

44

Bamberger Theologische Studien

Lisa Martin

Vergebung als Neuschöpfung

Die Notwendigkeit der Vergebung
im Kontext der Sünde des Menschen



University
of Bamberg
Press

44 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer) und
Konstantin Lindner

Professorin und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg im Auftrag
des Vereins Bamberger Theologischen Studien e. V.

Band 44



University
of Bamberg
Press

2023

Vergebung als Neuschöpfung

Die Notwendigkeit der Vergebung
im Kontext der Sünde des Menschen

Lisa Martin

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

Diese Arbeit hat der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen.

Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Bründl

Gutachter: Prof. Dr. Thomas Weißer (Laubach)

Tag der mündlichen Prüfung: 25. Mai 2019

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work – with the exception of cover, quotations and illustrations – is licensed under the CC-License CC BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint, Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: „Nagelkreuz von Conventry“, © Lisa Martin

© University of Bamberg Press, Bamberg 2023
<https://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x (Print) eISSN: 2750-7769 (Online)
ISBN: 978-3-86309-932-9 (Print) eISBN: 978-3-86309-933-6 (Online)

URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-596662
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-59666>

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Einleitung	11
1.1. Zur Problematik des gegenwärtigen Sündenbegriffs: »Krise« des Sündenverständnisses?!	11
1.2. Zur Problematik des gegenwärtigen Vergebungsverständnisses: »Krise« des Bußsakramentes?!	16
1.2.1. Annäherung an eine Problemanalyse mit <i>Reconciliatio et Paenitentia</i>	17
1.2.2. Das überarbeitete Bußsakrament im Neuen <i>Ordo Paenitentiae</i>	25
1.3. Problemanalyse	33
2. Biblische Grundlegung: Vergebung und Sünde in AT und NT	37
2.1. Vergebung und Sünde im AT	39
2.1.1. Von der ungewollten Verfehlung zum Bundesbruch mit Gott: Die Entwicklung des Sündenbegriffs im Alten Testament	39
2.1.2. Vergebung und Buße im AT	42
2.1.2.1. Vergebung und Buße als Wiederherstellung	43
2.1.2.2. Vergebung als Neuanfang und Neuschöpfung	45
Vergebung als Bundeserneuerung in Ex 32–34	46
Vergebung als Neuschöpfung in Ps 51	57
2.1.3. Zusammenfassende Betrachtung	63

2.2. Vergebung und Sünde im NT	63
2.2.1. Sünde und Vergebung im Kontext der Reich-Gottes- Botschaft in den synoptischen Evangelien	65
2.2.2. Sünde und Vergebung bei Paulus	78
2.2.3. Die <i>Sünde der Welt</i> (Joh 1,29) bei Johannes	89
2.3. Zusammenfassende Betrachtung	99
3. Die Sakramente der Vergebung – Die Heilsnotwendigkeit von Taufe und Buße	105
3.1. Die Ausbildung des Taufritus	106
3.1.1. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe in der frühen Kirche	107
3.1.1.1. Der Ursprung der Sünde in der Materie? – Die Auseinandersetzungen mit Gnosis und Manichäismus	107
3.1.1.2. Die Notwendigkeit der Vergebung als Folge der Erbsünde	109
Biblische Voraussetzungen der Erbsündenlehre – Die Sündenfallerzählung der Genesis	109
Die Erbsünde bei Tertullian und Cyprian	121
Das Konzept der Erbsünde bei Augustinus und die Auswirkungen auf die Taufe	126
3.1.2. Der Taufritus der frühen Kirche	134
3.1.2.1. Der Symbolgehalt der Taufe	134
3.1.2.2. Entstehung und Aufbau der Taufe	137
3.1.3. Zusammenfassende Betrachtung	141
3.2. Die Ausbildung des Bußsakramentes	141
3.2.1. Biblische Grundlegung	142
3.2.2. Die öffentliche Buße der frühen Kirche	145
3.2.3. Die Entstehung der Privatbeichte	151
3.2.4. Das Sakrament der Buße in der Hochscholastik	153
3.2.5. Sünde und Vergebung zur Zeit der Reformation	157
3.2.6. Die Bußordnung des Konzils von Trient	161
3.2.7. Zusammenfassende Betrachtung	170

3.3. Vergebung und Neuschöpfung in der Liturgie der Osternacht	171
3.3.1. Vergebung und Neuschöpfung im Exsultet	173
3.3.2. Die Tauferneuerung in der Osternacht	182
3.3.3. Die Feier der Eucharistie	185
3.3.3.1. Herkunft und Theologie der Eucharistie	185
3.3.3.2. Entstehung und Aufbau der Eucharistiefeier	188
3.4. Zusammenfassende Betrachtung	197
4. Ursachenforschung	201
4.1. Situationsanalyse	202
4.1.1. Die »Zeichen der Zeit« (GS 4)	202
4.1.2. »Die Zerrissenheit der modernen Welt« (GS 9)	206
4.1.3. Moderne Unfähigkeit zur Transzendenz?	208
4.2. Voraussetzungen: Die <i>statische Weltsicht</i> des Mittelalters	212
4.3. Neuzeitliche Entwicklungslinien	218
4.3.1. Der Übergang von einer <i>statischen</i> zu einer <i>dynamischen Weltsicht</i>	218
4.3.2. Das Gegeneinander von Offenbarungsglaube und Vernunft und dessen Auswirkungen auf die Deutungshoheit von Theologie und Kirche	224
4.3.3. Der Einfluss des Deutschen Idealismus auf die Neuauslegung der Schrift am Beispiel von Gen 2–4	231
4.3.4. Vom Theozentrismus zum Anthropozentrismus	234
4.3.5. Innerkirchliche Moralisierung und Rationalisierung der Gottesidee	238
4.4. Betrachtende Zusammenfassung	244
5. Die Notwendigkeit der Vergebung	249
5.1. Anthropologische Voraussetzungen	249
5.1.1. Der Mensch unter der Macht der Sünde	249
5.1.2. Zur Unterscheidung von Schuld und Sünde	257

5.2. Die Notwendigkeit der Vergebung aus heutiger Perspektive – systematische Zugänge	261
5.2.1. Grundlagen der Vergebung	265
5.2.1.1. <i>Vergabung</i> als Akt der Lebensbewältigung	265
5.2.1.2. Grenzen der Vergebung: Die böse Handlung aus Prinzip	267
5.2.2. Die Grenzenlosigkeit der Vergebung: Derrida über die Notwendigkeit der <i>Verzeihung des</i> <i>Unverzeihlichen</i>	271
5.2.3. Göttliche <i>Vergabung</i> und menschliches <i>Verzeihen</i>	278
5.2.3.1. Die Pflicht, einander zu vergeben bei Guardini	278
5.2.3.2. <i>Vergeben, Vergessen, Verzeihen</i> – Was leistet Vergebung?	287
5.2.3.3. <i>Vergabung</i> vs. <i>Verzeihen</i>	293
 6. Zusammenfassende Betrachtung und Ausblick	 297
 Literaturverzeichnis	 305
Lehramtliche Quellen	305
Sekundärliteratur	305
Internetquellen	313

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Frühjahr 2019 am Institut für Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertationsschrift im Fach Fundamentaltheologie angenommen.

Mit der nun erfolgten Drucklegung gilt es Danke zu sagen: Mein ganz besonderer Dank gilt Prof. Dr. Jürgen Bründl, der nicht nur die Betreuung und Erstellung des Erstgutachtens übernommen hat, sondern mir an seinem Lehrstuhl auch als Dozentin sein Vertrauen schenkte und die Leitung verschiedener Seminare übertrug. Dankbar bin ich im Besonderen für all die kritischen und immer konstruktiven Rückfragen, die die Arbeit stets bereichert und in die richtige Richtung gelenkt haben. Die Erstellung des Zweitgutachtens hat Prof. Dr. Thomas Weißer übernommen, auch hierfür herzlichen Dank.

Ein weiterer Dank gilt Prof. Dr. Stephan Ernst, der die Arbeit in der Anfangsphase begleitet und betreut hat und mir bei der Planung und Vorbereitung stets eine große Hilfe war, ebenso Prof. Dr. Martin Stuflesser für die Aufnahme in das Stipendienprogramm »*Liturgie und Ethik*«.

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Veröffentlichung haben außerdem Dr. Eugen Daigeler, Dr. Benjamin Leven, Prof. Dr. Florian Kluger, Andreas Kneitz, Br. Konrad Schlattmann und Christian Stadtmüller geleistet, welche im Verlauf der Arbeit immer wieder kritische Kommentare vorgenommen und am Ende die Anstrengung der Satzkorrektur auf sich genommen haben. Besonderer Dank gilt zudem Alexander Schmitt, der die Vorbereitung der Textvorlage zum Druck übernommen hat und der Bamberg University Press für die Unterstützung bei der Gestaltung des vorliegenden Bandes. Nicht zuletzt gilt mein Dank hier auch Prof. em. Dr. Klaus Bieberstein für die Aufnahme meines Bandes in die Reihe der Bamberger Theologischen Studien.

1. Einleitung

»Wenn wir sagen, dass wir keine Sünden haben, führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns. [...] Wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn [Gott, Anm. L.M.] zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns.« (1 Joh 1,8.10)

Die Erkenntnis, dass alle Menschen gleichermaßen Sünder vor Gott sind und darum der Vergebung bedürfen, bildet eines der zentralen Themen christlicher Verkündigung. Auf diese Grundsituation des menschlichen Daseins aufmerksam zu machen, ist daher seit jeher Anliegen von Theologie und Kirche. In den vergangenen Jahrzehnten ist jedoch vermehrt festzustellen, dass die Rede von *Sünde* sowohl im kirchlichen wie auch im gesellschaftlichen Diskurs kaum noch Relevanz zu haben scheint. Gleiches gilt für *Vergebung*. Dies geht einher mit einem massiven Rückgang der Beichtpraxis, die, wie Kurt Koch es formuliert hat, zu einem »Angebot ohne Nachfrage« geworden ist.¹ Im Verständnis von *Sünde* und *Vergebung* scheint daher ein grundlegender Wandel stattgefunden zu haben. Es stellt sich damit die Frage, ob Theologie und Verkündigung eines ihrer zentralen Themen bloß aus den Augen verloren haben, ob die Botschaft selbst vielleicht sogar obsolet geworden ist, oder aber ob deren Inhalt schlicht nicht mehr verstanden wird und, falls dies der Grund sein sollte, welche Ursachen dieser Entwicklung zugrunde liegen.

1.1. Zur Problematik des gegenwärtigen Sündenbegriffs: »Krise« des Sündenverständnisses?!

In der Zusammenschau der zahlreichen, in Folge des II. Vatikanischen Konzils erschienenen Beiträge zur Sündenthematik² wird deutlich, dass

¹ KOCH, K.: Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft, Zürich 1992, S. 299.

² Als »Hauptzeugen« werden im Folgenden befragt: Michael Sievernich, Gerhard Ebeling, Bernhard Häring, Josef Römelt, Louis Monden und Hanns-Stephan Haas. Das Kriterium für die Auswahl der entsprechenden Beiträge bildet deren Zeitpunkt der Veröffentlichung. Den »Nullpunkt« bildet das II. Vatikanische Konzil (1962–1965). Die zeitliche Spanne umfasst schließlich vierzig Jahre, beginnend mit Louis

die Konzepte von Schuld und Sünde dort zumeist als problematisch wahrgenommen und nicht selten von einer »tiefgreifenden Krise«³ oder »epochalen Schwierigkeit«⁴ die Rede ist.⁵

Als einer der Hauptgründe hierfür wird durchgängig das gewandelte Sündenverständnis angeführt. So beklagt etwa das Apostolische Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* von 1984, das in einem eigenen Punkt noch ausführlicher zur Sprache kommen wird, in Art. 18 das »fortschreitende Schwinden und sogar Erlöschen des Sündenbewußtseins«. Bei den meisten Menschen reduziere sich demnach das Sündenbewusstsein nur noch auf das, »was den Menschen beleidige«⁶. Eine Verschiebung im Sündenverständnis beschreibt u.a. auch Gerhard Ebeling. Er vermutet allerdings, dass das Thema *Sünde* aufgrund der heutigen zumeist ironischen Verwendung beispielsweise in Wortverbindungen wie *Sündenbock* oder *Verkehrssünder* außerhalb des kirchlichen Kontextes seine eigentliche Bedeutung verloren hat.⁷ Auch Michael Sievernich vermutet, dass »sittlich-religiöse und alltägliche Sprachspiele nicht mehr deckungsgleich sind« und betont wie Ebeling, dass die *Sünde* zwar im liturgischen Vollzug der Kirche noch ihren festen Ort hat, dies aber nicht mehr für den säkularen Raum gilt.⁸ Sievernich zufolge deutet dieser Wandel in der Sprache auch auf einen Bewusstseinswandel hin.

