

Julia Enxing (Hg.)

Schuld

*Theologische Erkundungen eines
unbequemen Phänomens*

unter Mitarbeit von Vanessa Görtz-Meiners und
Jan-Hendrik Herbst

Matthias Grünewald Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Exzellenzclusters »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2015 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Exzellenzcluster »Religion und Politik« an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Zentrum für Wissenschaftskommunikation,

Fotografin: Brigitte Heeke

Druck: CPI – buchbuecher.de, Birkach

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3038-5

Inhalt

9 Vorwort

JULIA ENXING / JAN-HENDRIK HERBST

12 Einleitung

Systematische Reflexionen – Theoretische Zugänge

JÜRGEN WERBICK

23 Schuld und Scheitern

MAGDALENE L. FRETTLÖH

40 Vergeben und vergessen

*Eine theologisch und philosophisch bedachte Zwillingswendung zum
Umgang mit Schuld eschatologisch perspektiviert*

EVA HARASTA

58 Im Anfang war das Nichts

Zum ontologischen Status der Ursünde

JULIA KNOP

76 Schuld und Vergebung

*Überlegungen zum anthropologischen und hermeneutischen Potenzial
des Sündenbegriffs*

JOHANNA RAHNER

98 Kirche und Schuld

Skizze einer dogmatischen Verhältnisbestimmung aus katholischer Sicht

STEPHAN JÜTTE

122 Die ureigenste Schuld der Kirche

In welchem Verhältnis steht die Kirche zur Schuld?

- KLAUS VIERTBAUER
136 **Schuld als Disposition?**
Zum veränderten Charakter des Kirche-Welt-Verhältnisses
- BERNHARD KNORN SJ
148 **Schuld und der kirchliche Dienst der Versöhnung**
- Konkrete Anwendungsfelder – Praktische Bezüge*
- EVA KAUFNER-MARX
163 **»Das war ich nicht!«?**
Verantwortung als Zumutung der Freiheit
- JAN LOFFELD
173 **Menschliche Schuldverstrickung**
Ein plausibler Ansatzpunkt gegenwärtiger Rede von Erlösung?
- ULRIKE LINK-WIECZOREK
186 **Im Fadenkreuz von Schuld und Scham**
Vor-Überlegungen zur Wiedergewinnung eines christlichen Sündenverständnisses
- JULIA ENXING
211 **Schuld zur Sprache bringen**
Eine Betrachtung des Schuldbekenntnisses Johannes Pauls II.
- JUTTA KOSLOWSKI
234 **»... der sei verflucht!« (Gal 1,8)**
Der Umgang mit Lehrverurteilungen als Aspekt kirchlicher Schuldgeschichte
- KATHARINA PEETZ
249 **Das Schuldbekenntnis von Detmold und sein Stellenwert für den ruandischen Versöhnungsprozess**

- LYDIA KOELLE
262 **Schuld als Aufgabe**
Deutsche Theologie der dritten
Nach-Shoah-Generation und ihre Vergebungsdiskurse
- DOMINIK GAUTIER
276 **Sünde, Schuld und Rassismus im Christlichen**
Realismus Reinhold Niebuhrs
- JULIA LIS
290 **Schuld und Umkehr angesichts der globalen Krise aus**
befreiungstheologisch-feministischer Perspektive
- 303 **Verzeichnis der Autor_innen**

Vorwort

»Die Übel unserer Welt – und die der Kirche – dürften niemals Entschuldigungen sein, um unseren Einsatz und unseren Eifer zu verringern. Betrachten wir sie als Herausforderungen, um zu wachsen.«
(Papst Franziskus; *Evangelii Gaudium* Nr. 84)

Wie steht es aktuell um die Diskussion über Schuld und Sünde in Theologie und Kirche? Während die sexuellen Gewalttaten durch Amtsträger und kirchliche Autoritäten Christ_innen der ganzen Welt in Schrecken versetzt haben, scheint die theoretische Reflexion von Schuld und Sünde in der deutschsprachigen (vor allem katholischen) Systematischen Theologie weitestgehend verstummt zu sein. Praktisches Handeln steht im Vordergrund, im Hintergrund schwelt die Frage, »Wie konnte das alles passieren?«.

Doch was ist eigentlich Sünde? Was ist Schuld? Wer kann sündig und schuldig werden? Nur Menschen als Individuen? Oder gar die Kirche als Institution? Das jahrzehntelange Vertuschen, Verschweigen und Verdrängen von Schuld und Sünde, wie es im Zusammenhang der sexuellen Gewalt offenkundig wurde, zeigt deutlich, dass wir es hier mit einem Thema zu tun haben, das uns alle berührt und dessen Thematisierung gleichzeitig eine enorme persönliche sowie institutionelle Herausforderung darstellt. Dass hiermit nicht nur die akademische Theologie vor neue Aufgaben gestellt ist, sondern auch nach wie vor eine große Aufmerksamkeit seitens der gesellschaftlichen Öffentlichkeit besteht, hat das mediale Interesse an der Tagung *Schuld als Herausforderung für Theologie und Kirche* gezeigt. Diese fand vom 30. Mai bis 01. Juni 2014 in Kooperation mit dem Exzellenzcluster »Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne« der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster statt. Der vorliegende Sammelband wurde auf Grundlage der Tagungsbeiträge konzipiert und systematisiert die geführten Diskussionen.

Ich danke allen, die durch ihren Einsatz dazu beigetragen haben, dass wir zwei Tage intensiv diskutieren, Fragen und Unklarheiten anspre-

chen und manchmal auch streiten konnten, dabei aber immer um ein besseres Verständnis der jeweiligen theologischen Position gerungen haben. Dass dieses Thema so viel Zündstoff und Potential für die ökumenische Verständigung bereithält, war mir in diesem Ausmaß nicht bewusst. Ich bin dankbar dafür, dass wir trotz allen Ringens um dieses »schwere« Thema in einer kollegialen und angenehmen Atmosphäre tagen konnten.

Für die konstruktive Zusammenarbeit bei der Erstellung der Publikation danke ich allen Autor_innen. Die zügige Veröffentlichung des Tagungsbandes ist nur durch ihrer aller Zutun gelungen.

Für die mühsame Arbeit im Hintergrund gilt mein aufrichtiger Dank den Hilfskräften im Projekt C2-10 des Exzellenzclusters »Religion und Politik« sowie des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät: Frau Dipl.-Theol.'in Vanessa Görtz-Meiners danke ich für ihre organisatorisch sowie inhaltlich kompetente Mitarbeit, ihre Unterstützung und ihr Engagement bei der Planung, Durchführung und Nachbereitung der Tagung, der Vorbereitung der Publikation und dem unermüdlichen Korrekturlesen der Textdateien. Jan-Hendrik Herbst danke ich für seine Unterstützung bei der Endredaktion der Texte sowie für das Einbringen seines wachen theologischen Verstandes. Katharina Sothmann danke ich für ihre Mithilfe am Tagungswochenende.

Weiterhin danke ich Professorin Marianne Heimbach-Steins für die Unterstützung dieses Projekts, insbesondere durch die Bereitstellung der mich tatkräftig unterstützenden Hilfskräfte.

Dem Zentrum für Wissenschaftskommunikation des Exzellenzclusters »Religion und Politik« danke ich für die Gestaltung der Tagungsmaterialien und die professionelle Pressearbeit. Den Mitarbeiterinnen der Geschäftsführung, Mareike König und Katharina Mennemann, danke ich für die geduldige und menschlich stets sehr erfreuliche Hilfe bei sämtlichen Abrechnungsmodalitäten und der Bewältigung der bürokratischen Hürden.

Herrn Volker Sühs, Lektor beim Matthias Grünewald Verlag, danke ich für seine sehr gute und unkomplizierte Betreuung der Publikation.

Für die großzügige Übernahme des Druckkostenzuschusses danke ich herzlich dem Vorstand des Exzellenzclusters »Religion und Politik«.

Auch an dieser Stelle danke ich der Westfälischen Wilhelms-Universität für die Verleihung des Promotionspreises, mit dessen Preisgeldern die Tagung zu großen Teilen finanziert wurde.

Julia Enxing

Münster, September 2014

Einleitung

Für den Sammelband *Schuld. Theologische Erkundungen eines unbequemen Phänomens* ist erkenntnisleitend, dass Schuld notwendigerweise artikuliert werden muss: Schuldverdrängung und Schweigen verhindern einen verantwortungsvollen Umgang mit diesen Phänomenen. Anliegen der Tagung war es, ein Gegengewicht zum Schweigen der Kirche über Schuld zu setzen, eine gemeinsame Sprache zu finden und die Theologie in ihrer Funktion als *kritisches Korrektiv* ernst zu nehmen. In einer säkularen und in der Tradition der Aufklärung stehenden Gesellschaft bedeutet dies auch, »Schuld«¹ vor der Ambivalenz menschlicher Freiheitserfahrungen durchzubuchstabieren.

Der Sammelband ist thematisch zweigeteilt: Zunächst werden *systematische Reflexionen und theoretische Zugänge* zum Thema angeführt; daran anschließend werden *konkrete Anwendungsfelder* aufgezeigt und *praktische Bezüge* zu Schuld hergestellt.

