkeit sowohl als ein intra- als auch innerpsychisches Geschehen.

¹⁸ Vgl. John Steiner, *Narzisstische Einbrüche: Sehen und Gesehenwerden. Scham und Verlegenheit bei pathologischen Persönlichkeitsorganisationen*, Stuttgart 2006.

¹⁹ Vgl. dazu Munz, *Zur Theologie der Scham* (s. Anm. 2), 131 f.

2.1 Der Körper, der Mangel, die Scham

Das Schamgefühl hängt wesentlich zusammen mit dem Erlebnis des eigenen Mangels und dem Gewährwerden der Verletzlichkeit und der Unkontrollierbarkeit wesentlicher körperlicher, seelischer und geistiger Funktionen. Gerade in lebensgeschichtlichen Umbruchszeiten, wie etwa in der Pubertät oder dem Übergang zum Altwerden und Altsein wird die eigene Unergründlichkeit, die Nichtkontrollierbarkeit des Erlebens und das Ausgeliefertsein des sich der Kontrolle entziehenden Körpers schmerzlich erlebt. Man schämt sich für die vermeintliche Unzulänglichkeit des Körpers, für seine mangelnde Schönheit, das Wachsen oder Ausfallen der Haare, die unkontrollierbare, durch Hormone gesteuerte Umformung des Körpers oder für die eigene Gebrechlichkeit, Ungeschicklichkeit und Angewiesenheit. Alle diese Erfahrungen können zu Schaminhalten werden. Joachim Küchenhoff und Petra Strasser haben in ihrem Aufsatz »Der Körper, der Mangel, die Scham« auf das Defizit als einen wesentlichen Schaminhalt hingewiesen. Ihre zentrale These lautet, dass die Scham immer mit einem bestimmten Mangel verbunden ist »an Lebensrecht, an Kompetenz, an Schutz, an Abgrenzung, an der Möglichkeit, an den sich Schämenden gestellte Ansprüche zu erfüllen.«²⁰ Demzufolge kann jedes subjektiv erlebte Defizit Schamgefühle auslösen. Der in der Scham erlebte oder verdrängte Mangel lässt sich zurückführen auf die Zerbrechlichkeit des Selbst, auf die Verwundbarkeit des Leibes, auf die Unkontrollierbarkeit der Gefühle, Empfindungen und Gedanken, d.i. auf den Mangel an Sein, der in der menschlichen Existenz angelegt ist. In der Erfahrung des Mangels zeigt sich ein wichtiger Teil des *homo absconditus*.

Der Mangel ist, wie Küchenhoff betont, durch die Unbewußtheit eines großen Teils des menschlichen Erlebens gegeben,²¹ des Gewährwerdens des Fremdseins und des Sich-Entzogenseins, welches Sigmund Freud als eine der großen narzisstischen Kränkungen des Menschen beschrieben hat. Da es nicht gänzlich kontrollierbar ist, kann das Unbewußte nicht ohne weiteres in die Bewußtheit geholt und in Sprache, in eine symbolische Ordnung überführt werden. An genau dieser Stelle setzt das Schamerleben an und konfrontiert vor den Augen der andern mit diesem Unbewußten und Unkontrollierbaren. Das Verdrängte, den Menschen selbst nicht Bewußte wird ihnen im Augen-Blick des Andern gewahr. Der Blick der andern enthüllt so den Mangel: das Verborgene, die eigene Angewiesenheit und die Tatsache, dass Menschen sich selbst nicht ganz kontrollieren und bestimmen können. Die zwischenmenschliche interpsychische Dimension des Schamerlebens kann daher so charakterisiert werden:

²⁰ Joachim Küchenhoff, Petra Strasser, Der Körper, der Mangel, die Scham, in: Freiburger literaturpsychologische Gespräche Bd. 32, Scham, hrsg. von Joachim Küchenhoff/Joachim Pfeiffer/Carl Pietzcker, Würzburg 2013, 77–106, 81.

²¹ Vgl. Ebd.

Das, wofür Menschen sich schämen, gehört zu ihnen und ist zugleich ihrer Kontrolle entzogen, und es wurde überdies durch die erlebte oder vorgestellte Herannahme des Blickes des Anderen aufgedeckt.

2.2 Der Mangel in der symbolischen Ordnung: Die rätselhaften Botschaften des Unbewußten und die Scham

Das dem Bewußtsein entzogene Unbewußte ist lange von vielen psychoanalytischen Theorien als etwas Statisches begriffen worden. Sie erklärten es als ein bloß intrapsychisches Entwicklungsgeschehen und begriffen seine Entstehung und Funktionsweise weniger als einen dynamischen interpsychischen Vorgang. Die Theorie des französischen Psychoanalytikers Jean Laplanche²² ist nun dadurch gekennzeichnet, dass sie das Unbewußte und den aus unübersetzbaren Elementen bestehenden Kern der Person als eine Kombination aus inter- und intrapsychischen Vorgängen fasst. Parallel dazu kann das Schamgefühl ebenso nur als eine Kombination von intrapsychischem Vorgang und interpsychischem Geschehen (Sehen und Gesehenwerden) verstanden werden. Die Frage, wie die Entstehung des Unbewußten als ein Prozess ausgehend von zwischenmenschlichen Beziehungen vorgestellt werden kann, ist für das Verständnis der Scham insofern wichtig, als sie die Genese und Funktion des Schamgefühls als eines sowohl intra- als auch interpsychischen Phänomens erhellen kann. Die interpsychische Dimension ist im Schamgefühl selbst eingeschrieben, das die Macht der Augen, die Wirkung des Sehens und des Gesehenwerdens zum Ausdruck bringt. Zwei Grundgedanken Laplanches sind nun für die weiteren Überlegungen wichtig: Zum einen die Theorie der allgemeinen Verführungstheorie, zum anderen die Ausführungen zur anthropologischen Grundsituation.

In Laplanches allgemeiner Verführungstheorie wird entfaltet, dass die Ausgangsposition des auf wechselseitige Beziehungen angelegten Säuglings gegenüber den Erwachsenen radikal asymmetrisch ist. Der Begriff der »Allgemeinen Verführungstheorie« spielt darauf an, dass der Prozess der sexuellen Verführung unumgänglich ist, weil er strukturell in dieser asymmetrischen Beziehung zwischen Erwachsenen und Kleinkindern angelegt ist. Laplanche nimmt die exzentrische Positionalität des Säuglings als Ausgangspunkt und setzt sie in Beziehung zur Konstitution des Menschen durch den fremden Anderen. Von Seiten des Erwachsenen finden Botschaften an den Säugling statt, die durch dessen Unbewußtes beeinträchtigt sind, weil die Kommunikation mit den Erwachsenen

²² Jean Laplanche, Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze, Tübingen 1988.

»[...] *durch etwas anderes gestört ist.*«²³ Laplanches Theorie der rätselhaften, undeutlichen Botschaften erklärt eine menschliche Grunderfahrung: Wenn der Kern unserer Person aus unübersetzbaren Elementen entsteht, welche von außen, vom Anderen stammen, erklärt dies, warum wir uns selbst im tieferen Sinn fremd sein können und uns undurchsichtig bleiben müssen. In seinem Zentrum trägt der Mensch dieses andere (das Unbewußte), das durch den Einfluss des Anderen (des Erwachsenen der »Urverführung«) entstanden ist. So ist er sich selber im Grunde fremd. Mit anderen Worten: Menschen leben von Anfang an aus ihrem Zentrum heraus, und treten, indem und weil sie versuchen wollen, sich und andere zu verstehen und zu entziffern, aus dieser Mitte heraus.²⁴

Laplanche bringt das Andere in uns selbst in Verbindung mit dem Anderen und seinen rätselhaften Botschaften an das Subjekt. Seine These lautet, dass die rätselhaften Botschaften zunächst nicht verstehbar sind, und deswegen verdrängt werden und so das Unbewußte bilden. Doch weswegen gibt es überhaupt rätselhafte Botschaften? Laplanche nimmt Gedanken der Bindungstheorie auf, die den Säugling als ein aktiv sinnsuchendes und weniger als ein passives Wesen begreifen. Anders als die Bindungstheorie fasst er die Beziehung zwischen Kind und Erwachsenem allerdings als radikal asymmetrisch auf, sowohl aufgrund der einseitigen Abhängigkeit des Kindes als auch aufgrund des Umstandes, dass das Kind die zum Teil sexualisierten Botschaften der Erwachsenen nicht verstehen kann. Laplanche beschreibt das, was er Urverführung nennt: Zu Beginn des Lebens steht das Kind den Erwachsenen gegenüber, von denen es in jeder Hinsicht abhängig ist. Die Erwachsenen kommunizieren verbal und ebenso nonverbal mit dem Kind. Diese Situation ist asymmetrisch. Von Anfang an entwickelt sich ein Dialog, eine Kommunikation zwischen Erwachsenem und dem Kleinkind. Weil schon kleinste Kinder darauf angelegt sind, ihre Umwelt verstehen zu wollen, geraten sie immer wieder an die Grenzen des Verstehens. So auch im Kontakt mit den unbewußten Botschaften, welche die Erwachsenen dem Säugling übermitteln. Die unbewußten Anteile kommen beim Empfänger Kind als rätselhafte Botschaften an. Es versucht also, diese Botschaften zu übersetzen und zu deuten. Denn als Kind, das immer schon verstehen will und in einem wechselseitigen Dialog mit den Erwachsenen steht, hat es keine andere Wahl, als die Entzifferung dieser Rätsel zu versuchen. Dieses Unausweichliche stellt nach Laplanche die Urverführung dar. Doch aufgrund der Asymmetrie der

²³ Jean Laplanche, Die rätselhaften Botschaften des Anderen und Ihre Konsequenzen für den Begriff des »Unbewußten« im Rahmen der Allgemeinen Verführungstheorie, in: *Psyche* 58 (2004). Sonderheft. Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begegnung, 898– 913, 899.

²⁴ Einen Bezug zwischen der allgemeinen Verführungstheorie von Laplanche und den Theorien zur Scham fand ich bei Wulf Hübner, »... nicht die Entbehrung von allem, was man begehrt ...«. Sigmund Freuds Abstinenz-Begriff und die pastorale Praxis. *Pastoralpsychologische Fortbildung* 07.11.2015, in: *Wege zum Menschen* 68 (2016), 420– 438.

Beziehung – besonders auf der sexuellen Ebene, kann die Übersetzung der rätselhaften Botschaften nur teilweise, meist gar nicht gelingen. Es bleiben unübersetzbare Reste zurück, die verdrängt werden, und auf diesem Weg bilden sich die Kerne des Unbewußten. Oder anders ausgedrückt: die rätselhaften Botschaften konstituieren als implantierte Botschaften erst ein psychisches Innenleben.

2.3 Die allgemeine Verführungstheorie im Einzelnen

Wie kommt es zu den unbewußten Botschaften der Erwachsenen? Der Umgang der Erwachsenen mit dem Kind ist durchtränkt von unbewußten, im Freudschen Sinne sexuellen, aber auch aggressiven oder infantilen Phantasien; die Botschaften stellen Kompromissbildungen zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten dar. Das Kind kann sie noch nicht verstehen, weil, so die These von Laplanche, das Kind keine sexuellen Phantasien und keine hormonellen Auslöser wie die Erwachsenen hat. Das infantil Sexuelle ist nicht angeboren (hereditär).²⁵ Es gibt auch kein ursprüngliches Es, das am Anfang eines psychischen Lebens steht. So kann es diese sexuellen Anreden von seiner Konstitution her gar nicht verstehen. Die von den Erwachsenen an das Kind gesendeten »rätselhaften Botschaften« implantieren in der Interaktion das Begehren der Erwachsenen in das Kind. Rätselhaft sind die Botschaften auch deswegen, weil sie auch von den Erwachsenen nicht verstanden werden können, weil sie durch das Unbewußte beinträchtigte, kompromisshaft gebildete Botschaften darstellen.

Trotzdem versucht das Kleinkind, diese im ersten Moment überwältigenden Botschaften mit den ihm zur Verfügung stehenden Schlüsseln zu übersetzen. Übersetzen heißt hier nicht einfach versprachlichen, sondern ist als ein psychischer Integrations-Prozess zu verstehen, der auch auf einer affektiven und imaginativen Ebene verläuft. Die angeborenen und erworbenen Codes, über die der bzw. die Infans verfügt, sind nicht ausreichend, um der Botschaft zu begegnen. Das Kind muß einen neuen Code in Anspruch nehmen, der neu geschaffen wird, greift dabei aber auch auf Schemata zurück, die durch die kulturelle Überlieferung gebildet werden.