Für Gerhard Ebeling stellt sich das Problem noch weit umfangreicher dar. Er geht davon aus, dass selbst der heutige Christ in einer Umwelt lebt,

Monden im Jahr 1968 bis hin zu Josef Römelt und seinem Beitrag zur Sündenthematik im Jahr 2008. Aus jedem Jahrzehnt soll mindestens ein Autor zu Wort kommen.

³ HAAS, H.-St.: »Bekannte Sünde«. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 4.

⁴ SIEVERNICH, M.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1982, S. 16. Vgl. außerdem RÖMELT, J.: Schuldenerfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld, in: Theologie und Glaube (81), Paderborn 1991, S. 454.

⁵ Vgl. RÖMELT, Schuldenerfahrung S. 454–466.

⁶ Apostolisches Schreiben, *Reconciliatio et Paenitentia* (Johannes Paul II.), 1984, Art. 18.

⁷ Vgl. EBELING, G.: Wort und Glaube. Bd. III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, S. 196.

⁸ SIEVERNICH, Schuld und Sünde, S. 16.

»für deren Aufbau und Lebensrhythmus die Vorstellung der Sünde keine Rolle mehr spielt. Es ist eine Welt, die weder die Sprache besitzt, Sünde auszusprechen, noch Orte der Vollmacht, um von Sünde loszusprechen, und die darüber hinaus beides nicht zu vermissen scheint.«⁹

Hanns-Stephan Haas und Michael Sievernich, die sich beide auf diese Einschätzung Ebelings berufen, weisen diese Entwicklung als »epochale Schwierigkeit«¹⁰ bzw. »fundamentale Gegenwartskrise der Sündenlehre«¹¹ aus. Für Sievernich leitet sich aus dieser Erkenntnis darum der Auftrag an die Theologie ab, »die herkömmlichen Zugänge zur Sündenlehre, seien sie katholischer oder evangelischer Provenienz, [zu] überprüfen«¹². Wenn Ebeling mit seiner Einschätzung Recht hat und der heutige Mensch nicht einmal mehr nach »Orten der Lossprechung« und damit nach Vergebung verlangt, dann bedarf es m.E. aber nicht nur einer Überarbeitung der bisherigen Sündenlehre. Es gilt dann vielmehr auch das Ziel allen Redens über Sünde – nämlich die Hoffnung auf Vergebung – zur Sprache zu bringen. Ob der Mensch in der Gegenwart aber tatsächlich diese Orte der Vollmacht nicht mehr vermisst, halte ich zumindest für fraglich. Auf die Gründe werde ich noch zu sprechen kommen.

Neben Ebeling, Sievernich und Haas macht auch Bernhard Häring darauf aufmerksam, dass dem Begriff *Sünde* heute verschiedene Bedeutungen zukommen und ein erkennbarer Wandel im Sündenverständnis stattgefunden hat. Häring unterscheidet zwischen drei Wortbedeutungen von Sünde, die im gegenwärtigen Sprachgebrauch überwiegend anzutreffen sind, nämlich einem vormoralischen und einem nur moralischen Sündenbegriff und *Sünde* im eigentlichen Sinn, als *Sünde gegen Gott*. Zum vormoralischen Sündenbegriff zählt Häring »alles, was in einer bestimmten Umwelt tabu ist«¹³. Es handelt sich dabei um eine seltsame »Mischung von Tabu, sozialem Druck und einem beginnenden moralischen Bewußtsein«, weshalb der vormoralische Sündenbegriff von daher nicht wirklich dem Spektrum der eigentlichen Sünde zuzuordnen ist.¹⁴

⁹ EBELING, Wort und Glaube, S. 197.

¹⁰ SIEVERNICH, Schuld und Sünde, S. 16.

¹¹ HAAS, Bekannte Sünde, S. 10.

¹² SIEVERNICH, Schuld und Sünde, S. 22.

¹³ HÄRING, B.: Sünde im Zeitalter der Säkularisation, Graz 1974, S. 10.

¹⁴ HÄRING, B.: Sünde im Zeitalter der Säkularisation, Graz 1974, S. 10.

Sünde auf einer nur moralischen Ebene meint »moralisches Versagen« im Sinne eines »Unterlassen des Guten, das möglich und notwendig ist, um eigene Einsicht, sittliche Feinfühligkeit, Freiheit und schöpferischen Initiativgeist zu entfalten«¹⁵. Moralische Sünde ist dann auch gleichzusetzen mit mangelnder Verantwortungsbereitschaft und Mitverantwortung.¹⁶

Von Sünde im eigentlichen Sinn kann Häring zufolge dagegen nur dann sinnvoll gesprochen werden, wenn »die Sphäre des Heiligen in Sicht kommt«¹⁷ und sich Sünde nicht nur auf einer horizontalen, zwischenmenschlichen Ebene bewegt, sondern auch die vertikale Ebene, sprich Gott, in den Blick nimmt. Unter *Sünde* in diesem Sinne versteht Häring dann etwa den

»verschuldete[n] Mangel an Gotteserkenntnis und jene[n] Mangel an Liebe und Erbarmen, der aus dem Nichtkennenwollen Gottes erfließt und den Weg zu lebendigem Glauben an Gott versperrt. Sünde ist die herzlose und ungerechte Einstellung gegenüber dem Nächsten und vor allem gegenüber dem Armen, verschuldet durch ein verfälschtes Gottesbild, welches wiederum das Bild Gottes im Menschen schändet. Sünde ist das Nein zum Bund mit Gott, das sich in der Entfremdung vom Nächsten, in der Selbstsucht, Herrschsucht und Störung der Einheit und des Friedens auszeugt.«¹⁸

In der fehlenden Gotteserkenntnis und dem Säkularismus der Gegenwart sieht Häring darum einen entscheidenden Grund für die derzeitigen Schwierigkeiten im Reden von *Sünde*. Und auch Sievernich fragt, ob »die Schwierigkeiten mit Schuld und Umkehr nicht auch zutiefst mit der Verdrängung oder gar dem Verlust des Gottesgedankens zusammen[hängen]«¹⁹. Wenn Gott im Leben des heutigen Menschen keine Rolle mehr spielt, dann ist auch nachzuvollziehen, warum *Sünde* in seiner eigentlichen Bedeutung, nämlich als Beleidigung Gottes, im säkularen Raum nicht mehr verstanden wird.

Neben den Säkularisierungstendenzen der Gegenwart macht Häring außerdem die einseitige Verkündigungspraxis der Kirche für den Bedeu-

¹⁵ Ebd., S. 11.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 13.

¹⁹ SIEVERNICH, M.: Die christliche Auffassung von Schuld und Umkehr, in: SIEVERNICH, M. / SEIF, K.-P. (Hrsg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, Mainz 1983, S. 22.

tungswandel des Sündenbegriffs verantwortlich. Er kritisiert, dass die kirchliche Morallehre allzu häufig Bagatellen als Todsünden ausgegeben und dadurch die Bedeutungsverschiebung des Sündenbegriffs zusätzlich befördert hat. Häring legt darum nahe, in Zukunft »jede einzelne Aussage über Sünde und Sündenstrafe zu überprüfen und den Sündenbegriff und den gesamten Sündentraktat gründlich zu revidieren«²⁰.

Für Hanns-Stephan Haas liegt der Kern der gegenwärtigen Krise aber noch tiefer. Im Gegensatz zu Sievernich und Häring vermutet Haas das eigentliche Problem nicht in einem Gegeneinander von »überholter theologischer Tradition einerseits« und »irreversibel veränderten Verstehens- und Lebensbedingungen in der Neuzeit andererseits«, sondern in der Sünde und der »Verweigerung ihrer Erkenntnis«.²¹ Die Krise des Sündenverständnisses erachtet er daher im Grunde als eine »Krise des Menschen selber«²², weshalb die Aufgabe der Theologie seiner Ansicht nach nicht nur darin bestehen kann, »Sünde« den allgemeinen Verstehensbedingungen und Erfahrungen unserer Zeit »anzupassen«. Vielmehr muß die Theologie die verweigernde Erkenntnis der Sünde als *das* Problem unserer Zeit aufweisen«²³. Aus diesem Grund appelliert Haas an die Theologie, dass sie

»das Sündersein (und dessen konsequente Verdrängung) nicht nur als spezifisch theologische Betrachtungsweise des Menschen einbringt, sondern als *das* Problem dieser (wie jeder) Zeit herausstellt. Die Sündenlehre wird damit zum Paradigma (rechten) Theologie-Treibens.«²⁴

Ob diese Einschätzung und der daraus abgeleitete Auftrag an die Theologie tatsächlich zutreffen, wird noch zu zeigen sein.

Dieser komprimierte Überblick über einige zentrale Beiträge zur Sündenthematik zeigt deutlich, dass unter allen genannten Autoren Einigkeit darin besteht, dass man derzeit von einer »Krise des Sündenverständnisses« ausgehen muss, die sich v.a. darin ausdrückt, dass die religiöse Grundbedeutung des Begriffs *Sünde* verloren gegangen ist. *Sünde* wird stattdessen heute zumeist unter moralischen oder auch ironischen Aspekten verwendet. Als Hauptgründe für diese Bedeutungsverschiebung wur-

²⁰ HÄRING, Sünde, S. 35f.

²¹ HAAS, Bekannte Sünde, S. 40.

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 55.

den einerseits der Säkularismus der Gegenwart und andererseits die einseitige Verkündigungspraxis der Kirche angeführt, die ein moralisierendes Heilsverständnis befördert habe. Neben dem Wandel des Sündenbegriffs wird aber auch der Wandel des Sündenbewusstseins beklagt, der v.a. in der Verweigerung bzw. Verdrängung des eigenen Sünderseins zum Ausdruck kommt.²⁵ Das bedeutet also, dass die Schwierigkeiten, die der heutige Mensch heute offenbar im Sprechen von Sünde und Schuld zu haben scheint, vorrangig im Bereich der Sündenerfahrung verortet werden.

Ob sich das Problem aber allein auf den Bereich der Sündenerfahrung beschränkt, ist m.E. fraglich.

1.2. Zur Problematik des gegenwärtigen Vergebungverständnisses: »Krise« des Bußsakramentes?!

Wenn im kirchlichen Kontext von Sünde die Rede ist, stellt sich zumeist im selben Atemzug die Frage nach Vergebung und genauer, nach Buße bzw. der Beichte. Wer gezielt die persönlichen Sünden zur Sprache bringt, weist damit nicht nur auf die eigene Vergebungsbedürftigkeit hin, sondern tut dies zumeist auch in der Hoffnung auf Vergebung. Das bedeutet aber, dass Sünde und Vergebung keineswegs als isolierte Themen zu betrachten sind. Auffällig ist daher, dass in nahezu allen skizzierten Beiträgen Sünde im Kontext von Vergebung oder Buße zumeist nur als Randnotiz begegnet. Einzig Hanns-Stephan Haas weist daraufhin, dass die gegenwärtigen Schwierigkeiten im Reden von Schuld und Sünde auch darauf zurückzuführen sind, »daß die Vergebung nicht mehr in ihrer Bedeutung für unsere Zeit erkannt und als Wirklichkeit erfahren wird«²⁶. Somit stellt die Krise des Sündenverständnisses auch eine Krise der Kirche dar, »sofern die Kirche in ihrer jeweiligen Zeit der Ort ist, an dem die Vergebung als bedeutungsvolles Geschehen erfahren werden muß«²⁷. Tatsächlich weisen nicht nur kirchliche Dokumente wie *Reconciliatio et Paenitentia*, sondern auch Theologen, etwa Kurt Koch und Johannes Gründel,

²⁵ Vgl. SIEVERNICH, Schuld und Sünde, S. 20; RÖMELT, J.: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band 1. Grundlagen, Freiburg i. Brsg. 2008, S. 169ff.; HAAS, Bekannte Sünde, S. 41.

²⁶ HAAS, Bekannte Sünde, S. 5.

²⁷ Ebd.

darauf hin, dass sich das Bußsakrament ebenfalls in einer »tiefgreifenden Krise« befindet.²⁸

Einer umfangreicheren Auseinandersetzung mit beiden konstatierten Krisen widmet sich aber v.a. *Reconciliatio et Paenitentia*, das neben dem Bemühen, die Ursachen dieser Krisen näher zu ergründen, auch konkrete Vorschläge anführt, wie Sündenbewusstsein und Bußsakrament wieder gestärkt werden können.