Die Autor_innen nähern sich aus verschiedenen systematisch-theologischen Fachperspektiven, unter Rekurs auf unterschiedliche geistesgeschichtliche Traditionen und mit je eigenen begrifflichen Schwerpunktsetzungen dem unbequemen Phänomen »Schuld«. Dessen unterschiedliche Nuancen werden im Wechselspiel mit den Begriffen »Scheitern«, »Heiligkeit«, »Vergebung«, »Vergessen«, »Verantwortung«, »Freiheit«, »Hoffnung«, »Verheißung«, »Erlösung«, »Umkehr« und »Versöhnung« ausgeleuchtet. Dadurch soll »Schuld« als Problem-Begriff geschärft werden, so wie *Jürgen Werbick* es im ersten Aufsatz dieses Sammelbandes beschreibt. So akzentuiert, fungiert »Schuld« als konzeptueller Dreh- und Angelpunkt des zweiten Teils und dient dort als Strukturprinzip. Gleichzeitig ermöglicht er es, bestimmte Probleme und Phänomene begrifflich (klarer) zu fassen. Die im ersten Teil theoretisch erarbeiteten Konzepte werden so im zweiten Teil inhaltlich gefüllt und

1 | An jenen Stellen, wo ein Begriff in Anführungszeichen gesetzt ist, soll primär sein theoretisch-konzeptueller Charakter – und nicht das reale Phänomen – betont werden.

präzisiert. Damit wird veranschaulicht, wie die theoretische Arbeit praktisch relevant werden kann.

Der Titel der Tagung ist »Schuld« – der Begriff »Sünde« wird nicht verwendet. Diese Begrenzung ist programmatisch zu verstehen, sie bedeutet aber nicht, dass »Sünde« in diesem Sammelband weniger relevant ist. Besonders im ersten Teil des Bandes werden »Sünde« und »Schuld« in ein produktives Spannungsverhältnis einer aufeinander verwiesenen Abgrenzung gesetzt, innerhalb dessen ihre Bedeutungen erschlossen werden können. Zugleich kann über die Wechselbeziehung der beiden zentralen Kategorien ein hermeneutischer Schlüssel, eine Analyseheuristik gewonnen werden, die den Leser_innen eine Orientierung bei den theologischen Erkundungen gewährt: Hilfreich ist es, zu überlegen, ob die einzelnen Autor_innen »Schuld« und »Sünde« tendenziell auf der individuellen oder kollektiven Ebene verwenden und ob sie eine Trennung in eine horizontale, zwischenmenschliche »Schuldebene« und eine vertikale, durch die Beziehung zu Gott gekennzeichnete »Sündeebene« vollziehen. Anhand dieser Differenzierungen wird deutlich, dass allen Beiträgen ein *relationales Verständnis* von »Schuld« und »Sünde« zugrunde liegt: Offen bleibt dabei nicht nur, zwischen wem eine solche Beziehung besteht, sondern auch, wie das »Negative«, das mit »Schuld« und »Sünde« assoziiert wird, aufgefasst wird: als *perversio*, also als Verkehrung und Vergiftung der Beziehung oder als *aversio*, als Abkehr und Abfall von der Beziehung. Diese begriffliche Arbeit kann nicht ohne mühsame Überlegungen gelingen, gleichzeitig verwehrt sie sich eines statischen, adynamischen Verständnisses von »Schuld« und »Sünde«.

Die begrifflichen Konstellationen, die vor allem die Autor_innen des ersten Teils verwenden, ermöglichen es, die verschiedenen Schwerpunktssetzungen pointiert darzustellen. *Jürgen Werbick* eröffnet in seinem Beitrag im Spannungsfeld von »Schuld« und »Scheitern« eine Idee für die terminologische Bandbreite des *Synsets* von »Sünde«. Während »Schuld« die Dimension der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortung akzentuiert, betone »Scheitern« die Grenzen der Freiheit und die (Inter-)Dependenz des Menschen. Werbick reflektiert auf das moderne Subjekt, das einer *Ohnmacht der Möglichkeiten* ausgesetzt ist. In der Dialektik aus »Schuld« und »Scheitern« entfaltet er nicht nur ein Verantwortungsverständnis, sondern auch einen biblischen Begriff von »Sünde«, der kollekt-

tive Bedeutung hat (»Gemeinschaftsgefährdung«) und von einem moralisierten individuellen Schuldbegriff abzugrenzen ist. Werbick erläutert »Schuld« und »Sünde« zum einen in Hinsicht auf »Freiheit« und »Verantwortung«, zum anderen auch mit Blick auf »Umkehr«, »Versöhnung«, »Verheißung« und »Hoffnung« – setzt sie also mit soteriologisch-eschatologischen Termini in Relation.

Diese Perspektive nimmt *Magdalene L. Frettlöh* in ihrem Beitrag auf, indem sie die Verbindung von »Vergeben« und »Vergessen« unter Rekurs auf *Johann Eduard Erdmann*, *Emmanuel Lévinas* und *Paul Ricœur* näher bestimmt. Zum einen spezifiziert sie ein »Vergessen«, das verantwortet werden kann und eine moralisch bedenkliche »Schlussstrichmentalität« dispensiert: Sie entwickelt eine Erinnerungskultur des Vergessens, im Sinne eines aktiven Vergessens, das sich des Vergessens erinnert und dadurch bewusst vergisst. Ihre zentrale These ist, dass es Versöhnung ohne Vergebung, aber nicht ohne Aufklärung geben könne: *Anamnesis* sei die Voraussetzung der *Amnestia*.

Eva Harasta leitet in ihrem Aufsatz von der Eschatologie zur Protologie über und fragt nach dem ontologischen und anthropologischen Status von Sünde. Mit *Augustinus* und über ihn hinaus generiert sie dabei ein verantwortbares Verständnis von »Ursünde«, die sie sogleich von »Erb-sünde« und »Tatsünde« abgrenzt. »Ursünde« ist für sie vor dem Hintergrund alltäglicher Erfahrungen des Bösen ein theologisch notwendiger wie »schlüpfriger« Begriff, den es zu präzisieren gilt, ohne in eine (ontologische) Dualismusfalle zu tappen. Den Anfang von Sünde diskutiert sie in Auseinandersetzung mit Augustinus und in Anlehnung an eine *relationale Ontologie* reformatorischer Tradition und qualifiziert ihn als Beziehungsstörung (zwischen Geschöpf und Schöpfer) und *perversio* der Gottebenbildlichkeit. Mit Hilfe christologischer Überlegungen von *Dietrich Bonhoeffer* bestimmt sie diese näher und gewinnt dadurch Kriterien für Ursünde, die als hermeneutischer Rahmen für die Vielfalt von Sünde fungieren können. Resümierend hält sie fest, dass Ursünde und die Verflechtung aus Schuld gegenüber Gott und den Mitmenschen nur aus der Perspektive der erfahrenen Versöhnung und Vergebung zu erfassen sei.

Von der Warte der »Vergebung« her konturiert *Julia Knop* in ihrem Beitrag die Begriffe »Schuld« und »Sünde«. Ihr Anliegen ist es, das Potenzial einer theologischen Anthropologie herauszuarbeiten und es pastoral fruchtbar zu machen, so dass »Schuld« und »Sünde« in ihrem heuristischen, nicht destruktiven Potenzial wahr- und ernstgenommen werden können. Dieses Potenzial sieht sie darin, dass im Horizont der Versöhnung und Vergebung durch Gottes Zuwendung zum Menschen in Jesus Christus das Sprechen von »Sünde« und »Schuld« ermöglicht werde. Knop bietet dazu fünf Perspektiven an (schöpfungstheologisch, anthropologisch, soteriologisch, liturgisch, ekklesiologisch), um »Vergebung« als Vorzeichen der Rede von »Schuld« und »Sünde« zu beschreiben.

Die bereits bei Knop thematisierte ekklesiologische Relevanz des Schuldtopos entfaltet *Johanna Rahner* in ihrem Beitrag. Aus dezidiert dogmatischer Perspektive stellt sie die Frage, ob Kirche schuldig sein könne. Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, dessen Position sie eingehender reflektiert, beschreibt sie eine Dialektik von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche und grenzt sich damit von jener Tradition ab, die auf Grund einer Analogie von Kirche und Christusereignis die Kirche mystifiziere. Sie skizziert das Christusereignis dementsgegen als kriteriologische Größe, an der sich auch Kirchenstrukturen messen lassen müssen.

Die Beiträge von J. Rahner (katholisch) und Harasta (evangelisch) stehen exemplarisch für solche, die einen eindeutig konfessionellen Fokus einnehmen. Grundsätzlich ist der Band von einer ökumenischen Perspektive geprägt, wobei ökumenisch hier im engen Sinne einer evangelisch-katholischen Doppelperspektive zu verstehen ist.

Auch *Stephan Jütte* diskutiert die Frage der *kirchlichen* Schuld. Im Gegensatz zu J. Rahner wählt er dabei keine primär dogmatische Perspektive: »Schuld« ist für ihn eine diskursiv erzeugte Zuschreibung, die in Bezug auf Kirche die Differenz aus kirchlicher Selbstrepräsentation und gesellschaftlicher Wahrnehmung bezeichne, also die Differenz zwischen dem was Kirche ist, und dem, was sie zu sein beansprucht. Zu dieser »Schuld« stehe Kirche in keinem Verhältnis. Jütte bezeichnet sie deshalb als ihre »ureigenste Schuld«. Sein Anliegen ist es, eine Theologie zu entwerfen, die gegenüber den gesellschaftlichen Vorwürfen sensibel ist und nicht selbst schuldig wird. Dass Kirche als Institution ursprünglich schuldig

werden könne, plausibilisiert er in vier Schritten. Er reflektiert den Begriff »Schuldfähigkeit« (1) und setzt dabei »Freiheit«, »Sünde« und »Schuld« in ein Verhältnis mit der These, dass Sünder_in-Sein die Bedingung von Schuld sei und kann damit an Harasta anschließen. Daraufhin systematisiert er die Schuldvorwürfe an Kirche (2), um die Verteidigung der Kirche zu diskutieren (3) und schließlich auf die Schuld der Glieder der Kirche zu sprechen zu kommen (4).