Weil die Botschaften in sich widersprüchlich sind und das Kind auch noch nicht über die geeigneten Codes verfügt, ist der Übersetzungsprozess nie vollständig. Immer können nur Teile übersetzt und integriert werden, andere Teile bleiben dagegen unübersetzt. Dieser unübersetzte Rest ist, so Laplanche, das Unbewußte, das durch die Übersetzung Verdrängte. Immer wieder wird dieses Unbewußte angeregt, es kommt zu einer Wiederkehr des Verdrängten, das eine bessere Übersetzung fordert, die mehr von der »rätselhaften Botschaft« integrieren kann. Der Satz an affektiven und symbolischen Übersetzungscodes wächst

²⁵ So unterscheidet sich Laplanche von Freud. Vgl. Laplanche, Die rätselhaften Botschaften (s. Anm. 23), 901: »Von uns bestritten wird [...] nur das Primat des Hereditären in bezug auf die infantile Sexualität.«

und verändert sich mit der körperlichen, seelischen und intellektuellen Reifung. Im Laufe der psychischen Entwicklung kommt es zu ständigen Neuübersetzungen mithilfe von Codes und »vorgefertigten narrativen Schemata«²⁶. Diese Übersetzungshilfen in Form von Mythen, Geschichten und Symbolen – etwa die der christlich-jüdischen Tradition – werden von der kulturellen Umgebung des Kindes zur Verfügung gestellt. Die Übersetzung hat die Aufgabe, im psychischen Apparat eine vorbewußte Ebene einzurichten. Das Vorbewußte – wesentlich das Ich – ist die Art und Weise, wie das Subjekt sich seine Geschichte aufbaut und vorstellt. Die Übersetzung der rätselhaften Erwachsenenbotschaft geschieht zweizeitig: Zum ersten Zeitpunkt wird die Botschaft des Andern nur eingeschrieben, ohne verstanden zu werden. Sie ist unter der dünnen Schicht des Bewußtseins gehalten, zusammen mit anderen unübersetzten Botschaften, die sich in vorläufiger Erwartung auf eine Übersetzung befinden. Zu einem zweiten Zeitpunkt wird die Botschaft von innen neu belegt, sie wirkt wie ein innerer Fremdkörper, der integriert und beherrscht werden muß. Da die Botschaft kompromisshaft und unzusammenhängend ist, ist die Übersetzung unvollkommen und hinterlässt Überreste, die das Unbewußte im eigentlichen Sinn bilden.

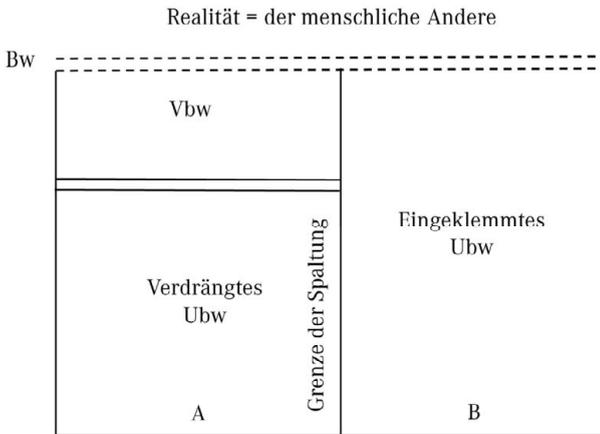


Abbildung 1²⁷

Laplanche behauptet nun ein Nebeneinander von zwei Mechanismen in ein und demselben Individuum, die sich gegenseitig nicht zur Kenntnis nehmen. Die vertikale Grenze bezeichnet die Spaltung, die horizontale Grenze die Verdrängung. Wir sehen in Laplanches Modell zwei Teilbereiche, die nebeneinander existieren: links – mit dem Buchstaben A gekennzeichnet, den neurotischen Teil, in dem der Mechanismus der Verdrängung herrscht; rechts – unter dem

²⁶ A. a. O., 908.

²⁷ A. a. O., 906.

Buchstaben B – den psychotischen Teil, in dem der Mechanismus der Spaltung und Verleugnung herrscht. Die Grenze zwischen A und B ist bei jedem Menschen unterschiedlich. Bei den Neurotikern bzw. sogenannten »Normalen« ist Teil A viel größer, bei psychotischen Menschen ist das Verhältnis umgekehrt. Das Verhältnis ist aber auch je nach Lebenszeitpunkten beim selben Individuum schwankend, unter bestimmten Umständen kann der rechte Teil B die Oberhand gewinnen, der Realitätsbezug vorwiegend psychotisch verlaufen. Beide Teile stehen in Verbindung zu einer äußeren Realität, die Laplanche zentral als das menschliche Andere fasst, ein Anderes, das, wie wir gehört haben, immerfort rätselhaft Botschaften sendet. Die beiden Teile des Psychischen haben keine Kenntnis voneinander, sie sind aber keineswegs ohne Übergang. Die Grenze kann überschritten werden, wenn ein neuer Übersetzungsprozeß in Gang gesetzt wird.

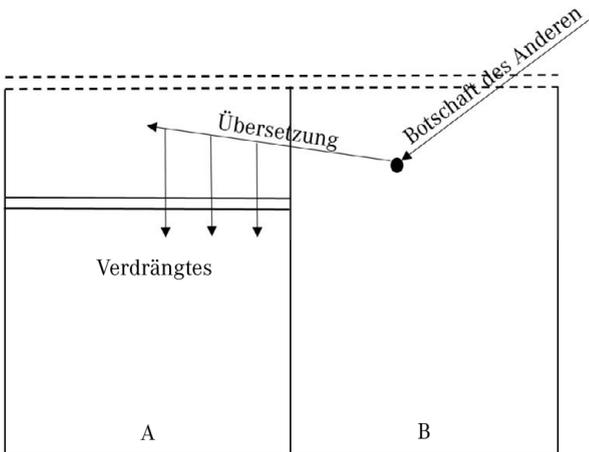


Abbildung 2²⁸

Die rätselhaften Botschaften werden von Teil B aufgenommen und verharren da erst einmal. Sie befinden sich im eingeklemmten Unbewußten oder auch Unterbewußten, bevor sie durch mit ihnen assoziierte Erlebnisse wieder angestoßen werden und so nachträglich einem Übersetzungsprozess unterworfen werden. Ein Teil wird übersetzt, d.h. ins Vorbewußte integriert, andere Teile bleiben unübersetzt und bilden das fragmentarische, unintegrierte Unbewußte. Eingeklemmt wird das Unbewußte in Teil B genannt, weil die Elemente darin noch auf eine Übersetzung warten, sie sind noch vollkommen unintegriert.

Ausgehend von Laplanches Verständnis der anthropologischen Grundsituation und dem Umgang des Kindes mit den rätselhaften Botschaften des Andern

²⁸ A. a. O., 907.

möchte ich folgende These und Zusammenschau wagen. Für die Übersetzung der Botschaften des Anderen und die Überführung eingeklemmter nichtübersetzter Anteile in vorbewusste Anteile und verdrängte Teile ist es Laplanche zufolge entscheidend, dass sie »von innen neu belebt«²⁹, d.i. durch etwas anderes ausgelöst werden. Für das Verständnis des Schamerlebens ist es entscheidend, dass es ebenfalls durch eine Botschaft des Andern – und in diesem Sinne verstehe ich auch das Angeschautwerden – freigesetzt wird. Angewendet auf das Schema Laplanches heißt dies, dass im Augenblick des Schamgefühls eine subkutane Einschreibung des fremden Blicks stattfindet, sie ist gleichsam die Botschaft des Andern. Ihre Übersetzung findet zweizeitig statt: Die mit dem Augen-Blick gesendete subkutan aufgenommene Botschaft befindet sich nun in einer dem Bewußtsein entzogenen Grenzregion. Sie bleibt sprachlos, unverstanden, dem Bewußtsein verborgen. Im eingeklemmten Unbewußten oder im Unterbewußten selbst wartet sie auf eine Übersetzung. Wiederum werden im zuweilen auch traumatisch empfundenen Schamerleben Erlebnisse und Unbewältigtes von innen neu belebt, woraufhin der Übersetzungsversuch der eingeklemmten Botschaften beginnt. Wenn die Scham bearbeitet wird, kann auch eine Rückübersetzung der falsch verstandenen Botschaften stattfinden. Diese Einschreibungen der rätselhaften Botschaften und Übersetzungsvorgänge sind m.E. nicht allein auf die Kindheit und die Eltern-Kind Beziehung beschränkt, sondern sie können im Erwachsenenalter immer wieder stattfinden.

3. Theologische Brocken: Die Scham als Hinweis auf den *homo absconditus*

Wenig Theologen des 20. Jahrhunderts haben sich so intensiv wie Dietrich Bonhoeffer mit der theologischen Bedeutung des Schamgefühls auseinandergesetzt. Seine theologische Position zur Scham soll deswegen hier exemplarisch dargestellt werden. Von der Auslegung der Urgeschichte in »Schöpfung und Fall« über das Ethikfragment »Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt« bis hin zu den Briefen und Gedichten aus dem Gefängnis bedenkt Bonhoeffer die theologische Bedeutung der Scham. Die Diskussion der Scham wird hier eigenständig und unabhängig von der Schuldthematik geführt. Im Folgenden möchte ich besonders auf zwei Aspekte von Bonhoeffers Schamdenken eingehen,³⁰ die in Zusammenhang mit der heuristischen Funktion der Scham stehen und einen möglichen Zugang zum *homo absconditus* eröffnen: Es sind dies seine Überlegungen zu Scham als ein Grenzphänomen sowie zu Verborgenheit und Geheimnis.

²⁹ A. a. O., 902.

³⁰ Weitere Aspekte wären Nähe und Distanz und Entzweiung. Vgl. dazu Munz, *Theologie der Scham* (s. Anm. 2).

3.1 Grenze

Wie ist das Verhältnis zwischen Scham und Grenze aus theologischer Sicht zu fassen? Für Bonhoeffer stellt sich Scham als Folge der Nichtachtung der Grenzen zwischen Menschen, zwischen Gott und Mensch sowie der Grenze im Menschen selbst ein. Bonhoeffer stimmt gleichsam ein Lob der Grenze an: »Grenze ist Gnade, denn sie ist Grund für Geschöpflichkeit, Freiheit, Grenze ist Mitte. Gnade ist das den Menschen Haltende über dem Abgrund des Nicht-seins, Nicht-lebens, Nicht-geschaffenseins [...]«³¹ Wenn Grenze Gnade ist, dann ist auch Gnade Grenze. Nun stellt die Bejahung der Grenze den paradiesischen Urzustand dar. Ihre Leugnung und Verwerfung kommt dem Sündenfall gleich. In der Vorlesung »Schöpfung und Fall« aus dem Jahr 1932/33 erzählt und deutet Bonhoeffer gleichsam im suggestiven Gestus des »Märchenerzählen[s]«³² die Geschichte des Anfangs. Die biblische Urszene aus Genesis 1–3 versetzt die Entstehung der Scham in den Anfang der Welt und erklärt damit Scham zu den Grundmerkmalen des Menschen. Die Geschöpflichkeit des Menschen ist durch Grenzen in zweifacher Hinsicht markiert: als Grenze der Erkenntnis – und damit als Grenze zu Gott – und als leibliche Grenze – und damit als Grenze zum anderen Menschen. Zwei Motive aus der Sündenfallgeschichte bedeuten diese zweifache Grundbedingung des Menschseins: Gottes Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, und die Gefährtin Adams, Eva. Bonhoeffer begreift sie als »Verleiblichung der Grenze des Adam«³³, als dessen Beistand »im Tragen der auferlegten Grenze«³⁴. Das Respektieren der Grenze heißt, in der positiven Setzung den anderen Menschen zu begreifen als »die mir von Gott gesetzte Grenze, die ich liebe, und die ich um meiner Liebe willen nicht überschreiten werde«³⁵, und heißt, ganz aus Gott, aus der Mitte heraus zu leben. Die Achtung der Grenzen der Geschöpflichkeit bedeutet einen schamfreien, paradiesischen Urzustand: »Adam und Eva waren nackt und schämten sich nicht« (Gen 2, 25).

Wenn Gnade Grenze bedeutet, was bedeutet dann Sünde? Der Sündenfall in Gen 2,6 ist erst als Grenzüberschreitung verständlich, oder anders gesagt: nur im Überschreiten der Grenze wird die Grenze als Grenze erkennbar: »[N]un steht der Mensch in der Mitte, nun ist er ohne Grenze. Dass er in der Mitte steht, heißt, dass er nun aus sich selbst lebt und nicht mehr aus der Mitte heraus, dass er grenzenlos ist, heißt, dass er allein ist. In der Mitte sein und allein sein das heißt sicut deus sein.«³⁶ Die Grenzüberschreitung gegen Gott fällt zusammen mit der Überschreitung der Grenze gegen die Schöpfung. Sie fällt zusammen mit

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* [DBW 3], hrsg. von Martin Rüter/Ilse Tödt, München 1989, 81.

³² So skizziert die Vorlesungsbesucherin Bonhoeffers Stil, vgl. Vorwort in DBW 6, 8.

³³ A. a. O., 92.

³⁴ A. a. O., 91.

³⁵ A. a. O., 92.