So schlägt das Schreiben etwa als Lösung, wie auf diese »schwere geistige Krise« zu reagieren ist, vor, dass »das echte Sündenbewusstsein wieder neu zu formen ist« (Art. 18). Es zeigt sich diesbezüglich zuversichtlich und formuliert daher die »berechtigte Hoffnung, daß vor allem im christlichen und kirchlichen Bereich ein gesundes Sündenbewusstsein wieder aufbricht« (Art. 18). Als Vorschlag, wie dies gelingen kann, nennt das Dokument:

»Eine gute Katechese, erhellt durch die biblische Theologie des Bundes, ein aufmerksames Hören auf das Lehramt der Kirche, das unaufhörlich den Gewissen Licht bietet, und eine vertrauensvolle Annahme ihres Wortes sowie eine immer sorgfältigere Praxis des Bußsakramentes.« (Art. 18)

Da der Rückgang der Beichte auch dreißig Jahre nach der Promulgation des apostolischen Schreibens weiter voranschreitet, ist davon auszugehen, dass die genannten Vorschläge entweder nicht gehört bzw. umgesetzt wurden, oder aber die Probleme gar nicht richtig umrissen und erkannt wurden und die Lösungsansätze darum zwangsläufig ins Leere laufen müssen.

Einige der Vorschläge, die *Reconciliatio et Paenitentia* als Wege aus der Krise anführt, sollen nachfolgend näher betrachtet werden, insofern an ihnen eben jene Problematik m.E. besonders deutlich zutage tritt.

1.2.1. Annäherung an eine Problemanalyse mit *Reconciliatio et Paenitentia*

Wie bereits angedeutet, beklagt das 35. Artikel umfassende nachsynodale Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II., das am 2.12.1984 veröffentlicht wurde, nicht nur den Verlust des Sündenbewusstseins, sondern

²⁸ Vgl. KOCH, Gottlosigkeit, S. 299, sowie: GRÜNDEL, J.: Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, S. 157.

auch die *Krise des Bußsakramentes* (Art.28), die es, wie in Art. 18 angedeutet wird, mit einer »immer sorgfältigeren Praxis des Bußsakramentes« selbst bekämpfen will. Dieser Vorschlag ist nicht nur paradox, sondern zeigt auch, dass das Kernproblem bisher offensichtlich nicht vollständig erfasst wurde. Besonders im elf Artikel umfassenden dritten Teil des Schreibens (Art. 23–34), der sich der »Pastoral der Buße und der Versöhnung« widmet, wird deutlich, dass aus der zuvor angestellten Ursachenanalyse keinerlei Schlüsse für die Praxis gezogen werden. Dies ist aber auch deshalb der Fall, weil die Analyse zu einseitig bleibt und noch nicht ausreichend umrissen wurde, warum selbst der gläubige, regelmäßige Kirchenbesucher nicht mehr selbstverständlich zur Beichte geht. Deutlich wird dies bereits in Artikel 23, der diesem dritten und letzten Teil vorangestellt ist. Er beschreibt Aufgabe und Funktion der Kirche in Bezug auf das Thema *Versöhnung*. Das erste Kapitel versucht daran anschließend zunächst allgemein »Mittel und Wege« aufzuzeigen, wie »die Förderung von Buße und Versöhnung« (Art. 24–27) gelingen kann, bevor im zweiten Kapitel »das Sakrament der Buße und der Versöhnung« (Art. 28–34) im Speziellen näher betrachtet wird. Artikel 23 betont, dass es zur »wesentlichen Aufgabe der Kirche« gehört, »den Menschen im Herzen zu Umkehr und Buße zu führen und ihm das Geschenk der Versöhnung anzubieten, wodurch sie das Erlösungswerk ihres göttlichen Stifters fortsetzt«. Das Dokument unterstreicht, dass dies keine Sendung ist, die sich »in einigen theoretischen Aussagen und in der Verkündigung eines ethischen Ideals erschöpft, welche von keinen wirksamen Kräften begleitet ist«. Es wird zu zeigen sein, ob bzw. inwieweit diese Selbstaussage tatsächlich zutrifft. Der Kern des heutigen »Beichtproblems« liegt m.E. nicht, oder zumindest nicht ausschließlich in der »verweigerten Erkenntnis der Sünde« oder einem verlorenen Sünden- bzw. Gottesbewusstsein, sondern in der fehlenden Erfahrung von »echter« Vergebung, die eben nicht nur auf einer ethisch-moralischen Ebene verortet ist. Auf diesen Gedanken werde ich später zurückkommen.

Die nachfolgenden Absätze aus Art. 23 offenbaren schließlich das Grundproblem des Schreibens. Entgegen der zuvor in Artikel 18 festgestellten »Verdunkelung« des Sündenbewusstseins heißt es dort stattdessen, dass die Kirche einen Menschen vorfindet, »der von der Sünde verwundet und von ihr in seinem innersten Sein getroffen ist, der aber zugleich von einem unbändigen Wunsch nach Befreiung von der Sünde er-

füllt ist«. Der nächste Absatz betont weiter: »Vor allem wenn er Christ ist, ist er sich auch dessen bewußt, daß das Geheimnis der Barmherzigkeit, Christus, der Herr, schon in ihm und in der Welt mit der Kraft der Erlösung am Werk ist.« Während Artikel 18 um eine Beschreibung der tatsächlichen lebensweltlichen Umstände bemüht ist, in denen sich der heutige Mensch wiederfindet, formuliert Artikel 23 allenfalls einen frommen Wunsch. Wie schon gesagt, suchen selbst regelmäßige Gottesdienstbesucher immer seltener die Beichte auf. Es ist auch nicht davon auszugehen, dass sich der Christ allein auf Grundlage seiner Taufe »bewusst« ist, dass Gott in ihm bereits vergebend am Werk ist, und genauso wenig, dass er deshalb »von einem unbändigen Wunsch nach Befreiung von der Sünde erfüllt ist«. Auch bewahrt die Taufe allein nicht davor, dass sich selbst bei Christen Sünden- und Gottesbewusstsein »verdunkeln« können. Das Schreiben selbst hat das Fehlen bzw. den Verlust dieses Bewusstseins zuvor noch beklagt. Hier entsteht allerdings der Eindruck, dass der Verlust des Sündenbewusstseins nur Nichtchristen treffen könne. Die Argumentation die diesem dritten Teil über die Pastoral der Buße und der Versöhnung vorangestellt ist, ist schlicht nicht stringent. Über die »versöhnende Funktion der Kirche« heißt es in Art. 23 weiter, dass sie

»jenen inneren Zusammenhang beachten [muss], der die Verzeihung und die Vergebung der Sünde jedes Menschen eng mit der grundsätzlichen und vollen Versöhnung der Menschheit verbindet, die mit der Erlösung geschehen ist«.

Es wird betont, dass sich das Angebot der Versöhnung nicht nur auf die Kirche beschränken darf, sondern an die ganze Welt gerichtet sein muss, um die bestehenden Entzweiungen »zwischen dem Menschen und dem Schöpfer«, »den einzelnen Menschen und Gruppen« und »dem Menschen und der von Gott geschaffenen Natur« dauerhaft zu versöhnen. Es ist darum auch Aufgabe der gesamten Kirche, Hirten *und* Gläubigen, mit allen »zur Verfügung stehenden Mitteln – Wort und Tat, Unterweisung und Gebet – die Menschen, einzeln oder in Gruppen, zu wahrer Buße [zu führen] und sie so auf den Weg zur vollen Versöhnung« zu geleiten. Noch einmal, wenn der heutige Mensch tatsächlich vielfach sein Sünden- oder sogar Gottesbewusstsein verloren hat, wie zuvor behauptet wurde, dann ist davon auszugehen, dass er nicht mehr dieselbe Sprache wie die Kirche spricht. Aber nicht nur die Sprache trennt ihn, sondern auch die Erfahrung – die Erfahrung der Schuld vor Gott und auch, und das scheint mir

entscheidend, die *Erfahrung der Vergebung*. Es hilft darum nicht, ihm durch Katechese die Notwendigkeit der Beichte einfach lauter entgegen zu rufen, denn das *Nicht-Hören-Können* bzw. *Nicht-Verstehen* ist kein akustisches, sondern ein semantisches Problem. Es ist darum zu fragen, ob die beiden laut *Reconciliatio et Paenitentia* geeignetsten Mittel, Katechese (Kapitel 1) und Beichte (Kapitel 2), tatsächlich ausreichen, um Versöhnung und Buße unter allen (?) Menschen zu fördern.

Die Katechese (Kapitel 1) ist demnach das »erste Mittel, das eingesetzt werden muß« (Art. 26), um Buße und Versöhnung wieder zu fördern. Angesprochen sind hier v.a. die »Glieder der kirchlichen Gemeinschaft«. Um »in der Welt von heute zu wirken«, nennt das Dokument außerdem den Dialog (Art. 25), um sowohl jene, die der christlichen Gemeinschaft angehören, wie auch »jene, die ihr fernstehen – besser zu Bekehrung und Buße, auf den Weg einer tiefen Erneuerung ihres persönlichen Gewissens und ihres Lebens sowie zum Licht des Geheimnisses der Erlösung und des Heiles führen [zu können], das von Christus gewirkt« ist (Art. 25). V.a. der Dialog zwischen den christlichen Gemeinschaften aber auch mit den Regierungen und Nationen soll gefördert werden, um »inmitten zahlreicher Konflikte eine Aussöhnung herbeizuführen« (Art. 25). Was die Inhalte eines solchen Dialogs im Konkreten sein können, wird nicht näher entfaltet. Es wird allerdings betont, dass der Dialog zur Versöhnung »niemals die Verkündigung der Wahrheit des Evangeliums ersetzen oder abschwächen [darf], [...] sondern ihrer Weitervermittlung und Verwirklichung durch jene Mittel dienen [muss], die Christus seiner Kirche für die Pastoral der Versöhnung hinterlassen hat: die Katechese und die Buße.« (Art. 25)

D.h., obwohl zwar der Dialog als ein probates Mittel angeführt wird, um die Versöhnung unter den Menschen zu fördern, nimmt er letztlich nur eine Mittlerrolle ein, um zu den eigentlichen Werkzeugen, nämlich Katechese und Sakrament, zu führen. Auch hier bleibt die Frage letztlich unbeantwortet, wie man Nichtchristen die Notwendigkeit von Versöhnung und (göttlicher) Vergebung plausibel machen will.

Artikel 26 behandelt schließlich die Katechese und nennt als mögliche Themen v.a. die neutestamentliche Vergebung, die Buße und das Gewissen. Das »Gesetz der Vergebung« (Art. 26) stellt dabei einen wichtigen Inhalt dar. Dieses meint

»eine Vergebung, die jeder in dem Maß empfängt, wie er selber vergibt, eine Vergebung, die auch den Feinden anzubieten ist, eine Vergebung, die man siebzigmal siebenmal gewähren muß, das heißt praktisch ohne jede Einschränkung«.

Das Schreiben betont weiter, dass nur »unter diesen Bedingungen, die nur in echt evangelischem Geist verwirklicht werden können, wahre Versöhnung unter den einzelnen, zwischen Familien, Gemeinschaften, Völkern und Nationen möglich ist«. Diese Forderung ist aus neutestamentlicher Sicht sicher nachvollziehbar und in Bezug auf leichte, »lässliche« Sünden kann man einen solchen Vergebungsanspruch sicherlich formulieren, doch gibt es durchaus Situationen, in denen eine solche Forderung von den Opfern als Hohn verstanden werden muss. Auch hier scheint der fromme Wunsch an der Realität und der Lebenswirklichkeit von Opfern großer Gewalt vorbei zu gehen, zumal sich die Kirche an diesem Maßstab ebenfalls messen lassen muss. Selbst Vertreter der Kirche sprechen öffentlich davon, dass Verhaltensweisen »nicht entschuldbar« sind und schließen dadurch den Weg der Umkehr und der Versöhnung kategorisch aus.²⁹ Und andererseits kann und wird sie sicher nicht erwarten, dass etwa die Eltern der Kinder, die Opfer von sexuellem Missbrauch innerhalb der Kirche wurden, aufgrund dieses »Gesetzes der Vergebung« wiederum leichtfertig vergeben sollen. Die jesuanische Aufforderung einander zu vergeben, die auch im Vaterunser besonders herausgehoben ist, ist wichtig und sollte darum auch betont werden. Im Kontext dieses Schreibens sollte aber zumindest ein Problembewusstsein hinsichtlich dieser offenen Fragen und Schwierigkeiten angedeutet werden.