Während J. Rahner das Verhältnis von Kirche zur Welt dogmatisch reflektiert und Jütte den Fokus auf die Welt als *kritisches Korrektiv* von Kirche legt, bezieht sich Klaus Viertbauer auf eine philosophische Konzeption des Verhältnisses von Weltlichem und Religiösem: Die Theorie einer postsäkularen Gesellschaft von Jürgen Habermas stellt das *Framework* für Viertbauers Reflexionen dar. Vor deren Hintergrund problematisiert er eine scholastische Ordo-Metaphysik. Das Programm einer Entweltlichung der Kirche, die er als Monadisierungsprozess beschreibt, bedeute, dass Kirche sich aus der Öffentlichkeit entferne und ihren Beitrag zu einer pluralen postsäkularen Gesellschaft verweigere und damit auch mit ihren eigenen Maßstäben breche. Dies exemplifiziert Viertbauer anhand biblischer Quellen und der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Hielte Kirche weiterhin an einer solchen Ordo-Metaphysik fest, verfehle sie ihr eigentliches Ziel, nämlich die Verkündigung ihrer Botschaft an die einzelnen Menschen, und mache sich dadurch schuldig.

Bernhard Knorn SJ fokussiert den kirchlichen Verkündigungsauftrag unter dem Vorzeichen der Versöhnung und schließt damit an die Überlegungen zu »Vergebung« von Frettlöh und Knop an. Er fragt danach, welche theologische Rolle Schuld im kirchlichen Dienst der Versöhnung spiele, um einen angemessenen Umgang mit Schuld gewinnen zu können. Dazu konturiert er »Versöhnung« theologisch in zweifacher Weise: Soteriologisch (1) gesehen beleuchtet er »Versöhnung« von Paulus her als zentrale Metapher für das Gott-Mensch-Verhältnis. Ekklesiologisch (2) bestimmt Knorn das Verhältnis von vertikaler und horizontaler Versöhnung näher und begründet darüber, warum Versöhnung (geschichtlich) konkret werden müsse. Nicht nur Versöhnung in und mit der Welt sei dabei eine bleibende Aufgabe, sondern auch Versöhnung in der Kirche.

Der zweite Teil beginnt mit einem Aufsatz von *Eva Kaufner-Marx*, in dem das Sprechen von Schuld im Binnenraum der Kirche als vorbelastet problematisiert wird. Vor dem Hintergrund der »Missbrauchsfälle« entwickelt sie Kriterien einer theologisch zu verantwortenden Rede von Schuld, die zwischen der Skylla eines privaten Sprechens von Schuld und der Charybdis eines Sprechens, das in Verallgemeinerungen verfällt, verortet wird. Ihre These, dass das Sprechen über Schuld Aufklärung und präventiven Schutz bedeute, exemplifiziert sie an den Fällen sexueller Gewalt in der Katholischen Kirche. Sie beleuchtet »Schuld« mit Blick auf die Ambivalenz der Freiheit als biblisches Grundthema und fokussiert dabei auch die kollektive Dimension: Kirchliche Strukturen, die in Freiheit gestaltet wurden, sollten überprüft und verändert werden, soweit sie Täter begünstigen.

17

Auch *Jan Loffeld* fokussiert die interpersonelle Bedeutung von Schuld: Er widmet sich mit einem soteriologischen Erkenntnisinteresse dem psychologischen Phänomen der (intergenerationellen) Schuldverstrickung und stellt die Frage, ob es so etwas wie eine universal zu nennende »vorpersonale Verstrickung« gebe und wie diese zur »Freiheit« ins Verhältnis zu setzen wäre. Für seine Überlegungen ist es zentral, das Schuldgefühl, das psychologisch gesehen weitergegeben wird, von einer personal zu verantwortenden Schuld zu differenzieren. Mit *Monika Renz* spezifiziert er diese Unterscheidung mit den Begriffen »Prägung« als universaler Verstrickung, und »Schuld«. Eine allgemeine menschliche Erlösungsbedürftigkeit wäre dann im Zusammenhang mit vorbewussten Prägungen sinnvoll herzuleiten.

Auch *Ulrike Link-Wieczorek* macht ein sozialwissenschaftliches Phänomen zum Ausgangspunkt ihrer soteriologischen Reflexionen: die Scham. Das Thema entfaltet sie in drei Schritten: Zuerst reflektiert die Autorin die Typologie der Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen in Auseinandersetzung mit der Ethnologin *Ruth Benedict* und dem Soziologen *Sighard Neckel*. Daran anschließend nähert sie sich dem Phänomen »Scham« sozialwissenschaftlich an und gewinnt die bedeutsame Differenzierung zwischen einer negativen »sündengetriebenen Scham« und einer *prohibitiven* oder *protektiven* Scham. In einem dritten Schritt bezieht sie die gewonnenen Erkenntnisse auf die Theologie, insbesondere im Rekurs auf *Christina-Maria Bammel*. Theologiegeschichtliche und christologische Überle-

gungen führen sie zu der These, dass Erlösung als Umwandlungsprozess von einer sündengetriebenen zu einer heilsamen Scham verstanden werden könne. »Sünde« erhalte vor diesem Hintergrund eine eminent soziale Dimension und könne nur in Verschränkung von horizontaler und vertikaler Ebene gedacht werden.

Julia Enxing erörtert mit Blick auf eben diesen Verschränkungsgedanken die Frage, wie Kirche selbst Schuld zur Sprache bringt. Materialiter analysiert sie das bekannte Schuldbekenntnis von Johannes Paul II. aus dem Jahr 2000 und diskutiert die Kritik des niederländischen Theologen *Nico Schreurs* daran, welche drei Grundfragen betrifft: Die *liturgische Form* des Schuldbekenntnisses, das dem Schuldbekenntnis zugrundeliegende *Kirchenverständnis* und die Frage nach den *Konsequenzen* eines solchen Geständnisses. Zentrale Perspektive sei die einer Ekklesiologie, die eine Dialektik von Heiligkeit und Schuld der Kirche vertritt. Von dieser her stellt sie die Frage, inwiefern im Schuldbekenntnis Kirche selbst als Subjekt der Schuld betrachtet und anerkannt wird. Enxing resümiert, dass Kirche eine Kollektivverantwortung für die Schuld ihrer Glieder habe, eine nähere Bestimmung einer solchen sei ein ekklesiologisches Desiderat.

Jutta Koslowski schließt an das von Enxing bestimmte Desiderat an und formuliert Kriterien für einen Begriff kirchlicher Kollektivverantwortung. Exemplarisch betrachtet sie Lehrverurteilungen als Bestandteil der kirchlichen Schuldgeschichte. Ihrer Ansicht nach stehen diese für die Intoleranz gegenüber Andersdenkenden und stellen damit einen Aspekt kirchlicher Schuld dar. Die Autorin fordert einen adäquateren Umgang mit Pluralität und stellt die traditionelle Praxis der Anathematisierung grundsätzlich in Frage. Sie entwickelt Perspektiven für den zukünftigen Umgang mit kirchlichen Lehrverurteilungen und fordert – auch im ökumenischen Interesse –, sich von vergangenen Lehrverurteilungen zu distanzieren. Eine klare Positionierung und ein verbindliches Bekenntnis könnten dann eine neue Relevanz gewinnen.

Auch *Katharina Peetz* thematisiert Kollektivverantwortung, bezieht diese aber auf den ruandischen Versöhnungsprozess und ein Schuldbekenntnis, das verschiedene ethnische und zivilgesellschaftliche Akteure als Reaktion auf den Genozid in Ruanda formuliert haben: Das *Detmolder Bekenntnis*, in dem auch europäische Christ_innen zu Wort kommen. Das

Schuldbekentnis ist an Gott und die Menschen gerichtet, sodass die Verschränkung von vertikaler und horizontaler Schuld auch hier zur Geltung kommt. Peetz diskutiert insbesondere die Kritik am Bekenntnis, die die *Stellvertretung*, die *kollektive Dimension* und die *Einseitigkeit* betrifft. Vor diesem Hintergrund werde der Gewinn des Begriffs »Kollektivverantwortung« erneut deutlich, da er es ermögliche, von personaler Verantwortung zu sprechen, ohne die Verantwortlichkeit des Kollektivs zu dispensieren und eine pauschal-subjektive Schuldzuschreibung vorzunehmen.

Lydia Koelle stellt die theologische Frage nach Schuld und Vergebung im Nachgang der jüngsten deutschen Geschichte als Generationenfrage dar. Die Autorin konstatiert, dass die Theolog_innen der dritten Nach-Shoah-Generation sich intensiv mit der Frage auseinandersetzen, ob das christliche Gerichtsdenken eine Hoffnung der Opfer auf Gerechtigkeit in einer *jenseitigen* Zukunft darstelle oder vielmehr eine *diesseitige* Aufgabe sei. Beispielfhaft veranschaulicht sie dies an zwei Antipoden: *Jan-Heiner Tück* als »Heilsoptimisten« und *Katharina von Kellenbach* als »Unversöhnerin«. Diese Polarität erklärt sie im Rekurs auf *Astrid Messerschmidt* als mögliche Reaktionen auf die Schuldverdrängung der ersten Generation einerseits und andererseits auf die Schuldfixierung der zweiten – mit Löffelds Worten könnte man sagen: Sie zeige die Auswirkungen vorbewusster Prägungen auf Generationsdiskurse über die NS-Zeit auf. Nach Ansicht der Autorin sind eschatologische Fragen sekundär; primär gehe es darum, dass die heutigen Generationen in Auseinandersetzung mit den beiden Vorgänger-Generationen ihren eigenen Standort im deutschen Erinnerungs- und Schulddiskurs bestimmen und die Möglichkeit einer aktiven »zweiten« bzw. »reflektierten Zeugenschaft« der Shoah bedenken und realisieren.

Dominik Gautier diskutiert wie Peetz und Koelle die politische Dimension von Schuld. Er beschäftigt sich dabei mit der sozialen Problematik des Rassismus im US-amerikanischen Kontext. In Auseinandersetzung mit dem Christlichen Realismus des Theologen *Reinhold Niebuhr* entwickelt Gautier einen machtkritischen Begriff von »Sünde«, der das Eigeninteresse aller Akteure in den Blick nimmt. Niebuhr begreift Rassismus als tiefste Form menschlicher Sündhaftigkeit. Der US-amerikanische Theologe beschreibt dabei einen Sündenbegriff, der an ein Verständnis von »Ursünde« anschließt, das Harasta in ihrem Artikel darlegt: »Sünde«

müsse von »Schuld« und verdichteten Tatsünden differenziert werden. Dabei sei Niebuhrs größtes Verdienst, horizontale »Sünde« politisch zu spezifizieren.