³⁶ A. a. O., 107.

dem Verlust der liebenden Anerkennung des Anderen. »Eva, der andere Mensch, war die dem Adam in leiblicher Gestalt gegebene Grenze, die er in der Liebe, d.h. in der ungeteilten Einheit seiner Hingabe anerkannte und die er gerade in ihrer Grenzhafteit, d.h. in ihrem Menschsein und doch ›ein anderer Mensch sein‹ liebte.«³⁷ Die Grenze ist nun nicht mehr Verbindung und Voraussetzung der Anerkennung, sondern Entzweiung, Trennung. Bonhoeffer fährt fort: »Das bedeutet ein Doppeltes: erstens, dass der Mann sich auf seinen Anteil an dem Leib des Weibes beruft [...] zweitens: das Sichverhüllen des Menschen.«³⁸ Sexualität wird als verkehrtes Bemächtigenwollen des Andern, als »die maßlose Sucht grenzenlos zu sein« gedeutet. Bonhoeffers Wertung der Sexualität möchte ich hier nicht zustimmen, dennoch wird hier etwas von der Dynamik des sexuellen Begehrens erkannt und angedeutet. Die Scham wird als der »widerwillige Hinweis« auf diese immer schon überschrittene Grenze erkennbar, und mit ihr ihre gebrochene Bindung an den Anderen, an Gott.³⁹

3.2 Verborgtheit und Geheimnis

Die Kategorie des Geheimnisses ist für Bonhoeffers theologisches Denken zentral. Mensch zu sein bedeutet, mit einem sich selbst und den anderen unzugänglichen Geheimnis, d.i. in geheimnisvoller Weise im Letzten Unerreichbaren zu leben.⁴⁰ Dies bringt er in einer Predigt vom 1934 zum Ausdruck: »Die Geheimnislosigkeit unseres modernen Lebens ist unser Verfall und unsere Armut. Ein menschliches Leben ist so viel wert, als es Respekt behält vor dem Geheimnis.

³⁷ A. a. O., 115. Vgl. »Nun, da er die Grenze überschritten hat, d.h. da er erst weiss, dass er begrenzt war, d.h. nun da er die Grenze nicht mehr als Gottes Schöpfergnade hin nimmt, sondern als Gottes Schöpferneid hasst, nun hat er in demselben Akt die Grenze, die der andere Mensch ihm verleiblichte, überschritten; nun sieht er auch die Grenze des anderen Menschen nicht mehr als Gnade, sondern er sieht sie als Gottes Zorn, Gottes Hass, Gottes Neid, d.h. er sieht den anderen nicht mehr in der Liebe, sondern er sieht ihn in dem ihm Gegenübersein, er sieht ihn in der Entzweiung. Die Grenze ist jetzt nicht mehr die den Menschen in der Einheit seiner geschöpflichen und freien Liebe haltende Gnade, sondern die Grenze ist nun die Entzweiung. Mann und Weib sind entzweit.« Ebd.

³⁸ A. a. O., 115 f.

³⁹ Darum ist, schreibt Bonhoeffer, »die Bewahrung der Scham in der gefallen Welt die einzige – wenn auch höchst widerspruchsvolle – Möglichkeit des Hinweises auf die ursprüngliche Nacktheit und der Heiligung dieser Nacktheit; nicht weil die Scham an sich etwas Gutes wäre – das ist die moralistisch puritanische, ganz unbiblische Auffassung – sondern weil sie widerwillig Zeugnis geben muss vom eigenen Abgefallensein.« A. a. O., 117.

⁴⁰ Vgl. dazu Christina Maria Bammel, Bonhoeffers Spiritualität. Anstoß zur Entdeckungslust des Glaubens, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 19 (2005), 30–42, [https://www.liturgische-konferenz.de/download/Gagf_2_05_internet\(2\).pdf](https://www.liturgische-konferenz.de/download/Gagf_2_05_internet(2).pdf) (Stand: 21.7.2021).

Ein Mensch erhält sich soviel vom Kinde in ihm, als er das Geheimnis ehrt.«⁴¹ Bonhoeffers Grundüberzeugung, dass Menschen sich selbst ein Geheimnis sind und sich selbst nie ganz ergründen, hat schon Augustinus vertreten: »Ibi mihi et ipse occurro«⁴², ich kann mich selbst nicht fassen, mich nicht selbst erkennen. Bonhoeffer radikalisiert diese Aussage. Bonhoeffer behauptet nicht nur, dass Menschen sich selbst nie ganz ergründen können, sondern dass die Geheimnishaftigkeit schon die Form der Erkenntnis betrifft. Nach dem Fall ist die Welt »verhüllt, d.h. ist stumm und ungedeutet, undurchsichtig und rätselhaft. Die Welt des Menschen sicut deus schämt sich mit ihm, sie verbirgt sich seinem Blick«⁴³. Die Welt, der andere Mensch, Gott sind uns verborgen, nicht allein deswegen, weil sie selbst sich unserem Verständnis entziehen, sondern weil Verborgenheit die Struktur allen menschlichen Erkennens prägt. Positiv ausgedrückt: Das Geheimnis, das Verborgene und das dem Menschen Entzogene ist »Wurzel alles Begrifflichen und Klaren«⁴⁴ und Grundlage jeglichen Handelns. Wie können wir uns dieses Geheimnis denken? Bonhoeffer fragt anders: Wie können wir dieses Geheimnis wahren, anstatt es zu zerstören. Dieses Geheimnis, das wir uns selbst sind, und das Gott für uns ist, wahrt die Scham, indem sie verhüllt auf das Enthüllte hinweist. Die Scham selbst ist in sich paradox verfasst: Das, was verhüllt wird, ist zugleich der Hinweis auf das, was verborgen werden soll. Weil in sie der Blick der Anderen immer schon eingeschrieben ist, findet in der Scham die Anerkennung des sich selbst teilweise entzogenen Selbst statt. Der »grenzenlos gewordene Mensch« muss, statuiert Bonhoeffer, »indem er sich verhüllt, indem er Scham empfindet, doch ohne es zu wollen hinweisen [...] auf seine Grenze«⁴⁵. Bonhoeffer schreibt: »Weil Scham das Ja und das Nein zu der Entzweiung enthält, darum lebt der Mensch zwischen Verhüllung und Enthüllung, zwischen Sich [sic!] Verbergen und Sich offenbaren, zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft.«⁴⁶ Scham wahrt die Geheimnishaftigkeit in menschlichen Beziehungen, in denen die »tiefste eigene Freude« und der

⁴¹ Predigt vom 27. Mai 1924 zu 1. Kor 2,7–10, in: Dietrich Bonhoeffer, London 1933–1935, hrsg. von Hans Goedeking/ Martin Heimbucher/ Hans-Walter Schleicher (DBW 13), 359–363, 359.

⁴² Augustinus, Confessiones X,8,14, zit. bei Christina-Maria Bammel, Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie 19), Gütersloh 2005, 267.

⁴³ Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (s. Anm. 31), 118.

⁴⁴ Ernst Feil bezeichnet das Geheimnis als ein Grundmotiv von Bonhoeffers Denken. Vgl. Ernst Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffer. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis (Studien zur Systematischen Theologie und Ethik 45), durch ein aktuelles Geleitwort erweiterte Auflage, Berlin 2005, 5.

⁴⁵ Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (s. Anm. 31), 117.

⁴⁶ Bonhoeffer, Ethik (DBW 6), hrsg. von Ilse und H.E. Tödt/ Emil Feil/ C. Green, München 1992, 307.

»tiefste eigenste [...] Schmerz«⁴⁷ nicht im Wort enthüllt werden soll, sie wahrt vor jeder »Schaustellung des Verhältnisses zu Gott«, und schließlich schützt eine letzte Verhüllung auch die Verborgtheit und Selbstundurchsichtigkeit des Menschen, indem ein Mensch zum Beispiel »sich weigert, sich selbst in allem, was in ihm wächst, bewußt zu werden.«⁴⁸

Erstaunlich ist, dass Bonhoeffer hier den Umstand hervorhebt, dass Gott die Menschen bekleidet. Gott erkennt die Schutzbedürftigkeit des Menschen an und legt den Menschen Röcke um, er bejaht die Menschen als gefallene Menschen.⁴⁹ Weil wir Menschen, so wie wir sind, uns selbst aushalten müssen, brauchen wir Kleider und Masken, um uns zu verbergen. Die Maske der Scham »ist nicht Verstellung, Täuschung des anderen, sondern notwendiges Zeichen der gegebenen entzweiten Situation und darum zu respektieren.«⁵⁰ Hinter der Maske »lebt das Verlangen nach Wiederherstellung der verlorenen Einheit«, sie ist Hinweis auf die Geheimnishaftigkeit als auch Ausdruck des religiösen Wunsches, nach der Überwindung der Scham im Rückgang zum Ursprung. Der Geheimnishaftigkeit des Personseins entspricht die Geheimnishaftigkeit Gottes: »Gott lebt im Geheimnis. Sein Sein ist uns Geheimnis, Geheimnis von Ewigkeit her und zu Ewigkeit hin. Geheimnis, weil es von einer Heimat redet, in der wir – noch nicht – daheim sind.«⁵¹ Das Verhüllte darf nur in der Beichte vor Gott offenbar werden, alles andere muß als »gottlose Offenheit«⁵² bezeichnet werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Bonhoeffer als einer der ersten Theologen Scham als zentrales religiöses Gefühl und Phänomen erkennt und würdigt. In theologischer Hinsicht ist Scham für ihn deswegen wichtig, weil sie Menschen zu ihrem Ursprung zurückführt, zurück zur unmittelbaren Beziehung zu Gott. Scham ist deswegen ein religiöses Gefühl, weil sie sich immer mit der Art der Gottesbeziehung auseinandersetzt. Scham ist ein paradoxes Gefühl, weil sie, indem sie den Verlust der Unmittelbarkeit und Einheit mit Gott verbergen möchte, gerade die Erinnerung an diesen Verlust wachhält. Scham wahrt die Geheimnishaftigkeit von Personen und dessen, was den Grund ihrer Existenz bildet, zugleich deckt sie die Mangelhaftigkeit menschlicher Selbstwahrnehmung und der gesamten menschlichen Existenz zu. In christologischer Zuspitzung schreibt Bonhoeffer zur Überwindung der Scham: »[...] Überwindung der Scham kann es nur geben, wo die ursprüngliche Einheit wieder[her]gestellt

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Gen 3,21. Und Gott machte selbst für den Menschen als Mann und für seine Frau Gewänder auf die Haut und bekleidete sie. Vgl. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall (s. Anm. 31), 129.

⁵⁰ Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 46), 396.

⁵¹ Bonhoeffer, London 1933-1935 (s. Anm. 41), 361.

⁵² Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (DBW 8), hrsg. von Christian Gremmels/Eberhard/Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998, 228.

ist, wo der Mensch wieder bekleidet wird durch Gott und den anderen Menschen, durch die ›himmlische Behausung‹ [...] (2 Kor 5,2 ff.). [...] Überwindung der Scham gibt es nur in der Beschämung durch die Vergebung der Sünde, das heißt durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und dem Menschen.«⁵³

Der zentrale Stellenwert des Geheimnisses und der Kategorie des Arcanum bei Bonhoeffer führt dazu, dass er besonders die Schutzfunktion der Scham in Bezug auf das Geheimnis des Menschseins beleuchtet. Ebenso bleiben die destruktiven Seiten von Scham und falscher Schamhaftigkeit bei ihm theologisch unterbestimmt. Infolgedessen hat Bonhoeffer auch kein Interesse daran, einen möglichen Weg zum *homo absconditus* über die Erkundung der Scham und dem Anderen der Scham aufzudecken.

4. Die Bedeutung des Anderen für die Verarbeitung und Bearbeitung der Scham: Poimenische Bruchstücke

Bis weit in das 21. Jahrhundert hinein hat die Schamthematik wenig Aufmerksamkeit in der Seelsorgeliteratur gefunden. Erst in den letzten Jahren haben sich Ulrike Wagner Rau, Christian Fechtner und neuerdings Andrea Bieler mit der Bedeutung der Scham für die Seelsorge auseinandergesetzt. Ulrike Wagner Rau fokussiert die Ausführungen zur Scham auf das Thema des Ansehens der Person. Sie versteht Scham als Resultat von Szenen zwischen Gesichtern, welche sich prägend für das menschliche Selbstverständnis auswirkt. Die Aufgabe der Seelsorge sieht sie in einer das Schamerfüllte akzeptierenden, segnenden Grundhaltung, die den Blick nicht abwendet. Christian Fechtner »Diskretes Christentum. Religion und Scham« wiederum fragt danach, auf welche Weise »Schamempfindungen gelebte Religion und kirchliches Handeln«⁵⁴ prägen und welche Bedeutung sie haben. Fechtner macht dabei geltend, dass Scham im seelsorgerlichen Kontext wahrgenommen werden sollte, noch bevor sie thematisch im eigentlichen Sinne wird, und weist auf die verschiedenen Schwierigkeiten

⁵³ Bonhoeffer, Ethik (s. Anm. 46), 308.