²⁹ Vgl. hierzu: www.augsburger-allgemeine.de/bayern/Eichstaetter-Bischof-haelt-an-Diakon-Weihe-trotz-KZ-Witzen-fest-id41800106.html, Zugriffsdatum: 24.09.2018. Im Jahr 2013 wurde bekannt, dass ein Seminarist des Würzburger Priesterseminars im Bierkeller des Seminars Hitler-Parodien und KZ-Witze erzählt habe. Der Bamberger Seminarist wurde daraufhin suspendiert, und erhielt vom Eichstätter Bischof Gregor Maria Hanke auf Bitte des Suspendierten »eine zweite Chance«. Die psychologischen Gutachten hätten keine rechtsradikale Gesinnung bestätigt, weshalb Hanke »von einem Fehlverhalten, nicht von einer Grundhaltung ausgehe« und ließ ihn daraufhin 2017 zur Diakonenweihe zu. Der Fall sorgte landesweit für Schlagzeilen, als bekannt wurde, dass der Zentralrat der Juden, Josef Schuster, einen Brief an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Marx, verfasst hatte, in dem er auf seine Irritation bzgl. dieser Entscheidung zum Ausdruck bringt. Der Würzburger Bischof Friedhelm Hofmann hatte 2013 gesagt, dass das Verhalten des Seminaristen »nicht entschuldbar« ist.

Als weiteres Thema der Katechese nennt *Reconciliatio et Paenitentia* die Buße (Art. 27). Der erste Bestandteil der Buße ist die *Bekehrung*, die aus einer zweifachen Bewegung, nämlich der *Umkehr* des Geistes und der *Hinwendung* zu Gott besteht. Ohne diese beiden Grundelemente der Bekehrung könne es keine Versöhnung geben, weshalb die Katechese die richtigen Wörter und Begriffe finden müsse, um die verschiedenen Altersstufen in einer angemessenen Weise davon unterrichten zu können. Als weiteren Bestandteil nennt Artikel 27 die *Reue*. Die Katechese sollte diesbezüglich deutlich machen, dass Reue nicht nur ein oberflächliches Gefühl sein darf, sondern eine echte Umwandlung der Seele bewirkt. Der dritte und letzte Aspekt der Buße, der die Bekehrung und die Reue nun nach außen hin ausdrückt, ist das *Bußetun*. Durch das Bußetun sollen »das Gleichgewicht und die Harmonie, die durch die Sünde zerstört worden sind« wiederhergestellt werden. Unberücksichtigt bleibt auch hier, an welche Sünden *Reconciliatio et Paenitentia* denkt, und damit die Frage, wie etwa gerade mit Blick auf den II. Weltkrieg und Millionen von Todesopfern ein Ausgleich der Schuld geschehen soll. Wenn die Opfer tot und ein Ausgleich der Schuld somit unmöglich ist, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Frage nach Vergebung? Diese und weitere grundlegende zum Teil sehr viel komplexere Fragestellungen bleiben weitestgehend unbehandelt. Es wird etwa mit keinem Wort darauf eingegangen, ob der Sünder bei echter empfundener Reue, Bekehrung und Taten der Buße Vergebung erfahren darf, wenn das Opfer die Vergebung verweigert. Auch die Situation des Opfers, der die Vergebung möglicherweise aus nur allzu menschlichen, nachvollziehbaren Gründen verweigert, wird nicht näher entfaltet.

Das Schreiben betont weiter, dass eine möglichst umfassende und angemessene Katechese notwendig ist, da die »vorherrschenden Haltungen im gesellschaftlichen Denken und Verhalten in so offenem Gegensatz« zu den drei wesentlichen Bestandteilen der Reue stehen. Genannt werden etwa die Schwierigkeit, eigene Schuld einzugestehen und Reue für begangene Fehler zu artikulieren, aber auch sich zu entschuldigen koste den Menschen heute Einiges an Überwindung.

Darüber hinaus, so das Schreiben weiter, scheint der heutige Mensch »instinktiv und oft unwiderstehlich alles abzulehnen, was Buße im Sinne eines Opfers ist, das zur Korrektur der Sünde angenommen und getan wird«. Doch auch hier ist dem Dokument zumindest in Teilen zu wider-

sprechen. Das Problem scheint mir jedenfalls nicht zu sein, dass der heutige Mensch nicht bereit wäre, seine Fehler in Ordnung zu bringen. Ganz im Gegenteil vermute ich, dass sich der heutige Mensch der Folgen seiner Handlungen heute sehr viel bewusster ist und daher auch die Verantwortung für die angerichteten Übel berechtigterweise selbst tragen zu müssen glaubt. Am Beispiel des Klimawandels wird dies besonders deutlich. V.a. in den letzten zehn, fünfzehn Jahren sieht man beispielsweise immer häufiger Unternehmen, die nicht mehr nur für das Produkt und seine besonderen Fähigkeiten werben, sondern auch für das Unternehmen und dessen verantwortungsvollen Umgang mit Umwelt und Gesellschaft. Die meisten großen Unternehmen besitzen heute eigens eingerichtete Abteilungen, die ausschließlich mit der eigenen *CSR = Corporate Social Responsibility* beauftragt sind. In der Öffentlichkeit wird dieses Gebaren hin und wieder auch abfällig als »Greenwashing«³⁰, »werblicher Ablasshandel«³¹ oder »Persilschein«³² bezeichnet. Bekannte CSR-Kampagnen wurden vor einigen Jahren von Firmen wie Krombacher, Hipp, Ikea, Alpina, Pampers oder Volvic auf den Markt gebracht, die allesamt mit ihrem Einsatz gegen den Klimawandel, für den Schutz des Regenwaldes oder die Bekämpfung von Hunger und Krankheiten in der sog. Dritten Welt warben. Selbst im Internet finden sich *grüne Suchmaschinen*, die damit werben, dass sie »mit ihren Werbeeinnahmen Bäume pflanz[en]«³³. Unabhängig von der Frage, ob dies aus rein altruistischen oder – was vermutlich eher der Fall ist – aus Marketing-Gründen geschieht, spiegelt das Werben mit sozialem Engagement, dem Verkauf von Bio-Produkten aus der Region oder dem Öko-Siegel eines doch recht deutlich wider: Rückgeführt auf das Prinzip von Angebot und Nachfrage deutet dieses Phänomen daraufhin, dass es ein zunehmendes Verlangen nach Versöhnung mit der Umwelt und der Gesellschaft gibt. Laut der Studie »Klimakampagnen in der Werbung« des Online-Marktforschungsinstitutes Dialego AG gaben 70% der Befragten

³⁰ KILIAN, K.: »Viele CSR-Aktivitäten sind nur PR-trächtige Lippenbekenntnisse«, auf: <http://csr-strategie.de/csr/viele-csr-aktivitaeten-sind-nur-pr-trachtige-lippenbekenntnisse/>, Zugriffsdatum: 13.12.2011

³¹ Ebd.

³² PECHMANN, J.: »Haltet den Dieb!«, auf: <http://theeuropean.de/jan-pechmann/666-csr-in-zeiten-der-finanzkrise>, Zugriffsdatum: 1.12.2011.

³³ Vgl. <https://info.ecosia.org/what>, Zugriffsdatum: 5.07.2017.

an, dass Klimaschutz in den letzten Jahren wichtiger geworden ist.³⁴ Immerhin die Hälfte der befragten Verbraucher erachtet solche Kampagnen als glaubwürdig, was sich auch in ihrem Konsumverhalten niederschlägt.

Der heutige Mensch ist also durchaus bemüht, verantwortlich zu *handeln* und den begangenen Schaden in irgendeiner Form wieder gut zu machen. Die Betonung liegt hier auf dem Wort *handeln*. Die genannten CSR-Kampagnen sind m.E. auch deshalb so gefragt, weil sie das Gefühl vermitteln, dass man aktiv etwas gegen bestehende Ungerechtigkeit unternimmt. Im Gegensatz zum kirchlichen Versöhnungsangebot operationalisieren sie den Umgang mit Schuld und Vergebung. Dort, wo die Sprache oder auch die Bereitschaft fehlt, die eigene (Mit-)Schuld zu erkennen und zu benennen, bieten die beschriebenen Kampagnen unmittelbar die Möglichkeit, etwas *wiedergutzumachen*. Dass es sich hierbei im Grunde um eine Form regressiver Moralität handelt, bei der *nebenbei* das Gewissen reingewaschen wird, scheint dabei eher nebensächlich zu sein. Nicht ganz zu Unrecht wird diese Praxis darum gelegentlich auch als moderner Ablasshandel kritisiert. Dennoch machen diese Kampagnen deutlich, dass der Mensch der Gegenwart keineswegs »instinktiv alles ablehnt, was Buße im Sinne eines Opfers ist, das zur Korrektur der Sünde angenommen und getan« werden muss. Er braucht nur dafür weder Kirche noch göttliche Vergebung, denn diese führt zu keiner erfahrbaren Veränderung der Lebenswirklichkeit und muss darum letztlich als reine Illusion erscheinen. Weil sich der Mensch aber seiner Verantwortung bewusst ist, und das zeigen die zahlreichen CSR-Programme, die gegenwärtig aus dem Boden sprießen, glaubt er den angerichteten Schaden aus eigenen Kräften wieder gut machen zu müssen und zu können. Dies ist dann auch der Grund, warum Ebeling mit seiner eingangs zitierten Einschätzung, wonach der heutige Mensch Orte der Lossprechung nicht zu vermissen scheint, falsch liegt. Er sucht diese zwar nicht mehr primär in der Kirche, auf der Suche ist er aber dennoch.

Als Fazit dieses ersten Kapitels über die Katechese lässt sich festhalten, dass das Schreiben des Papstes es m.E. versäumt, hinreichend darauf hinzuweisen, warum der heutige Mensch überhaupt der göttlichen Verge-

³⁴ Die Studie »Klimakampagnen in der Werbung« wurde im November 2007 von der Dialego AG durchgeführt. Ermittelt wurde in insgesamt 1000 Interviews mit Verbrauchern deren Akzeptanz von Klimaschutz als Bestandteil von Werbekampagnen.

bung bedarf und inwiefern diese sich von anderen, rein zwischenmenschlichen Versöhnungsangeboten unterscheidet. Dies sollte aber das vorrangige Zentrum jeder Katechese bilden, denn offensichtlich haben sich Daseinsverständnis und Daseinsgefühl derart gewandelt, dass die Notwendigkeit der göttlichen Vergebung für den Menschen von Heute keineswegs mehr selbstverständlich ist. Ich vermute, dass gerade hierin das Dilemma liegt. Es wird zwar festgestellt, dass die Menschen Schwierigkeiten mit Sünde und Vergebung haben, aber weder wird versucht die Ursachen für dessen gewandelte Lebenswirklichkeit zu ergründen, noch zu beschreiben, warum die Gegenwart offenkundig mehr Schwierigkeiten bereithält, als frühere Epochen. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vatikanischen Konzils spricht in Artikel 5 davon, dass es einen »umfassenden Wandel der Wirklichkeit« gegeben hat. Wenn diese Diagnose zutrifft, dann ist auch zu fragen, ob die Mittel, die *Reconciliatio et Paenitentia* nahelegt, tatsächlich die nahezu unverändert gleichen sein können, wie vor Jahrhunderten. Und es geht noch nicht einmal darum, die Beichte oder die Katechese selbst anzuzweifeln, sondern eher um die Art und Weise, wie die Argumentation für diese beiden Mittel geführt wird. *Reconciliatio et Paenitentia* hält lediglich fest, dass »die mitunter verbreitete Meinung, man könne die Vergebung gewöhnlich auch unmittelbar von Gott erlangen, ohne das Sakrament der Versöhnung zu empfangen« falsch ist, verzichtet aber auch hier auf eine angemessene Argumentation, die plausibel machen würde, inwiefern die sakramentale Vergebung anderen Vergebungsformen überlegen ist.

Auch mit Blick auf das Sakrament der Buße und der Versöhnung wiederholt das Schreiben im 2. Kapitel lediglich die Bußordnung des neuen *Ordo Paenitentiae* von 1973, versäumt es aber auch hier, deutlich zu machen, inwiefern die neue Bußordnung eine echte Weiterentwicklung des bisherigen Bußritus ist und der dargestellten *Krise des Bußsakramentes* entgegenwirken kann/soll. Auch hier scheint die zuvor angestrebte Ursachenanalyse nur oberflächlich in die Problemlösung miteinzufließen.