Julia Lis fokussiert – wie die vorherigen drei Beiträge – Schuld in politischen Strukturen, wobei sie einen Schwerpunkt auf den Zusammenhang mit dem biblischen Topos der (kollektiven) Umkehr legt. Die befreiungstheologisch-feministische Perspektive ist nicht nur ihr Blickwinkel auf die globale Krise, sondern auch Gegenstand ihrer Reflexionen: Sie zeigt auf, dass dafür ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung zentral sei. Sünde müsse – gerade auch aus feministischer Perspektive – strukturell verstanden werden, damit sie nicht als Unterdrückungsinstrument missbraucht werden könne. Vor dem Hintergrund sündiger Strukturen im Kontext von Klimaerwärmung, Finanzkrise, Flucht und Migration könne nur die Rede von einer überindividuellen Umkehr konstruktiv sein. Dabei sieht Lis die Kirche in der Verantwortung, Avantgarde einer solchen Umkehr zu sein.

Abschließend gilt es festzuhalten: Im vorliegenden Band werden sowohl Herausforderungen als auch Chancen für die Gemeinschaft der Gläubigen benannt und die Vielfalt der Schuld angesichts der Welt-, Wirtschafts- und Glaubenskrise in den Blick genommen. Damit hoffen die Autor_innen einen substanziellen Beitrag zur systematisch-theologischen Forschung zu leisten, die vor der Notwendigkeit steht, ein Verständnis von »Sünde« und »Schuld« zu entwickeln und zu artikulieren, das der Intensität und dem Ausmaß an (Zer-)Störung von Beziehungen gerecht wird. So soll ein Begriff von Theologie und Kirche gestärkt werden, der schmerzhaft Realitäten zu integrieren vermag, um so einen Beitrag zum Umgang mit Schuld zu leisten, der einem künftigen Vertuschen und Verdrängen vorbeugt.

Systematische
Reflexionen –
Theoretische
Zugänge

Schuld und Scheitern

1. Eine wohltuende Unterscheidung

Mir steht eine Frau etwa in meinem Altern vor Augen, die ich seit vielen Jahrzehnten kenne. Sie ist von unheilbaren Krankheiten gequält und weiß, dass es nicht besser wird. Und sie quält sich damit herum, dass der Griff zur Zigarette, den sie auch jetzt nur schwer unter Kontrolle bringt, all das mit sich gebracht, zumindest verschlimmert haben wird. Krankheiten zum Tode: Vielleicht lassen sie einem noch eine kürzere oder längere Frist. Aber man muss nicht nur mit den Einschränkungen und Leiden leben, die sie einem auferlegen, sondern mitunter auch mit dieser unbarmherzigen Selbst-Beschuldigung, die einem auch noch im mitleidig-vorwurfsvollen Blick der Anderen, der Nächsten, zurückgeworfen wird. Was man selbst am Besten weiß, die anderen wissen es auch. Und so wird es zum stillen Vorwurf, zur denkbar grausamsten Gewissheit: Selbst schuld!

Wir wissen so viel über die möglichen Auswirkungen unseres Tuns und Lassens, dass wir nur noch einigermaßen unbefangen vor uns hin leben können, wenn wir es für den Augenblick vergessen, gegen unser Wissen revoltieren, es einfach nicht gelten lassen. Was Eltern in der ›Erziehung‹ – schon das Wort geht uns kaum noch über die Lippen – doch alles falsch machen können, wie sie ihren Kindern zum Schicksal werden, welche Lasten sie ihnen aufbürden! Es ist ein schwacher Trost, sich klar zu machen, dass hier eigentlich alle fast alles falsch machen und ihren Kindern zum Schicksal werden – und selbst damit leben müssen, dass sie ihnen das Schicksal sind, sie in Lebenseinstellungen, Gefühlsbiographien, Verhaltensmuster verstricken, die sich als höchst ambivalent herausstellen werden, fast schon egal, wie reflektiert und einfühlsam sie es auch anstellen werden.

Oder ist dieser Trost doch nicht so schwach? Er kann gefährlich sein, gleichgültig machen: Egal wie man's macht, man macht's immer verkehrt, verbaut gute Wege, sich und anderen, verdirbt Zukünfte, sich und anderen. Nein, nicht egal, wie man's macht. Leider und Gott sei Dank. Es kommt auf uns an; es hängt viel von uns ab. Nicht doch viel zu viel, so

dass man kaum damit leben kann, es mit ansehen und einsehen zu müssen, wie viel besser gelaufen wäre, wenn wir ihm einen anderen Verlauf gegeben hätten, ein anderer Vater, eine andere Mutter gewesen wären? Wenn es schon falsch läuft: Könnten wir nicht doch ein wenig Schuld daran wieder ans Schicksal zurückgeben? Würden wir nicht besser leben, wenn wir *Scheitern* nennen könnten, wessen wir uns selbst beschuldigen? Was gäben wir manchmal um den »Schleier des Nichtwissens«¹, der uns die Herkünfte des Bösen verschleiert, das uns heimsucht und mit dem wir andere heimsuchen? Aber wird es eine »zweite Naivität«, eine zweite Unschuld geben, wenn wir erst einmal den Schleier weggezogen haben, wenn er uns weggerissen wurde?

Scheitern nennen, wessen wir uns insgeheim oder in den hinteren Bewusstseinskammern doch selbst beschuldigen, ob das wirklich hilft? Zunächst einmal: Es ist fraglos realistisch. Selbst wenn wir es waren, gewesen wären, die anderen eine Last mit auf ihren Weg gegeben haben, unserem eigenen Leben Schweres aufgebürdet haben, war es doch nicht einfach – nur – unser Belieben, unsere ›freie‹ Entscheidung; waren es doch zumindest auch unsere Grenzen. Und ohne diese Grenzen gäbe es auch unsere Stärken nicht: das, was wir einbringen konnten, einbringen können in die Lebenszusammenhänge, die uns selbst und andere trugen und tragen. Wir kommen oft genug schmerzlich an unsere Grenzen, schmerzlich für uns selbst und für andere. Wir scheitern an ihnen – und so *an uns*. Und man wird sich nicht so schnell freisprechen können mit der Allerwelts-Entschuldigung: Ich war überfordert, hab's halt nicht fertig gebracht! Aber es kann eben doch eine in Maßen entlastende *Wahrheit* sein, muss nicht immer *nur* die Ausflucht in die Nicht-Verantwortlichkeit sein, mit der wir uns das Unerträgliche zurechtschminken. Irgendwie ist das eine zutiefst menschliche Unterscheidung: Ich bin nicht einfach schuld an meinem Scheitern. Wo sie nicht gemacht wird, macht uns ein verborgener Allmachtswahn im wahrsten Sinn des Wortes *fertig*. Wir haben so viele Möglichkeiten zur Selbst- und Beziehungs-Perfektionierung, dass wir es uns nicht mehr verzeihen können, diese Möglichkeiten nicht genutzt zu haben. Unerträglich, wie wenig wir daraus machen. Es macht einen fertig, auf all diese vertanen Chancen zu sehen.

1 | Diese Metapher stammt vermutlich von Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M. 1975.

2. Eine leichtfertige Unterscheidung

Aber da ist auch die Kehrseite der Medaille. Womit man im (Selbst-)Beschuldigungswahn eine durchaus ›verdiente‹ Erleichterung finden mag – ich bin nicht schuld, sondern eben ›nur‹ gescheitert –, das schlägt so leicht in einen »Unschuldswahn« um.² Wir mögen uns selbst vielleicht schwer damit aussöhnen können, nicht ›gut genug‹ gewesen zu sein. Aber wir wollen uns ganz bestimmt nicht von anderen beschuldigen lassen. Wenn Menschen, die sich Treue versprochen haben, auseinandergehen und ihr Versprechen verloren geben, dann ist die Ehe *gescheitert*. Juristisch ist das ein Fortschritt, wenn vor dem Scheidungsrichter nicht mehr ›schmutzige Wäsche gewaschen‹ wird, um dem ehemaligen Partner die Schuld an der ehelichen Katastrophe zuzuschieben und sich so auch finanziell oder sorgerechtlich besser zu stellen. Statt Schuld *Zerrüttung*. Für das rechtlich-pragmatische Umgehen mit dem Auseinandergehen ist das vermutlich das Beste. Ist es die Wahrheit? Die muss man im Scheidungsprozess nicht suchen; und man wird sie da nicht finden. ›Was ist Wahrheit?‹: die zivilrechtliche Resignation vor der Wahrheitsfrage ist menschlich. Aber es hilft auch menschlich nur begrenzt weiter, mit dem so objektiv klingenden Bescheid *Zerrüttung* die ungunstigen Dinge auf sich beruhen zu lassen, einfach verloren zu geben, was nicht mehr zu retten ist. Die »Kunst, es nicht gewesen zu sein« (Odo Marquard)³, ist zwar nicht immer brotlos; sie verspricht oft handfeste, nicht nur argumentative Vorteile. Aber sie ist durchaus nicht immer der Lebens-Weisheit letzter Schluss.

Wer die Schuldfrage suspendiert, der nimmt denen, die am Scheitern beteiligt waren, Anderen und sich selbst, die Verantwortlichkeit. Es ist eben passiert; man hat ›Fehler gemacht‹, vielleicht nicht immer richtig reagiert, die Dinge treiben lassen. Ja und irgendwann war man von der Dynamik überfordert, die sich da Bahn brach. So kommt es eben. Fehler machen kann jeder. Es macht einen Menschen geradezu sympathisch, wenn er mal Fehler macht. Die ›Fehlerfreien‹ sind die Unsympathen, gar die Psychopathen. Wenn sogar ein leibhaftiger Bischof die krummen Verläufe, die ihn um sein Amt brachten, so entschuldigt – ›Ich habe besten

2 | Von diesem Unschuldswahn spricht das Synodenbekenntnis *Unsere Hoffnung*, das auf der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg unter Federführung von Johann Baptist Metz formuliert wurde; vgl. dort Ziffer I 5.