⁵⁴ Ulrike Wagner-Rau, Den Blick nicht abwenden. Über einen vom Segen inspirierten Umgang mit der Scham. In: Leben, Verständnis. Wissenschaft. Technik, hrsg. von Eilert Herms, Gütersloh 2005, 527– 543; Dies., Religiöse Spielarten der Scham, in: Alexandra Ruth Wittenberg/Ruth Poser (Hrsg.), Die verborgene Macht der Scham, Göttingen 2018, 246– 271 sowie Christian Fechtner, Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh 2015.

einer »schambewussten Seelsorgepraxis«⁵⁵ hin, welche er an der Grenze zwischen Schamabwehr und Schamschutz ansiedelt. Andrea Bieler fragt in »Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge«⁵⁶ nach dem pathischen, das heisst insbesondere auch nach dem leiblichen Aspekt der Schamgefühle. Im Schamgefühl geschieht, schreibt Bieler, die »Verobjektivierung der lebendigen präreflexiven Leiblichkeit, in der ein Mensch sich selbst als Beschämter erkennt und die Perspektive der Anderen auf den eigenen Leib das eigene Selbstbewusstsein konstituiert.«⁵⁷ Beim Beschämtwerden werde die präreflexive, unmittelbare Leiblichkeit zerstört. An ihre Stelle trete eine Dissoziation, in der Erleben und Wahrnehmen voneinander getrennt werden, und gerade darin erblickt Bieler eine elementare Form der Selbstentwertung. Bielers leibphänomenologisch entfaltete Beschreibung der verschiedenen Dimensionen des Schamgefühls begreift die sich in der Scham artikulierende Verletzlichkeit sowohl als eine Bedrohung als auch als eine Lebensmöglichkeit. Ihr phänomenologisch-seelsorgerliche Ansatz erkundet die »Spur des Pathischen«⁵⁸ in der Scham und fragt danach, »welche Metaphern, Narrative sowie rituelle Praxen eingespielt werden können, in denen die Themen der Anerkennung, des Respektes, des Schutzraumes sowie der substanziellen Heilung sozialer Wunden eine Gestalt finden können.«⁵⁹ Alle drei skizzierten poimenischen Ansätze betonen sowohl die Schutzfunktion als auch die destruktiven Seiten der Scham und fragen nach einer möglichst lebensförderlichen Art und Weise, mit der Scham umzugehen.

Sehen – Gesehen werden, Verbergen – ans Licht treten, all dies hat mit Scham zu tun. Weil und indem Scham diesen Vorgängen körperlich wahrnehmbare Bedeutung verleiht, wirkt sie an der Formierung und Deformierung des Subjektes mit: Im Empfinden der Scham habe ich ein leiblich erfahrbares Verhältnis zu mir selbst, aber ich habe dieses Verhältnis im Kontext eines vorgestellten, geglaubten oder konkreten Anderen, der oder die mich ansieht. Ich habe dieses Verhältnis weiter als ein fragiles – indem ich das, was ich nicht zeigen möchte, verborgen halte, oder als ein negatives, indem die konkreten oder vorgestellten Anderen Zeugen meiner Angewiesenheit, Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit werden. In der Scham habe ich dieses Verhältnis zu mir als ein Negatives, wenn meine Körpergrenzen verletzt werden. Und ich habe dieses Verhältnis als ein kontingentes, mich mir selbst entzogen und fremderlebendes, wenn die rätselhaften Botschaften des Unbewußten verdrängt, unintegriert sind und in der Schamsituation ans Licht treten. Wenn sich Scham dort

⁵⁵ Fechtner, *Diskretes Christentum* (s. Anm. 54), 151.

⁵⁶ Andrea Bieler, *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*, Göttingen 2017, 157 f. Scham wird hier als affektiver Phänomenbereich der Vulnerabilität gefasst.

⁵⁷ A. a. O., 158.

⁵⁸ A. a. O., 165.

⁵⁹ A. a. O., 165.

einstellt, wo sich Menschen in ihrer Autonomie gefährdet sehen, sich dessen gewahr werden, dass sie abhängige Wesen sind, die äusseren und inneren Konflikten ausgesetzt sind, von denen sie sich nicht selbst lösen können, wenn sie sich selbst als verletzlich und undurchsichtig wahrnehmen, wenn sie erkennen, dass sie nicht so frei und autonom sind, wie sie sich selbst sehen wollen, wenn sie erkennen, dass sie Kräften und Botschaften ausgesetzt sind, die sie noch nicht kontrollieren und benennen können, dann stellt sich Scham ein.⁶⁰ Die Scham hilft dabei, mit dem umzugehen, was Menschen nicht verstehen und kennen, mit dem Fremden in sich und dem der Andern. Sie ist eine Weise der handelnden Selbstgestaltung, indem sie Menschen dabei unterstützt, mit dem zu leben, was nie ganz gewusst werden kann. Die Möglichkeitsbedingungen, die eigenen intrapsychischen Grenzen und damit sich selbst zu kennen, können nicht vollständig erkannt werden. Sie sind mit den Worten Bonhoeffers, das Geheimnis. Doch Scham ist nicht nur destruktiv und sie ist auch nicht allein ein Schutzmechanismus, sondern sie ist auch eine Chance. Sie kann zum Ausgangspunkt einer spannenden Forschungsexpedition hin zu verborgenen Seiten des Ichs werden. Wer die eigene Scham bearbeitet, kann Einblicke in das Unbewußte gewinnen, sich mit dem geheimnisvollen Fremden der Scham auseinandersetzen und vielleicht einige der rätselhaften Botschaften besser verstehen, andere wieder rück- und neuübersetzen und für weitere Deutungen offenhalten.

5. Ein Beispiel aus der Seelsorge

Es gibt Terminschwierigkeiten mit Frau F. Sie hat eine jahrelange Krankheits- und Schmerzgeschichte hinter sich. Aktuell ist sie in der Psychiatrischen Klinik wegen eines Suizidversuches. Sie ist von chronischen Rückenschmerzen, von Schuld- und Schamgefühlen ihrer Familie gegenüber und einer hartnäckigen Schlaflosigkeit geplagt, die sie zusätzlich schwächt. Nach intensiven wöchentlichen Gesprächen mit mir gibt es eine größere Pause. Einmal muss ich den Gesprächstermin absagen, ein anderes Mal vergisst Frau F. unseren Termin. Zufällig sehe ich sie kurz nach dem vereinbarten Termin im Klinikpark im Gespräch mit ihrer Tochter und gehe auf sie zu.

»Au, das ist mir aber peinlich, ich habe das Gespräch ganz vergessen!«

»Ich mache gerne einen anderen Termin mit ihnen aus, das letzte Mal war ja ich es, die den Termin nicht wahrgenommen hat. Wir sind jetzt im Gleichstand!«

⁶⁰ Vgl. Fechtner, *Diskretes Christentum* (s. Anm. 54), 150. Fechtner nimmt Bezug auf den poimenischen Entwurf von Gerd Hartmann, *Lebensdeutung. Theologie für die Seelsorge*, Göttingen 1993. Er habe als einer der ersten Theologen Scham als eine existentielle Grundempfindung in den Blick genommen.

Frau F. ist erleichtert. Wir finden noch einen Termin am selben Tag. Frau F. kommt zu mir ins Büro. Sie erzählt von einem missglückten Besuch in einem Krankenhaus, bei dem sie die Möglichkeit einer Rückenoperation besprechen wollte. Nun hat ihr der Arzt mitgeteilt, dass die Röntgenbilder, die eigentlich zum Arztgespräch vorliegen sollten, unbrauchbar seien. Frau F. ist wütend und den Tränen nahe.

»Das hätte er mir früher mitteilen können, jetzt bin ich extra von der Klinik in das Krankenhaus gefahren! Mein Mann und ich waren nur sprachlos.«

Ich höre dem Ausbruch längere Zeit ruhig zu.

»Ich glaube, Sie waren wütend während des Arztgespräches, zumindest sind Sie das jetzt. Wenn ich Ihnen zuhöre, kann ich etwas von Ihrer Wut selbst nachempfinden.«

Nachdem Frau F. ihrer Wut Luft gemacht hat, fängt sie an zu weinen.

»Ich fühle mein Ungenügen. Wer bin ich noch mit diesen Schmerzen? Meine Familie sagt mir immer, dass das nicht stimmt, dass sie mich mögen, doch das hilft mir nicht!«

Wir reden darüber, wie schwer es ist, sich zu akzeptieren und zu lieben, besonders die eigene Mangelhaftigkeit. Frau F. kann die Fehler und Schwierigkeiten der Anderen akzeptieren, den eigenen Anspruch an Vollkommenheit und Makellosigkeit schlecht aufgeben. Wir beten und ich segne Frau F. am Ende des Gesprächs.

Frau F.'s Schamerfahrung, von mir beim Spaziergang mit ihrer Tochter gesehen zu werden, obwohl sie einen Termin mit mir hatte, war Ausgangspunkt unseres Gesprächs. Dadurch, dass ich diese Schamerfahrung validiert habe und auf Gleichstand in Sachen Terminschwierigkeiten plädierte, konnten wir eine gemeinsame Reise hin zum Ausgangspunkt der Scham wagen. Dieser langsame Weg zur Versprachlichung, zum Verstehen der eigenen unbewältigten rätselhaften Botschaften wurde gleichsam zu einer Forschungsreise, hin zum bislang Verborgenen. Sie war begleitet von Trauer und Wut über das Ungenügen des Arztes, der schlecht vorbereitet war und nicht auf die Bedürfnisse und Gefühle von Frau F. eingehen konnte. Das schamvolle Erleben des eigenen Ungenügens und Versagens vor dem unbarmherzigen Blick kam im Seelsorgegespräch nach und nach zur Sprache. Im Segen nun konnte am Ende des Gesprächs die Perspektive des Glaubens zum Tragen kommen. »Die Kraft und die Fortdauer des segnenden Blickes, der Achtung und Liebe vom beschämten, beschädigten und auch beschädigenden Leben nicht abwendet«⁶¹ nahm den *homo absconditus* in den Blick. Hier wurde schon zur Sprache Gebrachtes und noch Verborgenes erkannt, anerkannt und gerechtfertigt.

⁶¹ Ulrike Wagner-Rau, Den Blick nicht abwenden (s. Anm. 54), 533.

Gotlind Ulshöfer

Vom Verhältnis zwischen Identität und Scham

Ethische Überlegungen angesichts einer sich wandelnden Medienwelt

1. Medienethik, Identität und die Frage nach der Scham

Medienethische Fragestellungen sind heutzutage besonders spannende Fragestellungen, weil sich in ihnen gesamtgesellschaftliche Entwicklungen widerspiegeln. Es geht dabei um Medien als Kommunikationsmittel und darüber hinausgehend zeigt sich in ihnen, wie sich Gesellschaft durch Digitalisierung und damit den ubiquitären Einsatz von Computern, »mobile devices« und Netzwerken wie das Internet verändert. Es geht also auch um die enge Verzahnung von Medien-, Kommunikations- und Informationstechnologien. Oder mit dem Soziologen Christian Fuchs gesprochen: »Medien sind [...] technisch-soziale Systeme. Sie umfassen eine technische Ebene von Artefakten, die eine soziale Ebene menschlichen Tuns ermöglicht und beschränkt.«¹ Es gilt also bei den anstehenden Überlegungen im Blick zu behalten, dass es sich bei Medien um Konglomerate zwischen Akteurinnen, Akteuren, technischer Ausstattung und digitalen Programmen und Algorithmen handelt. Dabei sollen im Folgenden Soziale Medien wie Facebook etc. im Vordergrund stehen.

Medien sind im Blick auf die Frage nach der Identität Orte, an denen Menschen ihre Identität zeigen oder wählen und somit »das eigene Selbstverständnis von seinem Selbst«² kundtun und ihre Identität formen, denn gleichzeitig geschieht dies gerade bei Sozialen Medien in »Interaktion mit der Sozietät«³ und

¹ Christian Fuchs, *Soziale Medien und kritische Theorie. Eine Einführung*, München 2019, 69.

² Peter Precht, Art. Identität, personale, in: Ders./Franz-Peter Burkhard (Hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*, Stuttgart/Weimar 1999, 250–251, 251.

³ Christina Drobe, *Menschen als Selbst und Fremdbestimmung. Eine theologische Reflexion philosophischer, literarischer und sozialwissenschaftlicher Zugänge zur Identitätsfrage*, Berlin/Boston, 2016, 10.

somit werden Aspekte der Vernetzung angesichts neuer, sozialer Medien zentral.

Andererseits geht es dabei nicht nur um die dargestellte oder selbstgewählte Identität, also das Selbstbild, das der Mensch von sich beispielsweise auf seinem Facebook-Profil entwirft und mit jedem Posting und Liken unterstreicht, sondern: Soziale Medien sind schon lange auch – sozusagen auf einer zweiten Ebene – zu Technologien geworden, die Daten sammeln und so Verbindungen und Profile herstellen. Diese zweite Ebene führt aufgrund der technischen Auswertung und Erhebung der Daten von unseren online-Aktivitäten dazu, dass so etwas wie eine fluide, nicht direkt beeinflussbare »digital identity«, d.h. digitale Identität, entsteht. Es ist dabei auch dem Philosophen Luciano Floridi zuzustimmen, der davon spricht, dass wir inzwischen in einer Infosphäre leben, in der sich durch das Internet, durch Web 2.0 und durch Social Media online-Sein nicht immer klar von offline-Sein trennen lässt.⁴

Identität im Zeitalter des Medienwandels ist also in einem erweiterten Sinne zu denken: Identität umfasst *Selbstentwürfe*, im Sinne – wie Floridi sagt: der »self conception«, der Selbstwahrnehmung und einer »personal identity«, einer persönlichen Identität – und *Fremdentwürfe*, im Sinne von außen zugeschriebenen »social selfs«, d.h. wie andere uns wahrnehmen,⁵ und bei dem jedoch verstärkt technisches Gerät und Daten und die daraus entwickelte »digital identity« zu berücksichtigen sind. Zwar soll hier aus analytischen Gründen Fremd- und Selbstentwurf getrennt werden, aber natürlich sind sie eigentlich in einem reziproken Verhältnis zu sehen. Mit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher⁶ kann eine theologische Verankerung eines Identitätsverständnisses eröffnet werden: Für Schleiermacher erfährt der Mensch sich als »schlechthin abhängig«. Dieser Ausdruck des Gegebenseins des menschlichen Lebens ist aber darüber hinausgehend mit einem Prozess der Individualisierung zu verbinden, der in Auseinandersetzung und in Bezug auf Andere und gesellschaftliche Zusammenhänge geschieht – oder wie Schleiermacher sagt: »Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles, was er nicht ist [...] denn nur durch Entgrenzung wird das Einzelne erkannt.«⁷ Bei der Frage, wie und wozu Identität sich, aus dieser Perspektive betrachtet, entwickeln soll, zeigt

⁴ Luciano Floridi, Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin 2015.