1.2.2. Das überarbeitete Bußsakrament im Neuen *Ordo Paenitentiae*

Bereits das zweite Vatikanische Konzil hatte in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* gefordert, dass »Ritus und Formeln des Bußsakramentes so revidiert werden [sollen], daß sie Natur und Wirkung des

Sakramentes deutlicher ausdrücken« (SC 72) und gibt damit eindeutig zu verstehen, dass die Beichte überarbeitungsbedürftig ist. Auf Möglichkeiten oder eine Erklärung, wie eine solche Revision aussehen kann, geht allerdings auch das Konzil nicht näher ein. Auf Grundlage von SC 72 wurde 1966 eine eigene Studiengruppe einberufen, die sich mit der liturgischen Neuordnung des Bußsakramentes befassen sollte. Sie kam schnell zu der Erkenntnis, dass es eine

»fortschreitende Abneigung gegen das Bußsakrament und den Wunsch [gebe], es möge ihm Vitalität zurückgegeben werden durch eine weniger mechanische und formale Praxis, indem der soziale und der Gemeinschaftsaspekt der Sünde und der Versöhnung verdeutlicht würden«³⁵.

Aus SC 72 und den Aufzeichnungen Annibale Bugnini – dem Kurienerzbischof, der bis 1975 maßgeblich für die Umsetzung der Liturgiereform verantwortlich war – geht hervor, dass auch die Kirche offensichtlich ein Defizit in der aktuellen Praxis erkannt und darum Handlungsbedarf eingeräumt hat. Bugnini spricht von einer »fortschreitenden Abneigung« und deutet eine Individualisierung und Mechanisierung des Bußsakramentes an. Die Studiengruppe zu SC 72 hatte daraufhin gefordert, dass die Praxis darum weniger formal und mechanistisch sein sollte und des Weiteren der soziale und der Gemeinschaftsaspekt von Sünde und Versöhnung wieder mehr zu berücksichtigen seien. Die Studiengruppe kam außerdem zu dem Schluss, dass der ekklesiale Charakter des Bußsakramentes wieder deutlicher gemacht werden müsse.³⁶

Zwei zentrale Anliegen begleiteten die Verhandlungen und sorgten immer wieder dafür, dass erneut Korrekturen vorgenommen werden mussten. Zum einen war dies die Frage nach der Möglichkeit einer Generalabsolution ohne vorangegangene Beichte. Eine Sonderregelung hatte diese im I. und II. Weltkrieg in schwerwiegenden Notfällen bereits ermöglicht. Es galt nun zu prüfen, ob ein entsprechender Ritus in den *Ordo*

³⁵ BUGNINI, A.: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg i. Brsg. 1988, S. 697f.

³⁶ Bugnini führt auf, dass die Studiengruppe in Bezug auf Natur und Wirksamkeit des Sakramentes drei grundlegende Elemente bei der Reform des Ritus berücksichtigen müsse: 1. »Von ihrer Natur her ist Sünde zugleich eine Beleidigung Gottes und ein Vergehen an der Kirche.«, 2. »Die sakramentale Versöhnung geschieht mit Gott und der Kirche.« und 3. »Die ganze christliche Gemeinde trägt mit zur Bekehrung der Sünder bei.«; BUGNINI, Die Liturgiereform, S. 698.

Paenitentiae aufgenommen werden könne. Zum anderen stellte sich die Frage, wie die sakramentale Absolutionsformel beschaffen sein muss, damit sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher auszudrücken vermag. Mehrere Texte waren daraufhin vorbereitet, überarbeitet und wieder verworfen worden. Erst im Juni 1972 konnte die Glaubenskongregation die theoretischen Prinzipien und die praktischen Normen für die Form einer gemeinschaftlichen Feier mit Generalabsolution festlegen. Nun wurde relativ schnell deutlich, dass der gesamte *Ordo Paenitentiae* überarbeitet werden sollte.³⁷ Erst eineinhalb Jahre später stimmte die Glaubenskongregation schließlich im Dezember 1973 der Veröffentlichung eines neuen *Ordo Paenitentiae* zu. Da das Apostolische Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* in den Artikeln 32ff. ausführlich auf die im Neuen *Ordo Paenitentiae* festgelegten Formen verweist, scheint es an dieser Stelle angemessen, auf die dort herausgestellten wesentlichen Neuerungen hinzuweisen und diese in die Betrachtung miteinzubinden.

Mehrere Punkte wurden an der bisherigen Bußform kritisiert. Zum einen sollte der richterliche Charakter, der der Beichte seit Trient anhaftete und damit eine Engführung auf den Priester als Richter zur Folge hatte, weniger stark ausgeprägt sein. So spricht der *Ordo Paenitentiae* nur ein einziges Mal vom »richterlichen Amt« des Priesters (Nr. 10a)³⁸ und dies auch nur im Zusammenhang mit der entsprechenden Ausbildung, die der Priester erhalten muss, um seinen Dienst »sachgerecht erfüllen« zu können. Es heißt dort, dass er sich das »notwendige Wissen und die erforderliche Klugheit erwerben muss«, damit er »sein richterliches Amt weise ausüben kann« (Nr. 10). Dieses richterliche Amt steht jedoch nicht isoliert, sondern wird in einer Reihe mit weiteren Aufgaben genannt. Er soll wie ein Vater und guter Hirte handeln, der den Sünder annimmt und zum Licht der Wahrheit führt. Seine vorrangige Aufgabe ist es, »den Menschen das Herz Gottes, des Vaters [zu offenbaren], und ist so ein Abbild Christi, des Guten Hirten« (Nr. 10).

Sehr viel deutlicher als bei der Rolle des Priesters verweist dagegen *Reconciliatio et Paenitentia* auf den Gerichtscharakter des Vorgangs der

³⁷ Vgl. BUGNINI, Die Liturgiereform, S. 703f.

³⁸ Um Missverständnisse und Verwirrung zu vermeiden, zitiert der nachfolgende Text den *Ordo Paenitentiae* nicht nach *Artikeln* sondern nach *Nummern* (Nr.). Wenn das apostolische Schreiben *Reconciliatio et Paenitentia* zitiert wird, folgen in den runden Klammern dagegen die Artikelangaben (Art.).

Beichte. In Artikel 31 legt das Dokument fünf »grundlegende Glaubensüberzeugungen« in Bezug auf das Sakrament der Versöhnung dar. Die zweite Überzeugung befasst sich mit dem Gerichtscharakter des Bußsakramentes. Darin bekräftigt *Reconciliatio et Paenitentia* zwar die seit Trient vorherrschende Form des Bußsakramentes als einer »Art von Gerichtsverfahren«, betont aber ausdrücklich, dass sich dieses Verfahren

»vor einem Gericht [vollzieht], das mehr von Erbarmen als von strenger Gerechtigkeit bestimmt wird, so daß es mit menschlichen Gerichten nur in analoger Weise vergleichbar ist«.

Dass das Schreiben den Gerichtscharakter der Buße ebenfalls betont, muss sicherlich als ein Bemühen um Kontinuität betrachtet werden, denn die nachfolgende Einschränkung lässt erkennen, dass es nun vor allem darum geht, den helfenden und heilenden Charakter der Buße in den Vordergrund zu rücken. Dies wird auch in den beiden nachfolgenden Absätzen deutlich. Dort betont das Dokument, dass dem Bußsakrament neben dem Gerichtscharakter auch eine heilende Funktion zukommt und stellt die Beichte als eine »heilende Medizin« vor, die davor schützt, dass die »Erfahrung der Sünde nicht zur Verzweiflung führt«. Der heilende Aspekt steht hier eindeutig im Vordergrund. Auch der *Ordo Paenitentiae* hatte bereits betont, dass die Beichte eine »angemessene Medizin« (Nr. 6c) gegen »Krankheiten der Seele« (Nr. 10a) darstellt. Von einer »heilenden« Funktion oder »Heilung« ist hier jedoch an keiner Stelle die Rede. Diese veränderte Schwerpunktsetzung wird v.a. von *Reconciliatio et Paenitentia* stark gemacht.

Ein weiterer Kritikpunkt war die Verengung auf den Einzelnen in der Beichte und die damit verbundene fehlende soziale Komponente der Buße. Der in der frühen Kirche stark ausgeprägte ekklesiale Charakter war mit der Ablösung der öffentlichen Buße durch die private Ohrenbeichte gänzlich verloren gegangen. Ein zentrales Anliegen der mit der Überarbeitung des bisherigen Bußsakramentes beauftragten Kommission war es daher, den Gemeinschaftsaspekt der Beichte und den Charakter der Versöhnung wieder stärker zu betonen. In den Praenotanda, die sich in insgesamt vier Kapitel unterteilen lassen, ist dieses Anliegen deutlich zu erkennen. Sichtbar wird dies bereits in den einzelnen Kapitelüberschriften. Statt *Paenitentia* wird fast durchgängig der Ausdruck *Reconciliatio* = Versöhnung verwendet. Während die Begriffe *Buße* und *Beichte* v.a. die zu er-

bringende Leistung des Menschen in den Vordergrund stellen, bringt der Begriff *Versöhnung* deutlicher zum Ausdruck, dass es sich um ein kommunikatives Geschehen zwischen Gott und Mensch handelt. Der Begriff *Versöhnung* ist somit deutlich weniger statisch und fordert das aktive Mit-tun von beiden Parteien. Im Unterschied zur *Buße* betont *Versöhnung* zudem nicht nur das bloße Ableisten einer Strafe sondern die Überwindung, ja sogar Heilung der begangenen Schuld. Bereits im ersten Kapitel des *Ordo Paenitentiae* wird betont, dass Jesus nicht nur zur Buße mahnt, sondern in erster Linie die Versöhnung des Menschen mit Gott herbeiführen will. Dort heißt es:

»Jesus selbst hat die Menschen nicht nur zur Buße gemahnt und sie aufgefordert, nicht mehr zu sündigen und sich mit ganzem Herzen Gott zuzuwenden, sondern auch die Sünder aufgenommen und mit dem Vater versöhnt.« (Nr. 1)

Auch in *Reconciliatio et Paenitentia* findet sich an den zentralen Stellen zu-meist der Begriff *Versöhnung* statt *Beichte* bzw. *Buße*, oder ist diesen vorangestellt. Das gesamte Dokument steht unter dem Titel »Apostolisches Schreiben [...] über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute«. Bereits die ersten vier Artikel der Einleitung lassen sich als Aufruf zu einer Notwendigkeit von Versöhnung zusammenfassen und auch in den restlichen Kapitelüberschriften des ersten Teils bildet die Versöhnung das zentrale Anliegen.³⁹ Unter der Überschrift »Blickrichtung der Synode« stellt Artikel 4 zu Beginn heraus, dass »jede Institution oder Organisation, die dem Menschen dienen will und ihn in seiner grundlegenden Belangen retten möchte, ihren aufmerksamen Blick auf die Versöhnung richten [muss]«. Das »Thema der Versöhnung«, das »in enger Verbindung mit der Buße« steht, wird somit zum zentralen Thema des Schreibens erhoben (Art. 4). Daraus ergibt sich auch, dass Sünde nicht nur eine personale, sondern auch eine soziale Komponente hat. Versöhnung kann daher nie einseitig vonstatten gehen, sondern bedarf der Kommunikation und der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung.