3 | Vgl. Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a. M. 1973, 73.

Gewissens und ohne, dass ich das gewollt hätte, ein paar Fehler gemacht! –, wenn es das Äußerste ist, was man von einem Politiker an Schuldeingeständnis verlangen darf, dass er nicht völlig fehlerfrei war, wer wird dann nachtragend sein, wenn auch ich mal einen Fehler mache! Ein Fehler wie in einer Mathe-Klausur: Sollte nicht vorkommen, hat womöglich unangenehme Konsequenzen. Man sollte sich nicht verrechnen. Aber es passiert eben. Der Fehler, kleiner Bruder des Scheiterns, hoffentlich nicht allzu tragisch, unerfreulich allemal. Man muss daraus lernen, das nächste Mal besser aufgestellt sein, genauer hinschauen, angemessener reagieren, sich nicht von Sympathien und Antipathien beeinflussen lassen ... So funktioniert die »Entbösung des Bösen« (Odo Marquard). Unglaublich ist sie immer nur bei den Anderen, die man mit ihren Ausreden nicht durchkommen lässt. Wo Schuld und Scheitern so eng benachbart sind, dass man sie nicht mehr gut unterscheiden kann, da wird jeder im Blick auf die Anderen zum Ideologiekritiker, der vordergründige Interessen entlarvt, im Blick auf sich selbst zum Bittsteller, der um Verständnis wirbt. Wie also weiterkommen in dieser diskursiv offenkundig so verminten Landschaft?

3. *Eine ebenso notwendige wie unmögliche Unterscheidung*

Das Scheitern von den geradezu sympathischen Fehlern her zu denken und zu erleben – nobody is perfect, Gott sei Dank –, entmoralisiert es durch und durch, macht es zur Herausforderung, ›besser‹ zu werden, die Fehler ›auszumerzen‹: Trial and Error, der Error als notwendige Durchgangsstation zur Verbesserung meiner Lebens-Strategie. Eine ganze Flut von Ratgeberliteratur will uns dieses Scheiternsbewältigungs-Modell schmackhaft machen: Gescheiter scheitern, gar: schöner Scheitern, scheitern *können*, also gekonnt scheitern.⁴ Das ist der Job von Ratgebern und Beratern: Sie wollen uns helfen, das Scheitern zu bewältigen, es zu können. Daran ist nichts auszusetzen. Aber vielleicht sollten sie sich dann damit zufrieden geben, es mit den Fehlern, den kleinen Brüdern und Schwestern des Scheiterns aufzunehmen, dem Error, dem Fehlversuch, der dem danach zu erringenden Erfolg so dienlich sein kann. Scheitern im Wortsinn erlitten fühlt sich anders an: Wenn ein (gemeinsames) Le-

4 | Ich erwähne nur: Burmeister, Lars; Steinhilper, Leila: Gescheiter scheitern. Eine Anleitung für Führungskräfte und Berater, Heidelberg 2011; Flick, Corinne Michaela (Hg.): Rechnen mit dem Scheitern: Strategien in ungewissen Zeiten, Göttingen 2014.

ben zersplittert wie eben ein Holzscheit. Keine Abspaltung, die dann therapeutisch re-integriert, geheilt werden könnte; da gehört etwas nicht mehr zu mir, ich kann es nicht mehr für mich retten, muss es verloren geben. Illusionen muss man eben verloren geben, verfehlte Lebenswürfe. – Ja, das kann es sein. Dann ist das Scheitern doch noch zu etwas gut; es zwingt zur hoffentlich rechtzeitigen Umkehr. Vielleicht. Vielleicht ist es auch ganz anders: Das hätte nicht so sein sollen, nicht so kommen sollen. Ich kann es nicht gelassen annehmen, kann es allenfalls irgendwann einmal leise resignierend hinnehmen und loslassen, in der Lebensweisheit der Operette: Glücklich ist, wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist.⁵ Verlorengaben, Loslassen: höchste Lebensweisheit? Und wenn da tief verletzendes Unrecht geschehen ist, wenn Menschenhoffnung, Vertrauenkönnen, Lebensmut zerbrochen sind? Wenn die Axt des Scheiterns Wurzeln getroffen, gemeinsames Leben tatsächlich bis in seine Tiefen durchgehauen hat? Wenn die noch erreichbare Heilung das Leben gerade noch an der Oberfläche vernarben lässt, wenn das Leben gar zu Tode getroffen ist?

Wo das Entdramatisieren nach dem Motto ›Was uns nicht umbringt, macht uns stärker‹ hilft, da hilft es; da fördert es die Resilienz. Das ist in solchen Situationen nicht zu verachten. Wo es nicht mehr hilft, verletzt es zusätzlich: Da nimmt eine(r) mein Scheitern nicht ernst, will selbst nur noch davonkommen, statt mich auszuhalten. Die Ijobs-Situation, die Scheiterns-Bewältigungs-Strategien seiner ›Freunde‹ – und eine aggressive Antwort, die wenigstens noch seine Würde als Scheiternder retten will:

»Ihr aber seid nur Lügentüncher, untaugliche Ärzte alle.

Dass ihr endlich schweigen wolltet;
das würde Weisheit für euch sein [...].

Eure Merksätze sind Sprüche aus Staub,
eure Schutzschilde Schilde aus Lehm« (Ijob 13,4f, 12).⁶

»Auch ich könnte reden wie ihr, wenn ihr an meiner Stelle wäret,
schöne Worte über euch machen und meinen Kopf über euch
schütteln.

5 | Der Vers stammt aus der *Fledermaus* von Johann Strauß. Die ganze Operette lebt von dieser Metapher, dem Davonflattern dessen, was nicht zu ändern ist, was nicht festzuhalten ist und man nicht festhalten wollen sollte.

6 | Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 1980.

Ich könnte euch stärken mit meinem Mund,
nicht sparen das Beileid meiner Lippen« (Ijob 16,4f).

Die Merksätze, gegen die Ijob sich wehrt, die er durchschaut als »Sprüche aus Staub« und »Schilder aus Lehm«, die vor allem die Freunde selbst schützen sollen, sie bringen das Scheitern mit Schuld in Zusammenhang: Wo Scheitern, da Schuld. Alles Andere wäre unerträglich, würde die abgründigsten Fragen offen lassen, die an Gott selbst; würde es nicht erlauben, mit der Warum-Frage fertig zu werden. Ijob wehrt sich exemplarisch. Er steht für ein Volk, das sich angesichts der Katastrophe des babylonischen Exils nicht immer wieder nur mit prophetischer Anklage vorrechnen lassen will, wie es dieses schlimmste denkbare Scheitern selbst herausbeschworen hätte. Schuldzuschreibung, das wäre die Lösung. Alles bliebe in der verlässlichen Ordnung eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs. Die Warum-Frage müsste einen nicht länger bedrängen. Aber zu dieser Auflösung kommt es auch am Ende des Ijobbuches nicht, als Gott selbst das Wort ergreift. Das Scheitern bleibt unerklärt, ungerecht wie nur etwas. Wer es »tribunalisieren« und Verantwortlichkeiten dingfest machen will, der »übertribunalisiert« (Odo Marquard)⁷ eine Wirklichkeit, in der es nun einmal nicht gerecht zugeht.

Sollte es nicht wenigstens etwas gerechter in ihr zugehen? Das ist der Protest – die Widerrede – nach dem Protest des schließlich doch noch märchenhaft ins Recht gesetzten Ijob, die bis heute nicht verstummt ist, auch gar nicht verstummen kann. Für diesen Komparativ des gerechter aber sind alle, ist nicht nur Gott in die Verantwortung genommen. Das abgründige Scheitern des Ijob, das zu nichts mehr gut ist, darf nicht sein. Also ist es zu verhindern. Dafür hat jeder seine Verantwortung zu übernehmen. Und deshalb eben doch: Wo Scheitern, da ist Verantwortung; da ist Schuld, Schuldigbleiben, das in Verantwortung genommen werden muss, da ist bedrängend oft Flucht und Verantwortungslosigkeit. Scheitern kann nicht ohne Antwort bleiben, will letztlich doch nicht erklärt werden mit der nach *rückwärts* gewendeten Antwort – vermutlich lässt sich nie genau klären, wer wie viel Schuld hat; will zur Stellungnahme herausfordern: Wie und wohin soll, kann es jetzt gehen? Wir alle sind in Verantwortung dafür genommen, dass dieses Scheitern nicht das Letzte

7 | Vgl. Marquard, Odo: Identität – Autobiographie – Verantwortung (ein Annäherungsversuch), in: Ders.; Stierle, Karlheinz (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik Bd. 7), München 1979, 690–699, hier 694.

bleibt, dass es doch noch irgendwie gut damit wird. Oder ist nicht vielmehr Gott dafür in Verantwortung zu nehmen?

Wenn von Schuld und Scheitern gesprochen wird, sollte die Ijob-Situation im Blick bleiben: Der Scheiternde hat das Recht, sich gegen die offene oder versteckte (Selbst-)Beschuldigung zu wehren, die es nicht aushält, ohne eine Antwort auf das Warum auskommen zu müssen. Er wird sich auch prüfen müssen, ob er dieser Zwangslage dadurch zu entkommen versucht, dass er unberechtigterweise Schuld zuweist und Sündenböcke produziert. Wo Scheitern erfahren wird oder als solches zu Bewusstsein kommt und ernsthaft davon gesprochen wird, da wird das Beschuldigungs-Karusell erst einmal angehalten. Das, was geschehen ist, soll zu Bewusstsein kommen, Erschrecken, Mitgefühl, Solidarität auslösen, dann auch die Frage mobilisieren, was jetzt getan werden kann, damit alle Beteiligten einigermaßen mit diesem Scheitern weiter leben können. Die Warum-Frage soll erst einmal schweigen, damit gehört und gesehen werden kann, was jetzt dran ist und hilfreich wäre, das Lebens- und Gefühlschaos irgendwie zu ordnen und Wege in die Zukunft zu finden. Und dann kehrt die Schuldfrage doch unvermeidlich zurück, wenigstens in der abgemilderten Form, wie man selbst dazu beigetragen hat, dass es soweit kam.