⁵ A. a. O., 87 ff.

⁶ Dies soll nun kurz aufgezeigt werden, ohne das Verhältnis von Identität und Bildung bei Schleiermacher weiter zu diskutieren – dazu Hermann Fischer, Schleiermachers Theorie der Bildung, in: Joachim Ochel (Hrsg.): Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Göttingen 2001, 129–150, 149 f.

⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe, hrsg. von Friedrich Schiele, erweitert v. Hermann Multer, Hamburg 1978, 37 f.

sich, dass diese nicht nur zweckorientiert und unter Nutzungspunkten zu verstehen ist, sondern gleichzeitig das Bewusstsein für die Bedeutung des Individuums und dessen Eigenheiten voraussetzt. Identität vollzieht sich auch in Selbstformung⁸ und weist aufgrund ihres Transzendenzbezugs darüber hinaus.⁹ Dazuhin spielen bei der Identitätsbildung der Kontext und die damit verbundene Verantwortung für gesellschaftliche und politische Strukturen eine wesentliche Rolle.¹⁰ Identität kann aus theologischer Perspektive, so auch im Zeitalter des Medienwandels, als aufgespannt zwischen dem Gegebenen des Lebens und der Suche nach sich selbst verstanden werden.

Wie lässt sich nun Scham in ihrem Verhältnis zur Identität angesichts von Social Media verorten – und wie ist dies ethisch einzuordnen? Dabei soll Scham, wie Klaas Huizing vorschlägt, zunächst grundsätzlich als »atmosphärisch affektiv-leiblich betroffen machendes Gefühl«¹¹ verstanden werden. Aus Huizings vielfältigen ethischen Überlegungen zur Scham will ich den Gedanken aufgreifen, dass Formen der Beschämung ethisch relevant werden können. Dies liegt für Huizing darin, dass »die abgründige Erfahrung einer Beschämung oder Schamsituation nötig ist, um eine ethische Person zu werden.«¹²

Im Folgenden sollen diese Gedanken weiterverfolgt und modifiziert werden, denn meine Kernaussage lautet: Durch das Web 2.0 und Social Media hat sich das Verhältnis von Identität und Scham verändert, so dass noch deutlicher wird, dass Scham zwar einerseits in einem medienethischen Diskurs immer noch von Relevanz ist – wie Klaas Huizing aufzeigt –, andererseits Medienethik gerade auch angesichts von Identitätsfragen aber über das Thema Scham hinausgehen sollte.

⁸ Zur Selbstformung auch: Roland Kipke, Die Bedeutung der Selbstformung für die Ethik, in: Ruth Conrad/Roland Kipke (Hrsg.): Selbstformung. Beiträge zur Aufklärung einer menschlichen Praxis, Münster 2015, 205–221.

⁹ Vgl. dazu auch: Gotlind Ulshöfer, Bildung als Selbstformung. Theologische Überlegungen angesichts des Selbstverständnisses der Evangelischen Akademien, in: Ruth Conrad/Roland Kipke (Hrsg.): Selbstformung. Beiträge zur Aufklärung einer menschlichen Praxis, Münster 2015, 205–221.

¹⁰ Eilert Herms, Schleiermachers Bildungsbegriff und seine Gegenwartsrelevanz, in: Joachim Ochel (Hrsg.): Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher. Eine Studie des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Göttingen 2001, 171.

¹¹ Klaas Huizing, Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016, 83.

¹² Ebd.

2. Fallbeispiel: #Yolocaust zwischen Schamlosigkeit und Beschämung

These I: In den Diskussionen über Schamlosigkeit und Beschämung spiegeln sich auch gesellschaftliche Aushandlungsprozesse über Moral und Identität wider.

Identität entwickelt sich angesichts der wandelnden Medienwelt auch über Selfies und Bildern, die auf Internetplattformen gepostet werden. Dabei werden diese mit Hashtags markiert.¹³ #Yolocaust ist einer davon: Der Künstler Shahak Shapira griff ihn im Jahr 2017 für sein Projekt: www.yolocaust.de auf. Dabei steht »Yolo-« für »you only live once« und »-caust« erinnert an den Holocaust – so kann die Pädagogin und Germanistin Lisa-Maria Richter deutlich machen, dass mit »dem Yolocaust-Bildphänomen ... das Erstellen von Fotografien im Stile der jugendlichen Selfiekultur... in Holocaust-Gedenkstätten und das anschließende Teilen dieser Bilder in den sozialen Netzwerken [bezeichnet wird, GU], wobei diese Bilder von anderen Gesellschaftsschichten als unangemessen empfunden werden.«¹⁴

Auch in Shapiras Kunstprojekt geht es um das unangemessene Verhalten von Jugendlichen am Berliner Holocaust-Denkmal.¹⁵ Shapira hatte sich über Selfies und Fotos geärgert, die Jugendliche dort aufgenommen und gepostet hatten und deren Bildsprache und teilweise auch Kommentierungen er jedoch dem Ort nicht angemessen fand. Daraufhin suchte Shapira auf Social Media Plattformen Bilder von Jugendlichen und Erwachsenen am Holocaust-Denkmal, und bearbeitete diese. Er fügte statt des Denkmals Bilder von Opfern des Holocaust ein. Im Sinne einer »Ent- bzw. Rekontextualisierung entstanden 12 emotionalisierende Bilder, die von Shapira auf www.yolocaust.de veröffentlicht wurden.«¹⁶ Shapira hatte mit dieser »öffentlichen Beschämungsaktion« Erfolg: Er wollte, dass die

¹³ Philipp A. Rauschnabel/Pavica Sheldon/Erna Herzfeld, What motivates users to hashtag on social media? In: *Psychology & Marketing* 36, 5 (2019), 473–488.

¹⁴ Lisa-Maria Richter, #Yolocaust? Über die virtuelle Inszenierung des Besuchs von Holocaust-Erinnerungsorten auf Instagram, in: *Zeitschrift für Medienpädagogik* 8 (2017), 118–154, 121.

¹⁵ Vgl. zur Wirkung des Holocaust-Denkmal auf Besuchende: Dion Forster/Thomas Wabel, Translation revisited: The Memorial of the Murdered Jews of Europe and the Transformation of Social Imaginaries, in: Werner Haubmann/Andrea Roth/Susanne Schwarz/Christa Tribula (Hrsg.): *EinFach Übersetzen. Theologie und Religionspädagogik in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit*, Stuttgart 2019, 203–218.

¹⁶ Ulla Autenrieth, Diskurse des (Un-)Zeigbaren und die Rolle von Alter und Geschlecht – am Beispiel von #Yolocaust, in: Clemens Schwender/Cornelia Brantner/Camilla Graubner/Joachim von Gottberg (Hrsg.): *Zeigen – andeuten – verstecken. Bilder zwischen Verantwortung und Provokation*, Köln 2019, 99–120, 99.

»UrheberInnen der Bilder ... sich entschuldigen und darum bitten, dass die Fotomontagen mit ihrem Bild von der #Yolocaust-Seite entfernt werden«¹⁷. Tatsächlich haben sich inzwischen diejenigen, deren Bilder Shapira auf die genannte Webseite genommen hatte, gemeldet. Die Webseite besteht noch, aber ohne die Bilder. Es gab in der öffentlichen Diskussion um das Projekt eher selten Kritik am Künstler, sondern die Beschämung galt den Jugendlichen bzw. den dort abgebildeten Personen. Wenn wir uns das Schreiben des jungen Mannes, der sein Selfie unpassend kommentiert hatte, an Shapira anschauen, zeigt sich, dass er sich des Ausmaßes der Wirkung seines Bildes nicht bewusst war – aber er scheint aus der öffentlichen Beschämung gelernt zu haben, wenn er über das öffentliche Posten dieses Selfies schreibt: »Aber wenn es öffentlich geteilt wird und es Fremde erreicht, die keine Ahnung haben wer ich bin, dann sehen sie jemanden, der etwas, was anderen Menschen wichtig ist, respektlos behandelt. Das war nicht meine Intention. Und es tut mir leid. Wirklich.«¹⁸

Ist dieses Kunstprojekt nur als eine Skandal-Aktion eines Satirikers bzw. Künstlers, der bekannt werden wollte, zu verstehen? Vielleicht ist es das auch, aber für unser Thema interessant ist, warum dieses »public shaming« funktioniert hat, und welche Funktion Scham hier in Bezug auf moralisches Verhalten eingenommen hat.

Betrachtet man die Reaktionen auf das Kunstprojekt, wobei das Projekt sprachlich sowohl auf Deutsch als auch Englisch erschienen ist, so hat das öffentliche Beschämen hierbei funktioniert, weil es – trotz allen Diskussionen um die Formen des Holocaust-Gedenkens – immer noch einen gesellschaftlichen Konsens über den würdevollen Umgang mit dem Holocaust-Gedenken, mit Toten allgemein und der Bedeutung des Erinnerns in Bezug auf die Judenverfolgung gibt. Im Diskurs über die Bilder und die Scham daran hat sich ein gesellschaftlicher Konsens bestätigt bzw. Gesellschaft sich über diesen Konsens selbst vergewissert, dass ein Erinnern an den Holocaust würdevoll geschehen sollte und dass Erinnern an die Nazi-Opfer und Judenverfolgung immer noch vonnöten ist. Es geht also um die, wie der britische Theologe Graham Ward sie nennt, »cultural imaginations«, d.h. »the subconscious within which we move and from which we try to make sense, even cope with all of our collective experience«.¹⁹ Diese kulturellen Vorstellungen prägen auch gesellschaftliche Moralvorstellungen bzw. sind davon geprägt, und sind eng verwandt mit dem, was Charles Taylor »social imaginaries« nennt. Diese stellen auch »deeper normative notions that underlie experiences«²⁰ dar. Diese cultural und »social imaginaries«

¹⁷ A. a. O., 117.

¹⁸ www.yolocaust.de, Zugriff 10.09.2019.

¹⁹ Zitiert nach Dion Forster, *Social Identity, Social Media and Society. A Call for Public Theological Engagement*, in: Gotlind Ulshöfer/Monika Wilhelm (Hrsg.): *Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter*, Stuttgart 2020, 85–106, 90.

²⁰ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham/London 2004, 26.

prägen auch soziale und kollektive Identitäten. #Yolocaust kann also weitergehend so interpretiert werden, dass mit Hilfe der kollektiven Scham über den Holocaust die Beschämung dieses Verhaltens der Jugendlichen stattfindet. Scham kann hier also in ihrer heuristischen Funktion gesehen werden, sie bzw. genauer die Beschämung kann als Instrumentarium verstanden werden, wie moralische Fragen gestellt werden können, bzw. durch sie wird die Person als moralisch verantwortliche Person angesprochen. Das heißt auch, sie macht Fehlverhalten deutlich und kann dann auch zur »moral formation«, zur moralischen Prägung bzw. Identitätsbildung, führen, wie sie die US-amerikanische Theologin Kate Ott »social media« insgesamt auch zuschreibt.²¹

Aber was ist in anderen Fällen, wenn beispielsweise »fake news« im Umlauf sind, die »public shaming« betreiben – wie kann dann Scham positiv heuristisch und in einem befreienden Sinne wirken, insbesondere, wenn auch davon auszugehen ist, dass Scham kulturell geprägt ist? Scham ist meines Erachtens hierbei als ethische Kategorie und auf ihre Verankerung in »cultural« und »social imaginaries« zu hinterfragen. Es ist darauf zu verweisen, dass es der Begründung bedarf, wann Beschämung befreiend und wann sie repressiv eingesetzt werden kann, gerade hinsichtlich sozialer und individueller Identitätsbildung. Zu dieser ethischen Reflexion bedarf es über den Schambegriff hinausgehend beispielsweise eines Verantwortungsverständnisses, um diesbezüglich zu Begründungen zu gelangen. Diese können dann in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse, in denen auch aus einer theologischen Perspektive die »imaginaries« hinterfragt werden, eingespeist werden, wobei grundlegend sein sollte, dass die Würde der Person auf jeden Fall zu achten ist. Dabei ist angesichts der Sozialen Medien auch auf die Relevanz der technischen Möglichkeiten hinzuweisen, die den Prozess der Beschämung im Netz prägen können, wenn dadurch die Beschämung vor einer weltweiten Öffentlichkeit stattfindet und im Netz bestehen bleibt.