Das Anliegen der Kommission, aus diesem Grund die ekklesiale Dimension des Bußsakramentes noch deutlicher hervorzuheben, kommt v.a. in den beiden neuen Feierformen zum Ausdruck. Neben der eigentli-

³⁹ Vgl. etwa »Versöhnung durch die Kirche« (Art. 8); »Die versöhnte Kirche« (Art. 9); »Versöhnung geht von Gott aus« (Art. 10); »Die Kirche, das große Sakrament der Versöhnung« (Art. 11).

chen Beichte kennt der neue *Ordo Paenitentiae* nun insgesamt drei verschiedene Feierformen für das Bußsakrament. Diese drei Formen sind:

- A Die Feier der Versöhnung für einen Einzelnen
- B Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der Einzelnen
- C Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution

Die Feierform A entspricht der bisherigen klassischen Beichte. Den Ablauf der Beichte hält der *Ordo Paenitentiae* ebenfalls fest:

Zur Vorbereitung auf die Beichte sind sowohl Pönitent wie auch Priester dazu angehalten zuvor zum »Heiligen Geist um Erleuchtung und Liebe [zu] beten« (Nr. 15). Sie beginnt mit einem gemeinsamen Kreuzzeichen von Priester und Pönitent und der Aufmunterung auf Gott zu vertrauen. Der Beichtende ist dann dazu angehalten dem Beichtvater die eigene Lebenssituation und alles zu schildern, »was zu wissen dem Beichtvater bei der Ausübung seines Dienstes nützlich sein kann« (Nr. 16). Es folgt eine Schriftlesung (Nr. 17) bevor sich die üblichen Teile *Sündenbekenntnis und Genugtuung* (Nr. 18), *Gebet des Gläubigen und priesterliche Lossprechung* (Nr. 19) und schließlich *Lobpreis Gottes und Entlassung* anschließen (Nr. 20). Nr. 21 ergänzt, dass Teile der Feier aus pastoralen Gründen gekürzt werden können, jedoch immer »das Sündenbekenntnis und die Annahme eines Bußwerkes, die Ermahnung zur Reue (Nr. 44), die Absolutions- und die Entlassungsworte« enthalten sein müssen. Im Sündenbekenntnis soll der Priester den Beichtenden unterstützen, »seine Sünden vollständig zu beichten. Außerdem soll er ihn ermahnen, die Gott zugefügten Beleidigungen aufrichtig zu bereuen« (Nr. 18). Der *Ordo* betont, dass die Genugtuung »nicht nur eine Sühne für vergangene Schuld sein [soll], sondern auch eine Hilfe zu einem neuen Leben und ein Heilmittel gegen seine Schwachheit«. Als mögliche Bußleistungen werden genannt: Gebet aber v.a. Dienst am Nächsten oder auch Werke der Barmherzigkeit, damit die soziale Dimension von Sünde und Vergebung deutlich werde. Im Anschluss daran soll der Gläubige in einem Gebet seine Reue zum Ausdruck bringen (Nr. 19), bevor der Priester schließlich seine Hände über das Haupt des Gläubigen hält und die Absolution ausspricht: »Ich spreche dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Soh-

nes und des Heiligen Geistes«. Währenddessen macht er ein Kreuzzeichen.

Der Ordo selbst verweist darauf, dass die neuen Absolutionsworte »den Zusammenhang der Versöhnung des Sünders mit dem Tod und der Auferstehung Christi« aufzeigen sollen und heben außerdem das Wirken des Heiligen Geistes bei der Vergebung der Sünden hervor (Nr. 19). Während die alte Absolutionsformel in der dritten Person Singular formuliert war (»Er lasse dir die Sünden nach«), soll durch die neue Formel, die nun in der ersten Person Singular formuliert ist (»Ich spreche dich los«) auch der Christusbezug wieder deutlicher ins Zentrum des Bußsakramentes gerückt werden. Christus selbst ist es, der im Sakrament handelnd gegenwärtig ist, und von den Sünden unmittelbar losspricht. *Reconciliatio et Paenitentia* ergänzt in Artikel 31, dass der reuige und bekehrte Sünder

»in diesem Augenblick der Macht und dem Erbarmen Gottes begegnet. Es ist der Augenblick, da als Antwort auf den Beichtenden die Dreifaltigkeit gegenwärtig wird, um seine Sünde zu löschen und ihm die Unschuld wieder zurückzugeben.«

Die begleitende Handauflegung stellt eine Wiedereinführung dar. Sie entstammt dem Gestus der alten Bußliturgie, verweist auf die Gabe des Heiligen Geistes und benennt und bewirkt die Sündenvergebung gleichermaßen.⁴⁰

Über die Form A hält *Reconciliatio et Paenitentia* außerdem fest, dass sie »die einzige normale und ordentliche Weise der sakramentalen Feier« ist und deshalb »nicht außer Gebrauch kommen oder vernachlässigt werden« darf (Art. 32). Damit wird aber auch deutlich, dass die beiden neuen Formen lediglich eine Ergänzung zur Beichte, dieser aber nicht gleichgestellt sind.

Zur gängigen Form der Einzelbeichte treten nun die beiden neuen gemeinschaftlichen Formen B und C.

Das von der Kommission formulierte Anliegen, den Gemeinschaftscharakter der sakramentalen Buße wieder stärker zum Ausdruck zu bringen, wird v.a. in der Form B umgesetzt. Anders als Form A beginnt sie mit einem gemeinsamen Wortgottesdienst, der die Gläubigen zu Buße und Umkehr mahnen soll. Entsprechend sind auch die Schriftlesungen auszuwählen, die möglichst von Umkehr oder Gottes Heilzusage berichten sollen (Nr. 24). Die anschließende Predigt soll die Gläubigen zur Ge-

⁴⁰ Vgl. BUGNINI, Die Liturgiereform, S. 712.

wissensforschung ermuntern und »zur Abkehr von der Sünde und zur Hinkehr zu Gott führen« (Nr. 25). Es folgt ein gemeinschaftliches Sündenbekenntnis aller Versammelten sowie das gemeinsame Vaterunser (Nr. 27), bevor die Gläubigen anschließend noch einmal einzeln dem Beichtvater ihre Sünden bekennen. Die eigentliche Lossprechung erfolgt schließlich erst nach dem Einzelbekenntnis. (Nr. 28). Zum Abschluss der Feier versammeln sich wieder alle Gläubigen im Altarraum zum gemeinsamen Gebet und zur Entlassung. D.h. obwohl sich inhaltlich durchaus eine Verschiebung der Akzente feststellen lässt, ist und bleibt die Beichte auch nach dem II. Vatikanischen Konzil die einzige Form der sakramentalen Buße. Neu ist lediglich, dass die Beichte in eine gemeinschaftliche Bußfeier eingebettet werden kann. Es wird auch betont, dass diese gemeinschaftliche Feier der Versöhnung v.a. »für die verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres« geeignet ist, und darum »nicht durch zufällige und subjektive Beweggründe« bestimmt werden darf (Art. 32).

Die dritte Form C, nämlich die »Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution« nennt zwar die Möglichkeit einer gemeinsamen Absolution, gibt aber zu verstehen, dass diese Form ausschließlich in Notlagen, etwa in Todesgefahr, gespendet werden darf. Nr. 31 des *Ordo Paenitentiae* weist daraufhin, dass »das vollständige Sündenbekenntnis und die Lossprechung des einzelnen [sic!] nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche« sind. Eine Ausnahme hiervon ist nur dann vorgesehen, wenn das Sündenbekenntnis »physisch oder moralisch unmöglich« ist. Sollten derartige Umstände eintreten, kann es nicht nur erlaubt, sondern sogar notwendig werden, »mehreren Gläubigen ohne vorhergehendes Bekenntnis der einzelnen [sic!] eine Generalabsolution zu erteilen«. Als mögliche Gründe für die Feier der Form C werden neben Todesgefahr auch »schwerwiegende Notwendigkeiten« genannt, etwa

»wenn angesichts der Zahl der Gläubigen nicht genügend Beichtväter zur Verfügung stehen, um innerhalb einer angemessenen Zeit das Bekenntnis der einzelnen [sic!] in gebührender Weise zu hören, so dass sie – ohne ihre Schuld – lange die Gnade des Sakramentes oder die heilige Kommunion entbehren müssten« (Nr. 31)⁴¹.

⁴¹ Als Beispiele werden etwa Missionsgebiete genannt, aber auch Personengruppen, die sich in einer Notlage befinden. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, dass ein solcher pastoraler Notfall nicht vorliegt, wenn es lediglich einen großen Andrang

Der Ritus bleibt im Prinzip der gleiche wie bei den beiden anderen Formen. Lediglich die Einzelbeichte und die Einzelabsolution werden »durch ein äußerlich feststellbares Bekunden des Wunsches nach Absolution (die Bischofskonferenzen legen den Modus fest) und durch die anschließende gemeinsame Lossprechung«⁴² ersetzt.

Die erneute Auseinandersetzung mit dem Sakrament der Buße und der Versöhnung im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil hat zwar einige Neuerungen bewirkt, Ritus und Form sind aber nahezu unverändert geblieben. Das Anliegen der mit der Überarbeitung des *Ordo Paenitentiae* beauftragten Kommission war es, den richterlichen Charakter, der der Beichte bis dahin anhaftete, abzuschwächen und dafür den Christusbezug und den sozialen bzw. ekklesialen Charakter des Bußsakramentes deutlicher herauszustellen. Diese Anliegen wurden durch die Einführung zweier neuer Formen teilweise umgesetzt, aber das Kernproblem, nämlich der Rückgang der Beichte, konnte dadurch bisher nicht gelöst werden.

1.3. Problemanalyse

Der beklagte Verlust des Sündenbewusstseins hält m.E. keine ausreichende Begründung für die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit Beichte und Vergebung bereit. Es wurde zuvor bereits darauf hingewiesen, dass der heutige Mensch durchaus ein Gespür für die Unheilsituationen der Gegenwart besitzt und sich darum nach Aussöhnung mit der Gesellschaft, oder wie am Beispiel der CSR-Kampagnen deutlich wurde, auch mit der Schöpfung (bzw. dem Klima) sehnt. Wenn Katechese und das Bußsakrament tatsächlich die geeigneten Mittel darstellen, um Versöhnung und Vergebung zu fördern, dann bleibt die Frage, warum diese so verhältnismäßig selten genutzt werden. Das Problem liegt also nicht nur an den Formen, sondern auch an deren Inhalt. Die Frage darf darum auch nicht, bzw. nicht ausschließlich, sein, ob die Beichte heute noch zeitgemäß ist, sondern in einem allerersten Schritt gilt es zu klären, inwiefern die Botschaft, für die sie steht, noch gehört bzw. verstanden wird und welche Relevanz diese Vergebungsbotschaft sowohl in der kirchlichen Verkündi-

bei größeren Festen oder Wallfahrten gibt (Nr. 31).

⁴² BUGNINI, Die Liturgiereform, S. 714.

gung wie auch ihren Vollzügen (außerhalb der Beichte und den geprägten Zeiten) heute noch besitzt. Nur wenn deutlich gemacht wird, worin sich göttliche Vergebung von rein zwischenmenschlichen Mitteln und Wegen der Versöhnung unterscheidet, kann in einem nächsten Schritt überlegt werden, ob die Angebote, die die Kirche derzeit bereit hält, die »richtigen« sind. Es gilt daher zunächst die Grundlagen des christlichen Sünden- und Vergebungsverständnisses näher zu beleuchten. Ein Blick in den biblischen Befund wird daher der erste Schritt sein. (Kapitel 1)

Um zu verstehen, warum Vergebung/Versöhnung in der Zeit der frühen Kirche bis zum Konzil von Trient für das christliche Zusammenleben eine so viel zentralere Stelle eingenommen haben als heute, muss dabei auch ausdrücklich nach dem Wandel gefragt werden, der dieser Entwicklung zugrunde liegt. Wie kommt es zu der Annahme, dass der heutige Mensch weder Sünden- noch Gottesbewusstsein besitzt (Art. 18)? (Kapitel 2)

Um weiter zu verstehen, warum man heute weitgehend auf kirchliche Vergebung verzichtet, müssen außerdem die Ursachen ermittelt werden, die zu einer solchen Verschiebung geführt haben. Ich vermute, dass, wenn sich beschreiben lässt, wodurch die Vergebungserfahrungen der ersten Christen in der frühen Kirche aber auch im Mittelalter im Unterschied zu denen der Neuzeit bestimmt sind, sich auch erklären lässt, warum der moderne Mensch Vergebung anders oder auch weniger stark erfährt und göttliche Vergebung, etwa im Sakrament der Beichte (und auch im Sakrament der Taufe!), nicht einmal mehr sucht. (Kapitel 3)

Im Anschluss an eine geeignete Ursachenanalyse gilt es in einem weiteren Schritt zu klären, warum der Mensch grundsätzlich der Vergebung bedarf – aber nicht nur der menschlichen, sondern v.a. der göttlichen. (Kapitel 4)

Es zeigt sich bereits, dass die Ursachen und Gründe für den Rückgang der Beichte reichlich komplex sind. Auch wenn der Säkularismus der Gegenwart häufig als Einbahnstraße empfunden wird, der keine Kehrtwende erlaubt, so ist das Problem m.E. nicht, dass es in einer säkularisierten Welt keine religiösen Erfahrungen mehr gibt. Im Gegenteil macht der Mensch *immer* Erfahrungen, wie etwa Tod und Schuld, die ins Transzendente hin offen bleiben. Die Frage an die Kirche und ihre Verkündigung muss daher lauten, inwiefern sie durch ihre Botschaft eine sinnstiftende Antwort auf diese Erfahrungen geben kann.