Die Schuldfrage ist produktiv, solange sie Umkehr stimuliert, mich selbst verantwortungs- und handlungsfähig machen kann, damit Wege gefunden werden, mit dem Scheitern weiterzuleben und ihm eine Lebenszukunft abzuringen. Es wäre unmenschlich, das der Frage nach zurechenbarer Schuld nicht wenigstens prinzipiell zuzutrauen und damit im konkreten Fall auch zu rechnen. Aber es wäre ebenso unmenschlich, würde man ihr das Feld der Scheiterns-Erfahrung überlassen: Ihr Angriff wäre zutiefst destruktiv – für die Scheiternden selbst und für diejenigen, die als Sündenböcke herhalten müssten. Schuld und Scheitern liegen ja oft so unentwirrbar ineinander, dass man in der konkreten Situation froh sein muss, wenn wenigstens dies einigermaßen gelingt: die Beschuldigungsdiskurse und Selbstbeschuldigungen nicht ungehemmt auf das schicksalhaft Fatale des Geschehenen übergreifen zu lassen und sich auch nicht ungebremst der Neigung hinzugeben, sich als bloßes Opfer aus der Verantwortung für das Geschehene herauszunehmen und damit handlungsunfähig zu machen.

4. Scheitern woran? An sich selbst?

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*: Was da über mich gekommen ist, war zu viel; es war zu stark für mich. So konnte ich ihm nicht gewachsen sein. Es hat mich über-*fordert*. So kann sich der Rückzug in die Unbelangbarkeit anhören; oder der Rückzug in die Depression. Ist es etwa leichter zu ertragen, überfordert zu sein als schuldig geworden zu sein? Die Moralisierung des Scheiterns nimmt dem Menschen die letzte Rückzugsmöglichkeit. Die Entmoralisierung des Scheiterns nimmt ihm womöglich das Selbstbewusstsein, gar seine Würde: Was mich herausfordern sollte, überfordert mich; mit mir ist eben nichts anzufangen. Ich bin an mir selbst gescheitert, an *meinen* Grenzen, an *meiner* Unmöglichkeit. Die machen mich aus, sie definieren mich. Ich kann doch nicht aus meiner Haut, aus meiner Existenz! Und die ist so abgrundtief missglückt.

Selbstentwertung nimmt die Stelle der Selbstbeschuldigung ein. Was die Rettung aus der (Selbst-)Anklage bringen kann, aus der Verurteilung dessen, was ich getan habe, verurteilt zur Geringschätzung dessen, was ich bin: Ich *kann nicht* mithalten, bin nicht stark genug, habe nicht genug Widerstandskraft in mir – und sehe all die Anderen, die es können, die Lebenskönner, Lebensoptimierer. Der versuchte Rückzug in die Entwertung der Anderen – die sind ja doch nur Blender, haben auch einen Preis zu bezahlen, sind nur nicht so sensibel und bewusst wie ich – bringt nur einen schalen, schnell zerronnenen Gewinn. Therapeut(inn)en können ein Lied davon singen, wie Menschenleben um ihre Lebendigkeit und Kraft gebracht werden, wenn Menschen an der Güte, Schönheit und Kraft ihres *Daseins* verzweifeln, sich immer wieder nur an sich selbst scheitern sehen. Ihr Dasein bleibt ihnen und den Anderen abgründig schuldig, was es doch hätte sein können und hätte sein müssen; und es ist eben doch *ihr* Dasein. Man bringt nichts Bemerkenswertes, Schätzenswertes ein, verbraucht nur Energien und Ressourcen, fällt nur noch zur Last.

Das sind allenfalls hilflose Annäherungen *von außen* an Erfahrungen, die sich *von innen* her kaum zur Sprache bringen lassen. Und auch über die Ausbruchsversuche lässt sich nur in Andeutungen reden, die schnell in die Nähe der Disqualifikation und Denunzierung geraten: das Ausbre-

chen in die Entwertung der Anderen, in die Unabsehbarkeiten der eigenen Herkunft (›Ich bin so, weil meine Eltern so waren, und die waren so, weil ...‹), in die Verteufelung und aggressive Verneinung der Umstände und Strukturen (›Macht kaputt, was euch kaputt macht!‹). Alles sehr verständlich, vielleicht sogar zutreffend, dienlich jedenfalls der Mobilisierung von Kräften, die man sich schon gar nicht mehr zugetraut hätte, Machterfahrungen, die gehegt und geschützt werden müssen wie die letzten Reste fast erloschener Hoffnung.

Vielleicht ist es ja so: Die Selbst-Beschreibung *Scheitern* erspart die Selbstbeschuldigung, indem sie zu einer abgründigen Selbstzuschreibung provoziert. Mit der Abgründigkeit dieser Selbst-Definition umzugehen, ist nach (post-)moderner Aufgabenteilung eine therapeutische, ganz bestimmt nicht mehr moralische Angelegenheit. Und die Therapie sollte Menschen in die Lage versetzen, Kräfte zu mobilisieren und zu kultivieren, die den fatalen Ausweg in die Selbstentwertung unnötig machen: Energien des Selbstvertrauens und nicht-entwertenden Grenzbewusstseins, zuerst vielleicht des Selbst-Zutrauens trotz oder gerade wegen des Bewusstseins, auf stärkende Hilfe angewiesen zu sein – und von solcher Hilfe etwas zu erwarten.

Schwach statt schuldig: kaum jemand vollzieht diesen Tausch ›freiwillig‹, es sei denn, man will vor Gericht damit billig wegkommen. Kaum jemand vollzieht ihn vollständig, ohne das untergründige Hinüber und Herüber, das die Zuordnungen nicht auf sich beruhen lässt. Das Eine spielt in das Andere hinüber: Schwach, weil schuldig? Schuldig, weil schwach, verführbar, manipulierbar? Die konkreten Erfahrungen erlauben – von den extremen Erfahrungen abgesehen – keine hohe Trennschärfe. Wo sie doch in Anspruch genommen, gar eingefordert wird, wie in der Ijob-Geschichte und so vielen Krankengeschichten, da verteidigt sie die Würde der vom Hieb des ›Schicksals‹ Getroffenen, ihr Recht auf Klage und Widerspruch, auf eine Anklage, die kaum noch ihren Adressaten findet; da mobilisiert sie im Protest Energien des Widerstands gegen das ›Unverdiente‹, Nicht-Hinnehmbare, Nicht-Annehmbare. In der Pragmatik des Protestes hat die Unterscheidung ebenso ihren Ort wie in der Pragmatik des Heilens, der therapeutischen Mobilisierung von Widerstandsbereitschaft, von Resilienz. Wie gefährlich, weil schwächend, der Rückzug von der Schuldzuschreibung zur Schwächezuschreibung sein kann, davon war eben die Rede. Und wie unklar, wie wenig treffsicher die analytische Unterscheidung von Schuld und Scheitern letztlich

doch bleibt, auch davon ist ausführlich geredet worden. Gibt es dann überhaupt noch einen Klärungsbedarf, in dem etwa auch die Theologie mit ihren semantischen Ressourcen gefragt wäre? Oder bleibt nur die Suche nach den todernsten ›Sprachspielen‹, in denen die *Spannungen*, das *Hi-nüber und Herüber*, das *Nicht-Ohne* immer wieder durchgespielt und so präsent gehalten, gegen Verdrängung und gefährliches Einseitigwerden geschützt werden? Vermutlich bleibt nur dies: die über-trennscharf zu ordnenden menschlichen Begriffe in die spannungsreiche Erfahrung zurückzuholen, ihren diagnostischen Wert in Frage zu stellen und sie vielleicht wiederzugewinnen als Problem-Begriffe, die zu Möglichkeiten eines einigermaßen adäquaten Verhaltens, eines ›realistischen‹ Umgangs mit solchen Erfahrungen führen, nicht zum klar definierenden Begreifen dessen, was darin vorgegangen sein soll. Gehört auch die theologische Rede von der Sünde zu diesen Sprachspielen? Wäre sie deshalb immer noch und vielleicht ganz neu der Rede wert?

5. *Das Sprachspiel ›Sünde‹ biblisch*

Die außertheologischen Erwartungen an die theologische Rede von der Sünde sind minimal. Auch was in diesem Beitrag schon überlegt worden ist, scheint vor diesem Begriff zu warnen, ihn geradezu unmöglich zu machen. Hat seine Verwendung nicht mit einer durchgreifenden Moralisierung des Scheiterns zu tun? Sind die ›Freunde‹ des Ijob etwa nicht die paradigmatischen Theologen, die in der gehorsamen Nachfolge Augustins die Menschen für ihr eigenes Scheitern pauschal verantwortlich machen und sich nach wie vor gegen die in der Moderne so Menschenentlastende Perspektive eines ›unschuldigen Scheiterns‹ in Stellung bringen?