Bevor ich im Abschlusskapitel noch näher auf die Frage des Erinnerens eingehen werde, soll zunächst ein Überblick über neuere mediengeschichtliche Entwicklungen gegeben und diese ins Verhältnis zu Identität und Scham gesetzt werden.

3. Verhältnisbestimmungen von Identität und Scham angesichts medialer Entwicklungen und ihre ethischen Dimensionen

These II: Das Verhältnis von Identität und Scham lässt sich ethisch verankern zwischen Freiheit, Privatheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Verletzlichkeit.

²¹ Kate Ott, *Christian Ethics for a Digital Society*, Lanham et al. 2019, Kapitel 2.

Das Fallbeispiel #Yolocaust sollte zeigen, dass die Frage nach dem Verhältnis von Scham und Identität zumindest in der hier vorgenommenen Untersuchung – die angewandte Ethik in einem phänomenologischen Sinne betreiben will – auch eine Frage nach der historisch-gesellschaftlichen Verortung ist und soziale sowie technische Dimensionen umfasst. Ethische Problembereiche, die schon in dem #Yolocaust-Beispiel aufscheinen, sind die Fragen nach der Freiheit – wie viel Freiheit zur Selbstinszenierung ist vor dem Holocaust-Mahnmal angemessen?, der Wahrheit – ist die Bildbearbeitung, die Shapira vornimmt angemessen?, der Gerechtigkeit – wer muss hier wem gegenüber gerecht sein?, der Privatheit – immerhin macht der junge Mann, der Auslöser für Shapiras Aktion war, bei #Yolocaust deutlich, dass er das Bild in seinem privaten Umfeld verfasst hat und dieses als seinen Code versteht, und der Verletzlichkeit – was macht dies mit den Selfie-Personen, wenn ihr Verhalten längerfristig erhalten bleibt, und was ist mit den Holocaustüberlebenden und ihren Angehörigen und deren Gedenken?

Im Folgenden soll ein kurzer Gang durch die jüngere Mediengeschichte unternommen werden, um den Medienwandel aufzuzeigen, seine Auswirkungen bei den Veränderungen von Identität und Scham aufzudecken und die damit verbundenen theoretischen Reflexionen in Relation zu den oben genannten ethischen Themen darzustellen. Dieses Unterfangen kann natürlich nur exemplarisch geschehen, daher soll jeweils einem chronologischen Abschnitt ein ethisches Thema zugeordnet werden.

3.1 Die Anfänge der Frage nach der Identität im Netz – oder der ludische Charakter von Identität und die Rede von der Freiheit als ethische Herausforderung

Zu Beginn der Verbreitung des Internets in den 1980er und 90er Jahren war die Diskussion um Identität im Netz stark geprägt von dem Ansatz von Sherry Turkle. Sie machte mit Hilfe von empirischen Untersuchungen und insbesondere in ihren Veröffentlichungen »The Second Self«²² von 1984 und »Life on the Screen«²³ aus dem Jahr 1995 darauf aufmerksam, dass Identität schon damals, also vor ca. 20–30 Jahren, geprägt ist von Computern und deren technischen Möglichkeiten. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist dabei die Erkenntnis, dass der Computer als Maschine Menschen »zum Nachdenken über den Status des eigenen Seins«²⁴ bringe. Nach diesem anfänglichen Enthusiasmus der neuen

²² Sherry Turkle, *The Second Self. Computers and the Human Spirit*. Twentieth Anniversary Edition, Cambridge MA/London 2005.

²³ Sherry Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York et al. 1995.

²⁴ Stephan Münte-Goussar, *Ich ist viele. Sherry Turkles Identitätstheorie*, in: Benjamin Jörissen/Jörg Zirfass (Hrsg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*, Wiesbaden 2010, Pos. 3084–3315 (e-book Kindle), Pos. 3117.

Computerkultur wird Turkle differenzierter und sieht die Möglichkeiten, die Computer bieten, vor allen Dingen als »Mechanismen der Simulation«. Ins Zentrum tritt der ludische Charakter des Internets – oder mit Turkles Worten: »Das Internet ist zu einem wichtigen Sozillabor für Experimente mit jenen Ich-Konstruktionen und -Rekonstruktionen geworden, die für das postmoderne Leben charakteristisch sind. In seiner virtuellen Realität stilisieren und erschaffen wir uns selber... Wir erleben die langsame Entstehung eines neuen, vielfältigen Persönlichkeitsbegriffs.«²⁵ Identität im Internet wird so frei wählbar und ausprobierbar und prägt bzw. beeinflusst auch die eigene Offline-Identität.²⁶

Was die Scham betrifft, so scheint Turkle davon auszugehen, dass Scham und schamhaftes Verhalten überwunden werden, denn sie stellt fest: »Durch ihre Teilnahme werden die Spieler nicht nur zu Textautoren, sondern zu Autoren ihrer selbst und konstruieren neue Identitäten durch die soziale Interaktion.«²⁷ Dabei verweist sie auf die damit zusammenhängenden Freiheitsmöglichkeiten. Das von Turkle vertretene Freiheitscredo, das sich beispielsweise auch in der von John Perry Barlow verfassten »Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace«²⁸ von 1996 findet, propagiert die ungebundene Freiheit in der virtuellen Welt, in der fast alles möglich zu sein scheint, jenseits vorgegebener Institutionen wie des Staates. Identitätsbildung im Netz, die Freiheit, die damit einher geht und das spielerische Element, das diese Identitätsbildung kennzeichnet, sieht Menschen zwar in Relation zu ihren Mitmenschen und Technik als Instrumentarium, um zur Freiheit zu gelangen, aber ökonomische Abhängigkeiten und Machtstrukturen bleiben in ihren Analysen relativ unbedeutend. Im Vergleich mit einem theologischen Freiheitsverständnis, das von verantworteter Freiheit ausgeht, stellt sich bei Turkle die Frage, ob es Grenzen der Freiheit hinsichtlich der Identitätsübernahme überhaupt gibt, und wenn ja, wie diese begründet werden können. Diese »Leerstelle« bei Turkle wird auch deutlich, wenn man eine weitere Bedeutung von Scham in den Blick nimmt: Scham kann als ein un-/bestimmtes Gefühl gedeutet werden, das auch in seiner Schutzfunktion, Persönliches nicht preisgeben zu müssen, relevant sein kann. In diesem Sinne kann Scham auch zur Freiheitsgestaltung beitragen, wenn zur Ausübung von Persönlichkeitsrechten und -freiräumen Grenzen gesetzt werden. Zur Abwägung, wann Freiheit durch Scham eingegrenzt werden kann bzw. soll, bedarf es aber weiterer ethischer Kriterien. 3.2 Die Nullerjahre: Der Vorrang des Identitätsmanagements – und die Frage nach der Öffentlichkeit und Privatheit

²⁵ Turkle, *Life on the Screen* (1998), 289 f., zitiert nach Münte-Goussar, *Schlüsselwerke*, Pos. 3160.

²⁶ Münte-Goussar, *Ich ist viele*, Pos. 3246.

²⁷ Sherry Turkle, *Ich bin Wir?*, in: Karin Bruns/Ramón Reichert (Hrsg.): *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*, Bielefeld 2007, 505–523, 511.

²⁸ John Perry Barlow, *Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace*, in: Karin Bruns/Ramón Reichert (Hrsg.): *Reader Neue Medien. Texte zur digitalen Kultur und Kommunikation*, Bielefeld 2007, 138–140.

Facebook, Twitter und weitere Kommunikationsplattformen, die zu Beginn der Nullerjahre des 21. Jahrhunderts Verbreitung fanden, führten im sozialwissenschaftlichen Diskurs über Identität zu einer Verschiebung des Fokus – und weisen darauf hin, dass diese Plattformen tatsächlich den ludischen Charakter der Identitätssuche und -bildung in den Hintergrund drängten bzw. vor allen Dingen in damit zusammenhängende Räume wie Computerspiele überführten. »Die sozialwissenschaftliche Diskussion, die auf Subjektkonstituierungsprozesse innerhalb der online-Kommunikation fokussiert, spricht denn auch wenig von einer Kultur der befreiten multiplen Identitäten, sondern eher von der Ausweitung einer Bewerbungs- und Bekenntniskultur als einer neuen Form der Selbstthematizierung [...] ›Brand Yourself!‹ ist das Kredo – nicht nur dieser, aber nicht zuletzt dieser – neuen Internetkultur. Das allseits geforderte unternehmerische Selbst ... ist auch ihr Leitbild.«²⁹

Identität und Scham treffen sich bei diesen Entwicklungen hin zum Identitätsmanagement darin, dass Scham nicht überwunden wird, sondern als Regulator des Verhaltens funktioniert. Erinnern wir uns an den jungen Mann aus dem Fallbeispiel #Yolocaust. Er begründet sein Verhalten nicht, sondern weist nur darauf hin, dass das Bild und der Text eigentlich seinen Freunden und Freundinnen galten und damit einer »privaten Öffentlichkeit« zuzuordnen sind, womit es auch seinem Identitätsmanagement diene. Die Reaktionen, die das Bild in einer weiteren Öffentlichkeit auslöste, sind dem jungen Mann peinlich. Aber dabei ist anzumerken, dass seine Bildunterschrift »jumping on dead Jews@Holocaust Memorial«³⁰ in jedem Fall, ob öffentlich oder privat, geschmacklos, despektierlich und nicht mit der Würde des Menschen vereinbar ist.

Grundsätzlich führen Kommunikationsplattformen wie Facebook etc. dazu, dass Identität aufgespannt ist zwischen Identitätsmanagement, Beziehungs- und Informationsmanagement,³¹ die dazuhin mit verschiedenen Graden von Öffentlichkeit und Privatheit verbunden sind.

Die Medienwissenschaftlerin Danah Boyd weist auf die Problematik von Social Media bezüglich der Verschiebung von Aussagen und Bildern in verschiedenen Kontexten und damit auch von Privatheit und Öffentlichkeit hin: In zahlreichen Interviews mit Jugendlichen in den USA stellt Boyd in den 1990er und den Nullerjahren des 21. Jahrhunderts fest, dass deren Auswahl an Identitäten, die sich durch verschiedene Social Media ergeben, nicht zu Identitätsstörungen führt, sondern Ausdruck dafür sind, dass verschiedene Identitäten zu unterschiedlichen Kontexten gehören. Zum Problem werde dies, wenn nicht bedacht wird, dass bei den Sozialen Medien zumeist ein »invisible audience« vorhanden ist und es »collapsed contexts« geben kann. Für Boyd ist daher für den Umgang

²⁹ Münte-Goussar, Ich ist viele (s. Anm. 24), Pos. 3258.

³⁰ Siehe <https://yolocaust.de> (Stand 21.7.2021).

³¹ Vgl. Jan Schmidt, Das neue Netz. Merkmale, Praktiken und Folgen des Web 2.0, Konstanz 2009, 71 ff.

mit Social Media zu beachten, dass Kontext, Publikum und Identität miteinander in Beziehung stehen.³² Zur Scham kann führen, dass etwas aus dem jeweiligen Kontext herausgelöst wird und in dem neuen Setting eine größere bzw. andere Öffentlichkeit erhält. Oder anders gefasst: Scham kann dabei helfen zu regulieren, was öffentlich werden sollte und was nicht.

3.2 Shitstorm als Identitätskritik und die Frage nach der Gerechtigkeit in den Zehnerjahren

#Yolocaust und damit die Kunstaktion von Shapira erhielt unter anderem auch so viel Öffentlichkeit, weil der Künstler geschickt die Mechanismen einer digitalisierten Öffentlichkeit und Medienwelt zu nutzen gewusst hat. Durch den #Hashtag und durch die Skandalisierung der Bilder mit Hilfe der Montage nutzte er die »große Gereiztheit«³³ der Gesellschaft durch Social Media. Er hat dabei so etwas wie einen Shitstorm ausgelöst. Beim Shitstorm handelt es sich um ein Phänomen, das definiert werden kann als »Sturm der Entrüstung in einem Kommunikationsmedium des Internets, der zum Teil mit beleidigenden Äußerungen einher geht.«³⁴ Eine Variante des Shitstorms ist, dass dabei im Zentrum die Empörung über eine Norm steht, die verletzt wurde.³⁵ Andere Formen greifen die Identität der Person in massiver Weise an – und rufen zu deren Ächtung oder Mord auf.

Shitstorms gehen einher mit der Kritik an der Zielperson bzw. an ihrer Identität bzw. ihrem Verhalten. Es geht dabei darum, das Moment der Beschämung öffentlich zu machen, um so Verhaltens- und Identitätsänderungen zu bewirken. Die Beschämung in Form von Shitstorms kann gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein. Dass der Shitstorm die Frage nach der Identität einer Person oder Institution in ihrem Selbstverständnis trifft, liegt zumeist an der Massivität der Vorwürfe bzw. der damit verbundenen Drohungen.³⁶

Gerade weil Scham, Beschämung und Identität hierbei eng miteinander verknüpft sind, lässt sich erstens die Frage stellen, ob hier Gerechtigkeit gegenüber den handelnden Akteuren und Akteurinnen geschieht: Shitstorms können dazu dienen, Gerechtigkeit einzufordern, aber oft geschieht dies nicht bzw. das Gegenteil. Es muss dann in der jeweiligen Situation analysiert werden, wie die

³² Danah Doyd, *It's complicated. The social lives of networked teens*, New Haven/London 2014, 30.