Gerade im 20. Jahrhundert ist die Frage nach Sinnhaftigkeit im Angesicht von so viel Sinnlosigkeit drängender als je zuvor. Kann es Vergebung für die Verbrechen der Nazi-Herrschaft geben und wer vergibt, wenn die Opfer alle in den Gaskammern umgekommen sind? Zu keiner Epoche war der Mensch so mächtig, dass er innerhalb von Minuten, wie im August 1945 in Hiroshima und Nagasaki geschehen, in der Lage war, ganze Landstriche auszulöschen. Und noch nie war der Einfluss des Menschen auf das Klima so schädlich wie heute. Die Erfahrung von menschlicher Allmacht und gleichzeitiger Schuld lagen zu keinem Zeitpunkt so nah beieinander. Die Frage nach Schuldbewältigung und Vergebung stellt sich daher umso drängender.

2. Biblische Grundlegung: Vergebung und Sünde in AT und NT

Wenn die zuvor formulierte Beobachtung zutrifft und das Bußsakrament gegenwärtig schon deshalb in der *Krise* ist, weil die Botschaft, für die es steht, nicht mehr verstanden wird, dann gilt es zunächst zu klären, was denn der Kern der christlichen Vergebungsbotschaft eigentlich ist.

Ein Blick in das Alte und das Neue Testament wird zeigen, dass es dort zunächst keine einheitliche Vergebungsvorstellung gibt. Ähnlich verhält es sich mit dem Sündenverständnis. Besonders deutlich wird dies an der gängigen Schuld- und Sündenbegriffe, die zunächst weder religiös noch moralisch konnotiert sind. Erst allmählich lässt sich eine Bedeutungsentwicklung beobachten, die dem heutigen Sündenbegriff nahe kommt.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich für die griechische Antike nachzeichnen. Auch hier ist der Begriff der *Schuld* zunächst noch nicht moralisch konnotiert. In seiner frühesten Bedeutung meint der griechische Begriff für *Sünde* bzw. *Schuld*, *ἀμαρτία*, zunächst nur: Das »Ziel [mit dem Speer] verfehlen, nicht treffen«⁴³. Bezeichnet wird damit zunächst also lediglich eine *Abweichung* von einem gesetzten Ziel. Erst in der Odyssee begegnet *ἀμαρτία* auch im übertragenen, v.a. intellektuellen Sinn: Dort meint es etwa, »die rechten Worte verfehlen«⁴⁴. Eine wertende bzw. moralische Differenzierung findet dabei noch nicht statt. Was zählt, ist die rein faktische Übertretung. Darunter fallen sowohl harmlose Vergehen als auch schwere Verbrechen, »moralische Handlungen genau so wie intellektuelle oder künstlerische Fehler«⁴⁵. Während der Begriff *Schuld* zunächst die reine Tathandlung umfasst, weitet sich dessen Bedeutung nun allmählich aus.

Erst mit der attischen Tragödie und im Besonderen bei Aischylos bezeichnet *Schuld* nun auch den wissentlichen und willentlichen Normen-

⁴³ GLEI, R.: Schuld, I. Griechische und lateinische Antike, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP), Band 8, Basel 1992, Sp. 1442.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ STÄHLIN, G. / GRUNDMANN, W.: *ἀμαρτάνω*, Der Sündenbegriff im Judentum, in: KITTEL, G. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1933, S. 299.

verstoß, wenngleich das Verbum *ἀμαρτάνειν* diese Absichtlichkeit vorerst nicht vollständig impliziert, sondern noch des Zusatzes *εκών* = freiwillig, absichtlich bedarf.⁴⁶ Gleit konstatiert daher »die Tendenz einer Bedeutungsentwicklung (zumindest einer -erweiterung) hin zum modernen Sch.-Begriff im Sinne einer bewußten Übertretung von Normen«⁴⁷.

Ab dem siebten und sechsten Jahrhundert v. Chr. bezeichnet *Schuld* außerdem »eine im Innern des Menschen wurzelnde Gegebenheit«⁴⁸. Schuld wird nun nicht mehr nur als moralische Größe verstanden, sondern als eine Notwendigkeit, die mit der menschlichen Existenz von vornherein gegeben ist. Alles Dasein und alles Handeln ist demnach Schuld.⁴⁹ Was hierin bereits anklingt ist vergleichbar zum Gedanken der »Erbsünde«, wie er auch aus dem biblischen Sündenfall erwächst.⁵⁰ Das Empfinden einer solchen vorpersonalen und vorverantwortlichen Schuld war zu keiner Zeit ausschließlich auf das Christentum beschränkt. Nahezu alle Religionen weisen Mythen auf, in denen eine solche Existenzschuld geschildert wird.⁵¹ Diese schicksalhafte Verstrickung in Schuld beschränkt sich im griechischen Denken allerdings nicht nur auf den Menschen, sondern findet sich sogar bei den Göttern.⁵²

Eine der bekanntesten Gestalten der griechischen Mythologie, die schließlich an dieser schicksalhaften Unfreiheit zugrunde geht, ist Ödipus. Auf der Suche nach seinen leiblichen Eltern befragt Ödipus das Orakel von Delphi, das ihm statt der Namen lediglich prophezeit, dass er seinen Vater töten und die Mutter zur Ehefrau nehmen wird. Stählin und Grundmann zufolge liegt der eigentliche Sinn der Ödipustragödie in der Begrenztheit menschlichen Wissens. Wo die Umstände einer Handlung nicht in vollem Umfang erkannt und gewusst werden können, erwachsen weder moralische noch persönliche Schuld, sondern jene ontische

⁴⁶ Vgl. GLEI, *Schuld*, Sp. 1443.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ STÄHLIN/GRUNDMANN, *Sünde und Schuld*, S. 300.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 300f.

⁵⁰ Auf den Sündenfall und auch auf die Entwicklung des Erbsündengedankens werde ich in Kapitel 3 ausführlicher zu sprechen kommen. Vgl. 3.1.1.2. *Die Notwendigkeit der Vergebung als Folge der Erbsünde*.

⁵¹ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H.-B.: *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung*, Dresden 2013, S. 56.

⁵² Vgl. ebd.

Schuld.⁵³ Aus dem Wissen um die Unwissenheit des Menschen, die Ursache der Schuld und des Bösen ist, entfaltet Sokrates seine Erziehungsarbeit. Eines seiner zentralen Anliegen ist das *rechte Verständnis*, das weniger intellektuelles Wissen meint, sondern in erster Linie als existenzielles Einsehen zu verstehen ist.⁵⁴ Wissen und Verständnis stellen seiner Ansicht nach den Schlüssel für richtiges Handeln dar.⁵⁵

In der hebräischen Bibel lassen sich ähnliche Bedeutungsentwicklungen bzw. -erweiterungen feststellen, die parallel dazu zur Ausbildung unterschiedlicher Vergebungskonzeptionen führen. Die wichtigsten sollen nachfolgend vorgestellt werden. Die Darstellung wird dabei außerdem von der Frage geleitet, ob sich innerhalb der Texte Hinweise finden, die einen Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Vergebung nahe legen und wenn ja, worin dieser Unterschied besteht.

2.1. Vergebung und Sünde im AT

2.1.1. Von der ungewollten Verfehlung zum Bundesbruch mit Gott: Die Entwicklung des Sündenbegriffs im Alten Testament

Wie im Griechischen ist *Schuld* im ureigentlichen Sinn auch im Hebräischen zunächst (noch) nicht moralisch konnotiert. Im gesamten Vokabular der hebräischen Tora, die sich auf gerade einmal 7680 Wortstämme beschränkt,⁵⁶ findet sich nicht ein Wort, das ausschließlich auf den religiösen Gebrauch beschränkt war.⁵⁷ Ein Äquivalent zum deutschen Begriff

⁵³ Vgl. STÄHLIN/GRUNDMANN, Sünde und Schuld, S. 301.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 302.

⁵⁵ Vgl. hierzu auch Friedrich Cramer, der mit Verweis auf Aristoteles in seiner 1832 erschienenen »Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in welthistorischer Entwicklung« an Pittacus von Mytilene erinnert, der verordnete, dass sowohl Betrunkene, als auch Schüler, die aus selbst zu verantwortender Unwissenheit falsch handeln, eine doppelte Strafe erleiden sollten. Vgl. CRAMER, F.: Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in welthistorischer Entwicklung. Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume, Erster Band, Elberfeld 1832, S. 252.

⁵⁶ Vgl. LAPIDE, P.: Umgang mit Schuld im Alten Testament, in: HAEFFNER, G. (Hrsg.), Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf 1993, S. 117.

⁵⁷ Vgl. QUELL, G.: ἀμαρτάνω, Die Sünde im AT, in: KITTEL, G. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1933, S. 269.

Sünde gibt es nicht. Ausnahmslos alle in Betracht zu ziehenden Wörter finden sowohl in der religiösen als auch in der profanen und der rechtlichen Sprache Verwendung. Gottfried Quell identifiziert unter einer Vielzahl von hebräischen Wörtern, die im weitesten Sinne *Schuld* und *Sünde* zum Ausdruck bringen, vier Wurzeln im Sprachgebrauch der hebräischen Bibel, die dem späteren Begriff in seiner Bedeutung am nächsten kommen.⁵⁸

Am umfangreichsten belegt ist die Wurzel **חטט** (1). **חטט** ist vorerst weder im rechtlichen noch im religiösen Sinne zu verstehen, sondern bezeichnet wie der griechische Begriff *ἀμαρτία* zunächst nur »das Ziel verfehlen« bzw. »das Abirren vom Weg«. ⁵⁹ Erst später wird **חטט** auch im religiösen und ethischen Sprachgebrauch verwendet und dort dann zunehmend zum Begriff für Sünde als Verstoß gegen Gott (Vgl. Ps 51,4.9.11; Jer 3,25; 5,25; 16,18; Micha 3,8).⁶⁰

Quell zeigt auf, dass sich auch die anderen drei Wurzeln derart gewandelt haben. Auch sie waren zunächst ausschließlich Begriffe des juristischen bzw. profanen Gebrauchs, bevor sich daraus zusätzlich ein religiöser Sprachgebrauch entwickelt hat.

Die zweite Wurzel (2) **עוה** taucht vornehmlich als Nomen **עוה**, nämlich insgesamt 227 Mal, auf (Vgl. Gen 4,13; Ps 38; 51). Der Begriff begegnet v.a. im kultischen und prophetischen Schrifttum und hat dort die Bedeutung von »Abweichung, Verkehrung, Verdrehtheit, Beugung, Krümmung und Vergehen«⁶¹. Von der Sünde, die zur Last wird und den Sünder beugt und krümmt, ist etwa in Ps 38 die Rede. Dort heißt es:

»Denn meine Sünden wachsen mir über den Kopf, wie eine schwere Last sind sie zu schwer für mich. Es stinken, es eitern meine Wunden wegen meiner Torheit.

Lapide benennt dagegen sechs Begriffe, die er im Einzelnen jedoch nicht weiter ausführt. Vgl. LAPIDE, Umgang mit Schuld, S. 117.

⁵⁸ Vgl. QUELL, *ἀμαρτάνω*, S. 270.

⁵⁹ SCHWARZ, H.: Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld, Göttingen 1993, S. 59.

⁶⁰ Vgl. ZENGER, E.: Psalm 51, in Ders.: Psalmen 51–100, übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2000, S. 50.

⁶¹ SCHWARZ, Im Fangnetz, S. 61.

Ich bin gekrümmt, sehr gebeugt; den ganzen Tag gehe ich trauernd einher.«⁶² (Ps 38,5–7)

קע bezeichnet hier nicht nur die einzelnen Vergehen als Sünden, sondern beschreibt auch, wie der angerichtete Schaden auf einen selbst zurückfällt und dann »wie eine schwere Last« auf einem liegt.⁶³ Insofern wird der Begriff auch als »Sündenschuld«⁶⁴ übersetzt und meint dann die »Summe der ›Verschuldungen‹, die aus jeder einzelnen sündigen Tat«⁶⁵ erwächst. Angedeutet ist also ein Zustand, der aus dem generell sündigen Verhalten entsteht.⁶⁶

Die Wurzel שגה scheint vordergründig einer der harmloseren Ausdrücke für den Begriff *Sünde* zu sein. Sie taucht vermehrt im kultisch-rituellen Kontext in den Texten der Sinaitora bei Levitikus und Numeri auf. Lev 4,13 behandelt etwa die Frage, was passiert, wenn »die ganze Gemeinde Israel aus Versehen sündigt«. Auch mit dem Begriff (3) שגה wird also ein Irrtum angezeigt, der wie schon אטח eine unfreiwillige Verfehlung bezeichnet. Dennoch, so betont Quell, ist der Begriff שגה keineswegs so harmlos, wie er vordergründig zunächst anmutet, denn *irren* bzw. *Irrtum* beinhalten, dass der Handelnde eigentlich das Gute im Sinn hat, jedoch versehentlich ein gegenteiliges Ergebnis erhält.⁶⁷ Obwohl das Volk Israel nur versehentlich fehlt und ureigentlich eine positive Absicht intendiert ist, fordert Gott trotzdem ein »Sündopfer« (Lev 4,14) als Bußleistung.