Der biblische Befund stützt – bei aller Unterschiedlichkeit der dabei zum Vorschein kommenden Konzepte, Vorstellungen und Metaphern – diese Vorurteile eher nicht. Als semantischer Generalnenner der im Alten Testament mit dem Begriff Sünde korrelierbaren Vokabeln kann man den Sachverhalt *Gemeinschaftsgefährdung* ausmachen: Die Gemeinschaft (des Volkes) wird bedroht, wo es nicht mehr gelingt, die Desintegration durch soziale Differenzen in elementaren Solidaritätsbeziehungen aufzufangen, so dass Ungerechtigkeit und Ausbeutung die »konnektiven Kräfte« und Bande der Gemeinschaft schädigen oder

»durchscheuern«.⁸ Mit Eberhard Jüngel kann man von der Sünde deshalb als »Drang in die Verhältnislosigkeit«⁹ sprechen, der sich dann – eben auch im Verhältnis zu JHWH – verhängnisvoll durchsetzt, wenn es nicht mehr gelingt, Interessenunterschiede und Macht-Asymmetrien mit der gemeinsamen Sorge für ein auskömmliches, lebensförderliches Miteinander auszubalancieren, wenn der Schalom verloren geht oder aus dem Blick gerät und damit Gottes Schöpferwille missachtet wird. Sünde meint in diesem Sinne eine »diskonnektive Dynamik, die die sozialen Balancen und damit den Zusammenhalt der Verhältnisse gefährdet«. Sie fungiert als theologisches »Signalwort für die Auflösung derjenigen Bindemittel, die im Sozialen für positive Korrespondenzen und Konnektionen sorgen und damit die sozialen Balancen im Gleichgewicht halten.«¹⁰

Diese »diskonnektive«, auseinanderdrängende, Solidarität zersetzende Energie und Dynamik dringt in die sozialen Verhältnisse und das Selbstverhältnis ein, drängt sich in das gute Miteinander hinein und zerstört es, pervertiert es zum Gegeneinander, infiziert es mit Missachtung, mit dem Drang in Verhältnislosigkeit und gegenseitige Geringschätzung. Dem gegenwärtigen Sprachgebrauch liegen vielleicht die Metaphern ›Vergiftung‹ oder ›schlechte Atmosphäre‹ näher, um die ›Infiltration‹ auszudrücken, mit der diese elementar zerstörende Energie in soziale Verhältnisse und das Selbst fast unbemerkt einsickert und die Ressourcen des guten Willens ruiniert.

Nur Metaphern scheinen die Erfahrungen einigermaßen wachrufen zu können, die von der Bibel her auf das Stichwort Sünde verweisen und in ihm gebündelt werden; immer wieder eben auch die Metapher der Macht oder Mächtigkeit, die über die Menschen herrscht und sich dazwischen drängt, aber – so ganz pointiert bei Paulus – von Jesus Christus und in seiner Nachfolge überwunden ist. Die Weltmächte und ihr höchster Herrscher, der Satan, haben es darauf abgesehen, die Menschen wegzubringen von der guten Verbundenheit untereinander und mit Gott, in der die Liebe sich als mächtig erweisen kann. Aber keine verführerische Weltmächtigkeit hat die Macht, »uns [zu] scheiden von der Liebe Gottes, die

8 | Ich beziehe mich vor allem auf: von Soosten, Joachim: Die »Erfindung« der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch, in: Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 9: Sünde und Gericht, Neukirchen-Vluyn 1994, 87–110.

9 | Jüngel, Eberhard: Tod. Gütersloh 31985, 99.

10 | Von Soosten, Joachim: Die »Erfindung« der Sünde, 101.

in Christus Jesus [erschieden] ist, unserem Herrn« (Röm 8,39), dem Kyrios, in dem die erlösend-befreiende Machtsphäre Gottesherrschaft auf die Menschen zukommt und nach ihnen greift.

Dass Menschen zuinnerst und bis ins Äußerste hinein von ›Mächten‹ beherrscht werden, derer sie sich nicht oder nur mit größter Mühe erwehren können und die sie immer wieder ›überfluten‹, unter ihre Herrschaft bringen, das ist moderner Welt- und Selbsterfahrung in neuer Weise zugänglich, aber eher selten mit dem Sprachspiel *Sünde* in Verbindung gebracht worden. Die bedeutsamste Ausnahme mag die Rede von der *strukturellen* Sünde sein, wie sie in der Befreiungstheologie entwickelt wurde. Die Metapher ›zerstörende Macht‹ wurde hier auf politisch-gesellschaftliche Mächte hin dekodiert; in paulinischer Sprache waren das etwa die ›Mächte von oben‹, denen die ›Mächte von unten‹ in die Hände arbeiteten: die Mächte der eigenen und gemeinschaftlichen seelischen Abgründe, wie man es heute vielleicht sagen müsste.

›In uns‹ sitzen diese Mächtigkeiten. Sie haben uns in der Hand – und wir lassen sie gewähren. So scheitert in uns und mit uns alltäglich das Gute, zu dem wir berufen sind und das uns ein »Leben in Fülle« (Joh 10,10) gewähren würde. Diese äußerste Spannung – sie beherrschen uns, und wir lassen sie gewähren – ist auch in unserer alltäglichen Welterfahrung kaum aufzulösen. Sich beherrschen lassen: Ja, wo beginnen die Möglichkeiten des Lassens oder Nicht-Lassens? Lassen uns die Mächte so viel Freiraum, dass wir uns tatsächlich ›frei‹ so oder so zu ihnen verhalten könnten? In der *Beobachterperspektive* kann man da allenfalls pragmatische Diagnosen treffen: im juristischen oder auch im therapeutischen Diskurs. In der *Teilnehmerperspektive* geht es eindeutig und nur darum, gegen die Mächte anzukämpfen, wach dafür zu werden, was sie mit uns machen und wie sie es machen, gegen sie *anzuglauben* und ihnen so in unserem Innersten die Fatalität streitig zu machen, die Macht, uns scheitern zu lassen.

Dieser Mächtigkeitscharakter der Sünde hat sich in der christlichen Erbsünden-Überlieferung gleichsam aus der Gesamterfahrung der Sünde herausgelöst, augustinisch-lutherisch zur Vorstellung von einer alle Freiheit aufzehrenden Sündenherrschaft geführt, die nur in der Gnade überwunden werde. Im katholischen Mainstream hat man dagegen die bleibende, wenn auch in Mitleidenschaft gezogene Entscheidungsfreiheit der Menschen gesetzt, der von der Erbsünde zwar die Konkupiszenz – die Verlockung zum Bösen – als Last mitgegeben sei, aber eben

nach wie vor auch die Freiheit, ihr nicht zu erliegen. Man hat ein Ineinander auseinander genommen und sich hoffnungslos in einem Gegeneinander verfangen, als es darum ging, wieder zusammenzubringen, was man auseinandergerissen hatte. Dass die Erbsündenlehre den Machtcharakter der Sünde repräsentierte und mythologisch ›erklärte‹, hat zu einer durchgreifenden Moralisierung der ›individuellen‹ Sünden zur moralischen Schuld geführt und den Scheiternscharakter des Sich-Verfehlens in den Phänomen-Untergrund abgedrängt oder – wie in der Reformation – so theologisch radikalisiert, dass der Spannungszusammenhang zwischen der Macht der Sünde und dem zurechenbaren Verschulden, der in ihm aktualisierten Entscheidungsfreiheit, zerbrach.

Der Alltags-Sprachgebrauch hat es dahin gebracht, die Floskel *Sünde* für die kleinen Verfehlungen zurückzubehalten, zu denen man sich hat verführen lassen, denen man ebenso wenig widerstehen kann wie der Süßigkeit, die ein paar Gramm mehr auf die Waage bringen wird; vielleicht auch – schon deutlich dramatischer – der schönen Frau, die ›eine Sünde wert‹ sein mag. Man scheitert ›ein klein wenig‹ oder doch schon etwas mehr; und darf mit einem Augenzwinkern derer rechnen, die das ganz gut verstehen. So kommt es zu Rundfunkkommentaren, die mit Blick auf Uli Hoeness konstatieren, Steuerhinterziehung sei eben keine Sünde mehr, sondern ein richtiges, strafwürdiges Vergehen.

Der biblische Sprachgebrauch assoziiert mit dem Sprachspiel *Sünde* und der in ihm ihre Rolle spielenden Metaphern die ganze Dramatik und Bandbreite des Sich-Verfehlens zwischen *Zum-Scheitern-gebracht-Werden* und *genau dies Zulassen* und dies in der entschiedenen Teilnehmerperspektive. In ihr will nicht oder nicht primär darüber geurteilt werden, wie viel jeweils à conto *Scheitern* und à conto *Eben-doch-anders-gekonnt-Haben* geht. In ihr soll der Widerstand dagegen mobilisiert werden, die Sündenmächtigkeiten weiter gewähren, ihnen weiter Raum zu lassen. Und deshalb wird hier Gott selbst ins Spiel gebracht: Er wird mit seiner Macht in die Wirklichkeit des Sündigens hereingerufen, im Gebet wie in entsprechenden Opfern, damit die Sünder und die Gemeinschaft der Sündigen nicht in den Fängen der Sündenmacht und ihrer Scheiterns-trächtigen Folgen gefangen bleiben.

Gegen die Erfahrung der Sünde wird die Hoffnung auf und der Einsatz für die Erneuerung der Solidarität aufgeboten, in der man dem Sich-weiter-hinein-Fressen der Sünde in die gemeinsame Lebenswelt standhalten könnte. Dass diese Solidarisierung von Gott ausgeht und durch ihn

mächtig werden kann, ist denen, die sich vor ihm ›schuldig‹ wissen, einigermaßen selbstverständlich. Der Schuld-Scheiterns-Zusammenhang, den die Metaphern für die Macht der Sünde und das Sündigen ausdrücken, wird von JHWH aufgebrochen. Nur deshalb gibt es die Hoffnung auf den Schalom, in die hinein die Solidarität gegen die Sünde mächtig werden kann.