³³ Bernhard Pörksen, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, München 2018.

³⁴ „Shitstorm“ bei Duden online, <https://www.duden.de/node/165714/revision/165750> (Stand 21.7.2021).

³⁵ Lorenz Steinke, *Bedienungsanleitung für den Shitstorm: Wie gute Kommunikation die Wut der Masse bricht*, Wiesbaden 2014, 16.

³⁶ Jon Ronson, *So You've Been Publicly Shamed*, London 2015, 296–298.

Akteure und Akteurinnen agieren und welche Formen von Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeiten hierbei eine Rolle spielen.

Zweitens ist auch zu berücksichtigen, welche Rolle die technische Organisation und Ausgestaltung der Programmierung der jeweiligen Plattform spielen: Nimmt man Facebook als Beispiel, zeigt sich in der Anlage eine »assemblage« von Akteurinnen und Akteuren, die sich aus Menschen und Algorithmen zusammensetzen. Gleichzeitig ist das Anreizsystem, mit dem die Algorithmen arbeiten, entsprechend programmiert: je öfter eine Nachricht geteilt und geliked und je länger sie angeschaut wird, desto eher wird ihr Relevanz zugeordnet. Für einen medienethischen Zusammenhang ist dies von besonderem Interesse, denn im Nachrichtenbereich bedeutet es, dass sich die Macht der klassischen Gatekeeper, wie der Journalistinnen und Journalisten und der Redaktionen, die aus inhaltlichen Gründen die Relevanz einer Nachricht feststellen, die dann in der Zeitung oder im Radio oder Fernsehen erscheint, relativiert. Bei Facebook ergibt sich daher die Relevanz einer Nachricht allerhöchstens in einem indirekten Sinne aus deren inhaltlichem Nachrichtenwert, sondern viel eher daraus, dass Algorithmen entsprechend auf die Clicks und Likes reagieren. Online-Plattformen wie Facebook sind daher auch viel mehr als einfach nur Vermittler oder Kommunikationsmittel, denn: »Sie kontrollieren inzwischen, welches Publikum was zu sehen bekommt und wer für die erzielte Aufmerksamkeit bezahlt wird, und sogar, welche Formen und Formate des Journalismus florieren.«³⁷ Dabei zeigt sich, dass die Plattformen nicht »neutral« sind, sondern zur Emotionalisierung und Skandalisierung aufgrund ihrer Programmierung beitragen und somit, kurz gesagt, Einfluss auf die Identitätsbildung nehmen können. Scham in Form von Beschämung ist dabei Mittel zum Zweck, um Aufmerksamkeit zu generieren. Gleichzeitig können die technischen Voraussetzungen dazu führen, dass Schamlosigkeit zunimmt und somit schamloses Verhalten in der Öffentlichkeit legitimiert ist, wodurch sich wiederum die »cultural imaginaries« verändern können.

3.3 Veränderung der Identität durch die »deepfake« und die Frage nach der Wahrheit – technische Möglichkeiten seit 2014

Bei Bildern im Netz kann heute davon ausgegangen werden, dass diese in verschiedenen Formen bearbeitet sind bzw. sein können. Eine neue Dimension der Bearbeitung, die seit 2014 dank Künstlicher Intelligenz technisch möglich ist und seit 2017 mit Hilfe von entsprechenden Apps immer weitere Verbreitung findet, sind »deepfakes«. Das Wort setzt sich zusammen aus »deep learning AI« und »faked imagery« und bezieht sich auf Videoclips, in denen die Aufnahmen so manipuliert sind, dass nicht offensichtlich ist, ob die abgebildete Person das, was sie sagt und tut, tatsächlich gemacht hat, also ob dies Repräsentationen des

³⁷ Stephan Russ-Mohl, Die informierte Gesellschaft und ihre Feinde. Warum die Digitalisierung unsere Demokratie gefährdet, Bonn 2018, 95.

Wirklichen sind, oder ob es sich hier um Computeranimation handelt: Beispielsweise gibt es ein »deepfake« mit dem ehemaligen US-Präsidenten Barack Obama, das aus didaktischen Gründen erstellt wurde und das demonstriert, wie täuschend echt »deepfake« erscheint.³⁸

Verbreitet sind »deepfake« bei dem, was sich »revenge porn«, also Rache-Pornos, nennt – das heißt zum Beispiel, das Gesicht der Ex-Partnerin, die ihren Mann bzw. Partner verlassen hat, wird von ihm, aus Rache, in einen Pornofilm montiert und dieser wird dann öffentlich verbreitet, um so die Expartnerin bloßzustellen.³⁹ Wieder steht hier das Scham-Motiv im Mittelpunkt. Was bedeutet aber »deepfake« auch jenseits des »revenge porn« für das Verhältnis von Identität und Scham? Es scheint sich hierbei um eine weitere Dimension zu handeln, denn wie schon der Obama-Clip deutlich macht: Es ist das täuschend Echte, das »deepfake« bei Missbrauch so gefährlich werden lässt. ‚Echt‘ werden die Bilder auch dadurch, dass im Film die körperliche Dimension der Simulation relevant ist. Wahrheit im Sinne von Kongruenz mit der Wirklichkeit scheint hier nicht mehr auf den ersten Blick und ohne weitere technische Hilfsmittel verifizierbar. Die Bilder erscheinen echter, obgleich es für die betroffene Person nur »als-ob-Darstellungen« sind. Es scheint, als ob Scham und Identität hierbei gleichzeitig auseinanderrücken *und* noch enger zusammengerückt werden, je nachdem, wie überzeugend »deepfake« wirklich ist und was damit gemacht wird. Die leiblichen Aspekte der Identität durch den Film und die gezeigten Sprechakte können realitätsnäher wirken – oder sie sind so absurd und mit der Person nicht kongruent, dass hier Scham unangebracht wäre. Für eine ethische Abwägung, wann »deepfake« sinnvoll eingesetzt werden kann – wie beispielsweise beim Synchronisieren von Filmen – oder wann es zu verwerfen ist, scheint daher das Kriterium der Scham nicht in jedem Fall zu greifen. Bietet es bei »revenge porn« eine Möglichkeit, heuristisch die Situation zu analysieren, so wird bei »deepfakes« von Politikerinnen und Politiker eher die Frage nach den Verantwortungszusammenhängen relevant.

3.4 »Digital identity« und die Verletzlichkeit der menschlichen Identität in der Gegenwart

Trat durch die Überlegungen zum Shitstorm und zum »deepfake« die Zuschreibungsdimension von Identität, also die Fremdentwürfe, in den Blick, so wird

³⁸ BuzzFeed Videos, „You Won’t Believe What Obama Says in This Video“, <https://www.youtube.com/watch?v=cQ54GDm1eL0> (Stand: 22.7.2021).

³⁹ Nicola Henry, AI can now create fake porn, making revenge porn even more complicated, in: The Conversation, March 1, 2018, <https://theconversation.com/ai-can-now-create-fake-porn-making-revenge-porn-even-more-complicated-92267> (Stand: 22.7.2021). Und: Travis L. Wagner/Ashley Blewer, The Word Real Is No Longer Real: Deepfakes, Gender, and the Challenges of AI-Altered Video, in: Open Information Science 3 (2019), 32–46, <https://doi.org/10.1515/opis-2019-0003> (Stand: 22.7.2021).

diese »Fremdwahrnehmung« bei der »digital identity« noch potenziert. Mit »digital identity« wird nicht das Erscheinungsbild von Personen online und in Social Media bezeichnet, sondern die Interpretation unserer Identität – bzw. präziser: unserer Aktivitäten im Netz – durch Algorithmen. Im Kern sind Algorithmen zwar nur Anweisungen, wie beispielsweise ein Rechenweg gestaltet werden kann, aber da sie Daten von Personen zu Zwecken in Kategorien einteilen und damit »digital identities« entwerfen, gestalten sie auch Handlungsräume und Entscheidungsstrukturen. Dabei entfalten Algorithmen Wirkmächtigkeit. Bei der »digital identity«, die durch Algorithmen erstellt wird, sind es nicht mehr unsere menschlichen Selbstentwürfe, die darüber bestimmen, wer jemand ist und was für Handlungsoptionen offenstehen, sondern »who we are is what our data is made to say about us.«⁴⁰ Es sind die Daten bzw. deren Zusammenstellung, welche die digitale Identität ausmachen. Die Kontrollmöglichkeiten über das eigene Leben und damit auch die Auswahl an Identitäten bzw. Identitätscharakteristika werden eingeschränkt. Kontrolle und damit instrumentäre Macht, wie Shoshanna Zuboff es nennt, haben diejenigen, welche die digitalen Identitäten erstellt haben und damit im »Besitz der Verhaltensmodifikationsmittel«⁴¹ sind.

Nun könnte man einwenden, dass dies alles nicht so relevant ist, weil wir oft gar nicht realisieren, wie unsere digitalen Identitäten aussehen bzw. positiv gewendet es ja auch Ausdruck von Freiheit sein kann, viele Identitäten zugesprochen zu bekommen, jenseits der Scham. Außerdem können digitale Identitäten tatsächlich auch helfen, komplexe Wirklichkeiten wahrzunehmen und zu ordnen, was ohne Computerhilfe nicht möglich wäre. Das Neue und Problematische an »digital identities« ist, dass für uns selbst unsere digitalen Identitäten unbekannt sind, genauso wie die Kategorien, die uns online konstituieren. Wir wissen beispielsweise nicht, wie Google zu unseren Daten unser Gender zuordnet – und wie Google wiederum selbst die Kriterien dafür ändert. Gleichzeitig ist zu berücksichtigen, dass sich die Kategorien auch zeitlich verändern können, weil aus erfassten Daten Vorhersagen des Kommenden entstehen können.

Scham scheint in diesem Kontext für die Konstituierung von Identität bzw. in Relation zur Identität nicht mehr relevant zu sein. Dadurch verliert Scham auch ihre heuristische und regulative Funktion. Es kann zwar auch zur Beschämung kommen, wenn durch die »digital identity« etwas an die Öffentlichkeit gelangt, was privat oder geheim bleiben sollte, oder wenn »digital identity« und Selbstverständnis nicht übereinstimmen, aber es kann trotzdem gesagt werden, dass Algorithmen nicht mit Scham bzw. Beschämung als Teil der »digital identity« arbeiten bzw. diese berücksichtigen. Der Mensch wird mit einer ihm unbekanntem Identitätscharakteristik festgelegt, ohne dass er oder sie direkt darauf

⁴⁰ John Cheney-Lippold, *We are Data. Algorithms and the Making of our Digital Selves*, New York 2017, Pos. 85 (e-book Kindle).

⁴¹ Shoshanna Zuboff, *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt/New York 2018, 440.

einwirken kann bzw. es erfährt. Es zeigt sich in der »digital identity« noch stärker die Verletzlichkeit des Menschen, weil jegliche Identitätszuordnung möglich wird, unabhängig davon, ob sie mit der realen Identität, dem Selbstbild und dem von anderen Menschen zugeschriebenen Fremdbild übereinstimmt.

4. Was Verhältnisbestimmungen von Identität und Scham für die Ausrichtung von Medienethik bedeuten, oder: Medienethik und die Relevanz von Scham und Verantwortung

These III: Medienethik ist auch in Relation zu den technischen Artefakten zu entwerfen. Die technischen Entwicklungen beeinflussen das Verhältnis von Identität und Scham. Scham kann dabei eine heuristische und regulatorische Funktion einnehmen, die aber je nach Kontext durch eine Verantwortungsperspektive zu ergänzen ist.

Der Ertrag der Überlegungen soll im Folgenden an drei Aspekten aufgezeigt werden:

Erstens geht es um eine Erweiterung des Medienbegriffs und damit um die Perspektive, dass Medienethik auch technische Dimensionen der Medien in den Blick nehmen kann: Was bedeutet es für das Medienverständnis, wenn Soziale Medien auch als technische Systeme verstanden werden sollen? Mit Hilfe eines Blicks auf Elisabeth Gräß-Schmidts Technikverständnis zeigt sich, dass Technik nicht nur im Sinne von Naturbeherrschung zu verstehen ist, sondern auch hinsichtlich des Weltzugangs und Selbstbezugs des Menschen diesen prägt und Fragen nach dem Umgang mit seiner Weltoffenheit und nach Orientierungswissen umfasst⁴² und damit auch auf einer dem Symbolischen zugewandten Ebene wirkt.

Tritt Technik in den Blick, geht es also zum einen um die zweckrationale Dimension von Technik und ihre Funktionalität, zum anderen auch darum, was Technik an Seins-Dimensionen ausdrückt und beeinflusst. Dem kann beispielsweise das Phänomen zugeordnet werden, dass Soziale Medien und ihre Technik es Menschen ermöglichen, ihre Identität frei wählen zu können. Dabei ist angesichts der technischen Entwicklungen – wie bei der »digital identity« aufgezeigt – jedoch noch darüber hinauszugehen, denn mit Hilfe von Computern wird

⁴² Elisabeth Gräß-Schmidt, Der Homo Faber als Homo Religiosus. Zur anthropologischen Dimension der Technik, in: Katarina Neumeister/Peggy Renger-Berka/Christian Schwarke (Hrsg.): Technik und Transzendenz. Zum Verhältnis von Technik, Religion und Gesellschaft, Stuttgart 2012, 39–55, 43.