6. Scheitern und Sünde heute: ein Sprachgewinn?

Legt es sich immer noch nahe, im biblischen Sprachspiel ›mitzuspielen‹? Vielleicht öffnet es doch einige ›Spielzüge‹, die in der prekären Spannung zwischen Schuld und Scheitern weiter führen. Das Wort Sünde steht für eine teilnehmerperspektivische Wahrnehmung des Schuld-Scheiterns-Zusammenhangs, in der nicht – jedenfalls nicht zuerst – die Schuldzuweisung im Blick ist. Die Sünder wissen sich mehr oder weniger selbstverständlich schuldig und treten jetzt nicht in den Diskurs der Schuldzuweisung oder deren Begrenzung ein. Sie vertiefen sich nicht in die *Herkunft* der beklagten Verschuldungs- und/oder Scheiterns-Situation, sondern strecken sich nach einer *Zukunft* aus, in der die unheilvolle Situation – weil Gott selbst an ihr teilnimmt – überwunden sein wird. Das Warum tritt zurück hinter dem Einsatz für ein Wohin, in den auch Gott eingebunden werden soll. Man macht die unerträgliche Gegenwart nicht noch unerträglicher mit gegenseitiger Schuldzuweisung, sondern mobilisiert, so gut man kann, die ›Ressourcen‹ an Hoffnung und Handlungsfähigkeit, die jetzt noch bleiben oder einem zuwachsen mögen, weil man sich der Solidarität Gottes gewiss sein kann. Man verbündet sich im gemeinschaftlichen ›Gegen-die-Sünde- und Gegen-das-Schicksal-Anglauben‹, gegen die Resignation, die den Dingen ihren schlimmen Lauf ließe.

Ist das tatsächlich nur eine archaisch-selbstsuggestive Herstellung von Hoffnungs- und Handlungsmächtigkeit? In der kritisch-analytischen Beobachterperspektive mag man es so sehen – und müsste sich doch die Frage gefallen lassen, ob es wirklich unvernünftig ist, sich in der Überforderung durch Unheils-Situationen so zu verhalten. Man kann immer diagnostizieren, das Hereinrufen Gottes in solche Situationen sei ›nichts als‹ Selbst-Suggestion, wird sich dann aber fragen lassen müssen, was denn an Handlungs- und Hoffnungs-Alternativen bleibt, wenn man Gott aus dem Spiel lässt und davon abrät, gegen die Über-Macht der Soli-

daritäts-Zersetzungs-Mächte mit allem existentiellen Glaubens-Einsatz anzuglauben.¹¹ Wo der menschliche Wille an sich selbst oder an ›schicksalhaften‹ Widerfahrnissen scheitert,¹² da erfährt er im Scheitern, wie unabdingbar er sich »durch den Wunsch nach Erfüllung oder Vollen- dung [konstituiert]« weiß, wie er in der Erfahrung der Unmöglichkeit von der »Leidenschaft für das Mögliche« (Søren Kierkegaard) erfasst und herausgefordert ist.¹³ Diesen Wunsch nicht verloren zu geben, ihn gegen das Scheitern *im Jetzt* festzuhalten, dazu bekennt sich das Sprachspiel Sünde; und darin unterscheidet es sich von der moralischen Schuld-Perspektivierung, die nach dem Warum und Wodurch von Verfehlungen fragt. Sofern man – im Sündenbekenntnis, der Versöhnungshoffnung, aber auch in der Klage – »das Böse vor Gott stellt, bringt man es in die Bewegung der Verheißung zurück.« Der Glaube stellt nicht – jedenfalls nicht vorrangig und zuerst – die moralische Frage, wie es dazu kommen konnte, dass sich der Mensch mehr oder weniger frei zum Bösen entschied. »Sein eigentliches Problem sieht er nicht im Anfang des Bösen, sondern in dessen *Ende*; und dieses Ende integriert er [...] in die Ökonomie der Verheißung, mit Jesus in die Verkündigung des kommenden Gottes, mit Paulus in die Perspektive des Gesetzes der Überfülle«¹⁴ oder der »Logik der unverdienten Fülle«, wonach die Gnade der Versöhnung umso mächtiger wird, je zerstörerischer sich die Sünde auswirkt (nach Röm 5,15–20).¹⁵

Das Sprachspiel *Sünde* hält die Grenze zwischen moralischer Schuld und Scheitern fließend und bringt so beides in eine Praxis der Hoffnung ein, die nicht verloren gibt – weil Gott es nicht verloren gibt –, was mein Streben nach dem Guten hoffnungsvoll eingesetzt hat und worin es gescheitert ist, sich verirrt hat. So eröffnet der Glaube auch einen neuen Diskurs der Freiheit im moralischen Diskurs und über ihn hinaus: Die Frage, wie

11 | Diese Rückfrage »steckt« ja in Kants Postulatenlehre. Sie kann gewiss nicht – und das macht Kant ja geltend – auf zusätzliches Wissen abzielen, wohl aber auf Implikationen eines konsistenten Selbstverständnisses, die nicht einfach ignoriert werden dürften.

12 | Man darf auch hier an Kant und sein Konzept des »radical Bösen« denken. Dieses ist die »nicht zu vertilgende« Präsenz der Natur in menschlicher Selbstbestimmung, ein Hang zum Bösen; ein Scheitern des Menschen an seiner Naturbestimmtheit, welche aber nach Kant »zu überwiegen möglich sein [muss]«, da sie ja »in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird« (Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kants Werke, Akademie Textausgabe Bd. 6, Berlin 1968, 37.)

13 | Vgl. Ricœur, Paul: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 280f.

14 | Vgl. Ebd., 281f.

15 | Vgl. Ricœur, Paul: Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 208f.

sich die Freiheit in der Selbstbestimmung verfehlt und doch darin vollzieht, wird relativiert von der Frage, wie menschliche Freiheit sich von dem ergriffen und befreit wissen kann, was ihr Hoffnung gegen die Scheiternsperspektive der Schuld und des Schicksals gibt. Freiheit als Entscheidungsfreiheit (oder Wahlfreiheit) wird glaubend relativiert zur hoffenden Freiheit, die sich nicht vom unheilvoll Geschehenen gefangen nehmen, sondern von Gottes Verheißung ergreifen lässt.¹⁶

Die Relativierung des moralischen Diskurses bedeutet ganz und gar nicht dessen Bagatellisierung oder gar Delegitimierung. Die moralische Frage nach der Schuld muss gestellt werden, um Verantwortlichkeiten zu klären und Metanoia einzufordern, aber auch um den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen (so wenig sich Gerechtigkeit darin erschöpfen dürfte, Schuldige zur Rechenschaft zu ziehen). Auch der Theodizeefrage nach der Verantwortlichkeit für das Leid soll und kann nicht durch das Zurückholen in die Perspektive der Hoffnung auf Versöhnung die Klage und Anklage aus dem Mund genommen werden. Die Frage nach dem Warum?, die Klage, die sie ratlos einfordert, die Beschuldigung, die sie moralisch-forensisch zur Verhandlung stellt, sie behalten ihre Unabdingbarkeit. Die Relativierung, die ihnen biblisch-christlich widerfährt, rückt den heilvollen Zusammenhang in den Blick, der sie übergreift und so in Spannung hält: die Zukunft, die für sie erhofft wird; Zukunft, in der das Geschehene nicht widerrufen und bedeutungslos gemacht wird, sondern eine Zukunft hat, die wir nicht antizipieren können und nicht nur aus eigenen Kräften leisten müssen.

Aber wie kommt es zu dieser Relativierungskraft des Glaubens, woher kommen ihm die Ressourcen der Hoffnung darauf zu, dass die Menschen im Unheilszusammenhang von Schuld und Scheitern nicht rettungslos eingesperrt sind, sondern auf Hoffnung hin aus ihm befreit werden?¹⁷ Die Theologie sieht darin den Heiligen Geist am Werk, der den Glauben wirkt, ihn unverfügbar wirkt. Glauben und Hoffen lassen sich nicht menschlich herstellen, nur erbitten, vermessen und dankbar empfangen. Was ist, wenn sie sich entziehen? Wer trägt die Schuld? Man sieht, wie unerträglich alles wird, wenn man auch diese letzte Glaubensfrage in den moralischen Diskurs zurückdreht. Und doch kann man sich der Nötigung dazu kaum entziehen. Es sei denn, man sagt mit Søren Kierke-

16 | Vgl. dazu Ricœurs Beitrag *Die Freiheit im Licht der Hoffnung* im Ganzen (Hermeneutik und Strukturalismus, 199–226).

17 | Vgl. Röm 8,24, wo Paulus sagt, »auf Hoffnung hin« seien wir erlöst.

aard, Unglaube – und entsprechend das Nicht-Hoffen – sei Sünde.¹⁸ *Sünde*, nicht menschliche Schuld, versöhnungsbedürftig, Gott gegenüber einzugestehen, ihm zu klagen und ihm anzuvertrauen, ihm, bei dem sie allein ›gut aufgehoben‹ sein, bei dem es mit ihr gut werden könnte.

Literatur

- Burmeister, Lars; Steinhilper, Leila: *Gescheiter scheitern. Eine Anleitung für Führungskräfte und Berater*, Heidelberg 2011.
- Flick, Corinne Michaela (Hg.): *Rechnen mit dem Scheitern: Strategien in ungewissen Zeiten*, Göttingen 2014.
- Jüngel, Eberhard: *Tod*, Gütersloh ³1985.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe Bd. 6, Berlin 1968.
- Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*, *Gesammelte Werke*, hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 11. und 12. Abteilung, Gütersloh ⁴1995, 1–169.
- Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1973.
- Marquard, Odo: *Identität – Autobiographie – Verantwortung (ein Annäherungsversuch)*, in: Ders.; Stierle, Karlheinz (Hg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik Bd. 7)*, München 1979, 690–699.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1975.
- Ricœur, Paul: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973.
- Ricœur, Paul: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*, München 1974.
- von Soosten, Joachim: *Die »Erfindung« der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 9: Sünde und Gericht*, Neukirchen-Vluyn 1994, 87–110.

18 | Vgl. Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*, *Gesammelte Werke*, hg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, 11. und 12. Abteilung, Gütersloh ⁴1995, 1–169.