Wirklichkeit auf einer grundlegenden Ebene gestaltet. Bezieht man diese Doppeldeutigkeit jedes menschlichen Werks auch auf Medien in ihrer technischen Dimension und mit ihrem wirklichkeitsgestaltenden und damit wirkmächtigen Charakter, so gilt es Medien als sozio-technische Systeme in Relation zu Symboldimensionen und deren Transzendenzbezug zu bringen. Wie wir gesehen haben, finden sich in der Wirkmächtigkeit von Algorithmen, die »digital identities« erstellen oder Shitstorms bewirken helfen, auch schon in deren technischen Grundierungen »cultural imaginaries«. Jenseits der an Zweckrationalität ausgerichteten Technik können Medien schon in ihrer technischen Dimension also Vermittler und auch Kreatureure von »cultural imaginaries« sein. »Digital identities« sind daher nicht als neutral erstellte Identitäten zu verstehen, sondern sind getränkt von »cultural imaginaries« – wenn beispielsweise bei einer Google-Recherche zum Stichwort »Black girls«, wie Safiya Umoja Noble recherchierte, als erstes pornographische Seiten erschienen sind, so zeigt sich darin Rassismus und Sexismus.⁴³

Medienethik bedarf also eines multiperspektivischen Medienbegriffs, der gleichzeitig inhaltliche und technische, sachliche und symbolische Ebenen im Blick behält.

Für das Verhältnis von Scham und Identität bedeutet dies, so die zweite Erkenntnis, dass diese von ihrem Setting und Kontext beeinflusst werden und in einem reziproken Verhältnis stehen. Wie wir am Beispiel #Yolocaust und bei dem Gang durch die neueste Mediengeschichte gesehen haben, kann Scham unter ethischen Gesichtspunkten eine heuristische oder/und regulatorische Funktion einnehmen. Für das Verhältnis von Scham und Identität bewirkt die heuristische Funktion von Scham, dass in Form von Beschämung die moralische Dimension von Identität in den Blick gerückt wird. In der Beschämung wird das Individuum als moralische Person angesprochen. Die regulatorische Funktion von Scham bewirkt, dass moralische Überzeugungen bzw. »cultural imaginaries« hinsichtlich der Identitätssuche gestärkt werden. Wie beim Shitstorm zu sehen war, können aber andererseits Scham und die Beschämungs-Mechanismen auch missbraucht werden. Gleichzeitig kann bei einem eng interpretierten Schamverständnis dieses restriktiv wirken. Daher ist gerade auf einer grundsätzlicheren Ebene anzusetzen, auch wenn nach der Sinn-Dimension gefragt wird, die Social Media sowohl inhaltlich als auch durch die technische Ausstattung transportieren. Dabei treten die Inhalte und Zusammensetzungen von »cultural und social imaginaries« in den Blick. Es stellt sich die Frage, welche moralische Vorstellungen »cultural and social imaginaries« eigentlich implizieren – und auf Scham bezogen, wie Schamvorstellungen zustande kommen, wie sich die »imaginaries« entwickelt haben bzw. auch welchen Einfluss die Veränderungen des Identitätsselbstverständnisses durch Social Media wiederum auf die

⁴³ Safiya Umoja Noble, *Algorithms of Oppression. How Search Engines Reinforce Racism*, New York 2018, Pos. 64 ff.

Ausbildung von »cultural imaginaries« haben. Um diese Analysen vorzunehmen, bedarf es m.E. eines qualifizierten Verantwortungsbegriffs.⁴⁴

Drittens: Social Media als Setting der hier vorgenommenen Überlegungen verweisen auch auf einen veränderten zeitlichen Rahmen für das Verhältnis von Scham und Identität. Jenseits der Social Media tendiert Scham und Beschämung eher dazu, ein punktuelles Ereignis zu sein. Dabei mag die Beschämung in Erinnerung bleiben, aber diese kann verblassen bzw. auch vergessen werden, weil die Quellen und Zeugnisse nicht immer öffentlich archiviert werden. Diese Situation hat sich durch Social Media und das Internet verändert.⁴⁵ Angesichts des Nicht-Vergessens bei Social Media, wie wir sie bei #Yolocaust gesehen haben, ergibt sich, dass Beschämungen virtuell erhalten bleiben und so als Teil der Identität weiter bestehen können.

Stellt man in diesem Zusammenhang die Frage nach der Verantwortung bezüglich des Rememberns, so eröffnet sich ein weiteres Analysefeld als nur bei der Frage nach der Scham. Aus theologischer Perspektive ergibt sich, dass Identität und Remembern geprägt sind durch die Verankerung des Lebens in eschatologischen Bezügen, die darauf verweisen, dass sich, wie Schleiermacher deutlich macht, Identität entwickelt und verändert – und dies in der Dimension einer christologischen Ausrichtung geschieht, in der durch Tod und Auferstehung Christi die Identität des Menschen durch die Liebe Gottes geprägt ist. Remembern wird dadurch relativiert, auch wenn es eine weiter zu gestaltende Aufgabe bleibt.⁴⁶

Wenn wir diese Überlegungen über das Remembern zum Abschluss auf #Yolocaust beziehen, taucht die Frage nach dem Remembern in einer doppelten Form auf: wie soll an Geschehen wie den Holocaust im digitalen Zeitalter erinnert werden? Und: wie lassen sich Daten so bewahren, dass die Bilder des #Yolocaust-Projekts erinnert werden können, ohne dass es zur kontinuierlichen Beschämung dieser Personen kommen kann?

Dazu zwei Ansätze von Ideen, die noch weiter auszubauen wären: Zum einen kann wieder die technische Ebene in den Blick treten, die so gestaltet sein sollte, dass sie mit ethisch zu begründenden, gesellschaftlich vermittelten »cultural imaginaries« wieder übereinstimmt: Dies gilt es dann auch gesetzlich zu regeln – und findet sich in Ansätzen beispielsweise schon in der EU-Datenschutzgrundverordnung im Recht auf Vergessen. Zum anderen geht es auch da-

⁴⁴ Vgl. dazu: Gotlind Ulshöfer, Soziale Verantwortung aus protestantischer Perspektive. Kriterien für eine Ethik der Handlungsräume angesichts der Corporate Social Responsibility-Debatte, Stuttgart 2015.

⁴⁵ Kate Eichhorn, The End of Forgetting. Growing up with social media, Cambridge MA. 2019, 143.

⁴⁶ Miroslav Volf, Remembering Wrongs Rightly: On Memories of Victims and Perpetrators, in: Jürgen Moltmann (Hrsg.): Das Geheimnis der Vergangenheit. Remembern – Vergessen – Entschuldigen – Vergeben – Loslassen – Anfangen, Neukirchen-Vluyn 2012, 29–47.

rum, den Umgang mit Sozialen Medien und der damit verbundenen algorithmisierten Wirklichkeit im Sinne einer »community of love« neu gestalten zu lernen und beispielsweise im Blick zu behalten, dass Bilder im Netz nicht immer Wahrheit vermitteln müssen, sondern bearbeitet sein können. Hierbei auseinander zu halten bzw. einzuordnen, was schamlos ist, wann Schamlosigkeit angebracht ist und wie Scham funktioniert, ist ein gesellschaftlicher und individueller lebenslanger Lernprozess. Es bedarf gleichzeitig veränderter Institutionen, einer Ausrichtung der Medien und des Internets nicht nur an ökonomischen Kriterien, sondern auch weiterer ethischer Kategorien und deren öffentlicher Vermittlung, wie sie in religiös imprägnierten »cultural imaginaries« des Christentums mit der Vorstellung von Verantwortung beispielsweise zu finden sind bzw. auch entwickelt werden können.⁴⁷

⁴⁷ Die Überlegungen dieses Vortrags bzw. Aufsatzes entstanden im Rahmen des DFG-Heisenberg-Projekts »Ethik der Macht im digitalen Zeitalter« (UL 191/5–1).

Autorenverzeichnis

- EVERS, Dirk, Dr. theol., geb. 1962; seit 2010 ordentlicher Professor für Systematische Theologie/Dogmatik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- GRUND-WITTENBERG, Alexandra, Dr. theol., geb. 1971; seit 2010 ordentliche Professorin für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg
- HUIZING, Klaas, Dr. phil. Dr. theol., geb. 1958; seit 1995 Lehrstuhl für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Würzburg.
- LEHMKÜHLER, Karsten, Dr. theol., geb. 1963; seit 2004 Ordinarius für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Strasbourg.
- LINK-WIECZOREK, Ulrike, Dr. theol., geb. 1955; seit 1997 Lehrstuhl für Systematische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Oldenburg.
- LOHMANN, Friedrich, Dr. theol., geb. 1964; seit 2011 Professor für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Angewandte Ethik an der Fakultät für Staats- und Sozialwissenschaften der Universität der Bundeswehr München.
- MUNZ, Regine, Dr. theol, geb. 1961; seit 2001 Seelsorgerin der reformierten Kirche Baselland an der Psychiatrischen Klinik in Liestal (BL) und seit 2007 Privatdozentin an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.
- NONNENMACHER, Burkhard, Dr. phil., geb. 1976; seit 2020 apl. Prof. für Systematische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Universität Tübingen.
- PFLEIDERER, Georg, Dr. theol., geb. 1960; seit 1999 Ordinarius (full professor) für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel.
- POLKE, Christian, Dr. theol., geb. 1980; seit 2016 ordentlicher Professor für Ethik im Rahmen der Systematischen Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen.
- ROTH, Michael, Dr. theol., geb. 1968; seit 2015 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- WEIDNER, Daniel, Dr. phil.; geb. 1969, seit 2020 Professor für Komparatistik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.
- LUSHÖFER, Gotlind, Dr. theol., Dipl.-Volkswirtin, geb. 1967; seit 2021 Professorin für Diakoniewissenschaft, diakonische Praxis und Ethik an der Ev. Hochschule Ludwigsburg sowie stellvertretende Leiterin des Ev. Frauenbegegnungszentrums Frankfurt; seit 2020 außerplanmäßige Professorin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.



Ingolf U. Dalferth

Sünde

Die Entdeckung der Menschlichkeit

432Seiten | Paperback | 14 x 21 cm

ISBN 978-3-374-06351-2

EUR 32,00 [D]

Der Topos der Sünde gehört nicht nur zum Kernbestand theologischer Themen, er bietet auch einen theologischen Schlüssel zum Verständnis für die Herkunftsgeschichte der kulturellen Situation unserer Gegenwart. Der international bekannte Theologe und Religionsphilosoph Ingolf U. Dalferth zeigt das am Leitfaden der Frage nach der Menschlichkeit des Menschen an exemplarischen Punkten und widerspricht damit der weitverbreiteten »Sündenvergessenheit« deutscher evangelischer Theologie.

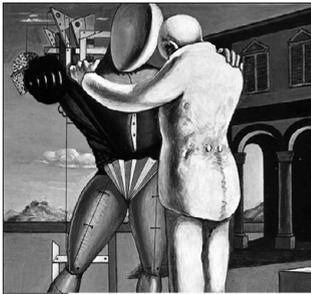
Dalferths Problemgeschichte der Sünde kritisiert den Zweig der Aufklärungstradition, der meint, die vom Sündentopos bestimmte Interpretation der *conditio humana* hinter sich lassen zu können, und plädiert für eine realistische Sicht auf den Menschen. Wer an den »sündlosen« Menschen glaubt und meint, auf der Erde das Himmelreich schaffen zu können, baut an der Hölle.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de



Sünde, Schuld und Vergebung
aus Sicht evangelischer
Anthropologie

EKD
Evangelische Kirche
in Deutschland

Hrsg. von der Evangelischen Kirche in
Deutschland (EKD)

**Sünde, Schuld und Vergebung aus
Sicht evangelischer Anthropologie**

*Ein Grundlagentext der
Evangelischen Kirche in Deutschland*

136 Seiten | Paperback | 12 x 19 cm
ISBN 978-3-374-06743-5
EUR 8,00 [D]

Was ist Sünde? Was ist Schuld? Was ist Vergebung? Mit diesen Fragen beschäftigt sich dieser EKD-Grundlagentext aus der Perspektive einer evangelischen Lehre vom Menschen (Anthropologie). Ihre Beantwortung berührt die Kernbotschaft der Reformation: die Rechtfertigung des Sünders.

Aus christlicher Sicht kann von Sünde und Schuld nicht geredet werden, ohne sie im Licht der Vergebung Gottes wahrzunehmen. Hinter der Sünde verbirgt sich die Not der Gottesferne, die oft genug zu konkreter Schuld führt. Kein Lebensbereich ist von Erfahrungen mit Schuld und Sünde frei. Vergebung macht Sünde nicht ungeschehen, aber sie ermöglicht Neuanfänge. Ein Leben im Glauben an die befreiende Kraft des Evangeliums motiviert dazu, Vergebung an andere weiterzugeben.

Mit diesem Text ergänzt der Rat der EKD seinen Text zur Kreuzestheologie »Für uns gestorben« aus dem Jahr 2015.



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig www.eva-leipzig.de

Tel +49 (0) 341/ 7 11 41 -44

shop@eva-leipzig.de