Die vierte Wurzel (4) פשע kann in Verbform als »Hand anlegen an«, »brechen mit« oder »sich vergreifen an« übersetzt werden. Als Substantiv bezeichnet der Begriff vorrangig ein Verbrechen und weiter »alle Phänomene, die auf eine konkrete Form eines Verbrechens hinweisen, wie Eigentumsentwendung, Unterschlagung, Veruntreuung, Abfall, Freveltat oder Missetat«.⁶⁸ Schwarz und Quell betonen, dass der Begriff zumeist dann Verwendung findet, wenn ein Rechtsbruch bzw. ein »durch eigenen

⁶² Da die nachfolgenden Ausführungen zum alttestamentlichen Sündenbegriff die sprachliche Entwicklung der Begriffe berücksichtigen wollen, sind die entsprechenden Bibelverweise nicht aus der Einheitsübersetzung, sondern aufgrund ihrer wörtlicheren Übersetzungsweise der Elberfelder Übersetzung entnommen.

⁶³ Vgl. ZENGER, Psalm 51, S. 50.

⁶⁴ Vgl. SCHWARZ, Im Fangnetz, S. 61.

⁶⁵ QUELL, ἀμαρτάνω, S. 281.

⁶⁶ Vgl. QUELL, ἀμαρτάνω, S. 281.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 274.

⁶⁸ SCHWARZ, Im Fangnetz, S. 62.

Willensentschluß herbeigeführte[r] Bruch eines Treue- und Friedensverhältnisses«⁶⁹ vorliegt. In der Sprache des AT tritt $\psi\sigma\delta$ schließlich in Anwendung auf das Volk Israel auf, das sich gegen Gott auflehnt und rebelliert. Der Begriff begegnet v.a. dort, wo die Beziehung zu Gott nicht nur verletzt, sondern zerstört ist, aber auch da, wo generell Gemeinschaften zerbrochen sind. In Jes 1 zürnt und klagt Gott etwa über sein Volk:

»Ich habe Kinder großgezogen und auferzogen, sie [das Volk Israel, L.M.] aber haben mit mir gebrochen [...] Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk keine Einsicht. Wehe, sündige Nation, schuldbeladenes Volk, Geschlecht von Übeltätern, Verderben bringende Kinder! Sie haben den Herrn verlassen, haben den Heiligen Israels verworfen, sie haben sich nach hinten abgewandt.« (Jes 1,2–4)

Für Paul Guilluy liegt darin auch die Grundbedeutung aller Sündenbegriffe: *Sünde* im Alten Testament bezeichnet »immer Treulosigkeiten gegenüber dem Bund«⁷⁰, sie betrifft immer »alle Menschen, angefangen von den großen Gestalten wie Abraham, Mose und vor allem David bis zum Volk in seiner Gesamtheit« und »immer ist sie ein Bundesbruch mit Gott«.⁷¹ Aus der vorangegangenen Betrachtung wird deutlich, dass Guilluy insofern widersprochen werden muss, als sich die Begriffe erst allmählich in diese Richtung entwickeln und *Sünde* im AT auch dort begegnet, wo man (noch) nicht von einem Bruch mit Gott sprechen kann. Es lassen sich daher zwei Formen von Sünde im AT unterscheiden, nämlich einmal Sünden, die versehentlich begangen (Vgl. Lev 4) und durch entsprechende Bußriten gesühnt werden können, und solche, die zum Bruch mit Gott führen (Vgl. 1 Kön 8). In einem solchen Fall kann eine Wende und damit Vergebung der Sünden nur von Gott her kommen.

Parallel dazu lassen sich auch zwei Buß- bzw. Vergebungskonzeptionen erkennen, die im Folgenden näher entfaltet werden sollen.

2.1.2. Vergebung und Buße im AT

In den Texten der Sinaitora, besonders in Levitikus und Numeri, bezeichnet *Sünde* kultische Verstöße, die zwar unwissentlich begangen wurden, für die Gott aber dennoch ein Opfer als Sühne einfordert. Buße und Reue

⁶⁹ QUELL, *ἀμαρτάνω*, S. 273.

⁷⁰ GUILLUY, P.: Vergebung und Schuld, in: Neue Summe Theologie, Band 2 »Die Neue Schöpfung«, Freiburg i. Brsg. 1989, S. 184.

⁷¹ Ebd., S. 185.

spielen hierbei dem Wesen nach, da unwillentlich begangen, nur eine untergeordnete bis gar keine Rolle.⁷² Anders verhält es sich bei den vorexilischen Propheten, die verstärkt Kritik an einem zu einseitigen Opferritual üben.⁷³

Andreas Schüle stellt diese Entwicklung anhand der Verwendung der Wurzel סלח dar und verweist auf die Besonderheit des alttestamentlichen Vergebungsbegriffs, der sich aufgrund seiner exklusiven Verwendung von den übrigen alttestamentlichen Begriffen, mit Ausnahme einer weiteren Wurzel, deutlich abhebt. Schüle zeigt auf, dass die Wurzel סלח = »vergeben« mit seinen Derivaten und die Wurzel ברא = »schaffen, schöpfen« die beiden einzigen Wörter sind, die »ausschließlich auf Gott und sein Handeln bezogen«⁷⁴ sind. Insgesamt 46 Belege gibt es für סלח und immer ist Gott das Subjekt der Handlung.⁷⁵ Die einseitige Verwendung des Vergebungsbegriffs, so betont Schüle, deutet daraufhin, dass der Begriff daher »hinsichtlich seiner semantischen Bedeutung kein Allgemeinbegriff [ist], der *auch* auf Gott angewendet werden kann; es ist vielmehr ein Begriff, der gerade *durch* seine Anwendung auf Gott bestimmt wird.«⁷⁶ Vermehrt begegnet סלח in Levitikus und Numeri, im Tempelweihegebet Salomos sowie in den Vergebungsbitten Moses, Daniels und Amos’.

2.1.2.1. Vergebung und Buße als Wiederherstellung

Insgesamt zwölf Mal stößt man auf סלח in Lev 4f. und Num 15,25ff. In seiner Verwendung hebt es sich hier deutlich von den anderen Belegstellen ab, sowohl sachlich als auch grammatikalisch.⁷⁷ Levitikus behandelt neben den Reinheitsgeboten in den Kapiteln eins bis sieben die Opfersetze. Das vierte Kapitel ist überschrieben mit »Sündopfer für unwissend begangene Sünden«. Geschildert werden Gebote für die Durchführung solcher Sündopfer. Anlass sind in der Regel unwissend und unwillentlich

⁷² Vgl. SCHÜLE, A.: An der Grenze von Schuld und Vergebung: סלח im Alten Testament, in: LUCHSINGER, J. / MATHYS, H.-P. / SAUR, M. (Hrsg.), »... der seine Lust hat am Wort des Herrn!«. Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag, Münster 2007, S. 309.

⁷³ Der Verfasserin folgt in ihren Ausführungen dem kanonischen Aufriss der Bibel.

⁷⁴ SCHÜLE, An der Grenze, S. 309.

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 310.

⁷⁶ Ebd., S. 311.

⁷⁷ SCHÜLE, An der Grenze, S. 310.

begangene Verletzungen der Kultgesetzgebung und Verstöße gegen Reinheits- und Speisegebote.⁷⁸ Das Sühneopfer, das der Priester stellvertretend für die Gemeinde vollzieht, besteht aus zwei rituellen Handlungen: Neben dem Blutritus muss das eigentliche Brandopfer in Form eines Stieres dargebracht werden. In Lev 4,20 heißt es: »Und so erwirke der Priester Sühnung für sie, und es wird ihnen vergeben werden.«

Während der Priester als Subjekt der Sühne explizit genannt wird, tritt Gott, als derjenige der Vergebung schenkt, hier »nur« im Passivum Divinum auf, wird so aber selbstverständlich mitgedacht. Auf der inhaltlichen Seite des Satzes tut sich eine Zeitebene auf: Zuerst braucht es Sühne, bevor Vergebung erfolgen kann. Sie ist die Folge des vorangegangenen Sündopfers. Schüle merkt an, dass im Falle dieser unwillentlich begangenen Schuld das in seiner Bedeutung nicht ganz so schwer wiegende »verzeihen« möglicherweise passender sei als »vergeben«.⁷⁹ Num 15,22–31 unterscheidet rückblickend auf die ganze Sinaitora zwischen unwillentlich und absichtlich begangenen Sünden. Ganz ausdrücklich wird dort benannt, dass es Sünden gibt, für die keine Vergebung zu erwarten ist:

»Aber die Person, die mit erhobener Hand handelt, von den Einheimischen und von den Fremden, die lästert den HERRN; und diese Person soll ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes, denn das Wort des HERRN hat sie verachtet und sein Gebot aufgehoben; diese Person soll unbedingt ausgerottet werden: ihre Schuld ist auf ihr.« (Num 15,30f.)

Derjenige, der vorsätzlich seine Gebote missachtet und dadurch Gott lästert, muss »ausgerottet« und mit ihm die Schuld vernichtet werden. Das Weltbild, das dieser Sündenvorstellung zugrunde liegt, sieht »die Welt in einem dynamischen und insofern fragilen Gleichgewicht, das durch Sünde gestört wird, das aber durch entsprechende ›Gegenmaßnahmen‹ wie eben den Sühneritus wiederhergestellt werden kann«⁸⁰. Schwarz verweist in diesem Zusammenhang auf eine weitere Gegenmaßnahme, die in Levitikus 16 als ein Sühneritus neben weiteren Sühne- und Opferriten am Versöhnungstag vorgestellt wird – den Sündenbock. Lev 16,21f. schildert, wie alle Sünden und alle Vergehen der Söhne Israels per Handauflegung auf einen Sündenbock übertragen werden und der Bock im Anschluss

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 314.

⁷⁹ Vgl. ebd.

⁸⁰ Ebd., S. 314f.

daran in die Wüste geschickt wird, »damit der Ziegenbock all ihre Schuld auf sich trägt in ein ödes Land« (Lev 16,22). Das Ziel dieses Ritus ist die Vertreibung der Sünde aus der Gemeinschaft, hinaus – und hier im wahrsten Sinne des Wortes – in die Wüste.

Vergebung bewirkt in diesem Kontext Wiederherstellung eines durch die Sünde verlorengegangenen Gleichgewichts. Dieses kann durch Buß- und Sühnerituale wieder ausgeglichen werden.

Eine solche Wiederherstellung gelingt aber nur, wo es durch die Sünde noch nicht zum Bruch gekommen ist. Ist dies der Fall, dann braucht es mehr als menschliche Rituale.

2.1.2.2. Vergebung als Neuanfang und Neuschöpfung

Mit Blick auf die anderen Stellen, in denen סלח vornehmlich auftritt, ist festzustellen, dass ihnen im Vergleich zu Levitikus und Numeri deutlich davon unterschiedene Voraussetzungen zugrunde liegen. Im überwiegenden Teil der Stellen geht es um absichtlich begangene Vergehen des Volkes. Das zuvor für Levitikus und Numeri geschilderte Gleichgewicht zwischen Gott und Israel, das fortwährend ausbalanciert werden muss, besteht hier nicht mehr. Vielmehr entsteht ein »Bruch der Beziehung zwischen Gott und Volk, für den es gerade keine Ausgleichsmechanismen wie etwa Sühne mehr gibt«⁸¹. Im Tempelweihegebet Salomos in 1 Kön 8 bittet Salomo in Vers 30: »Du selbst mögest es hören an der Stätte, wo du thronst, im Himmel, ja, höre und vergib!«⁸² Was und warum vergeben werden soll, bleibt offen, ebenso die Frage worin die Sünde eigentlich besteht. Ausgesagt wird nur, dass Gott ihnen vergeben möge, »weil sie gegen dich [Gott, Anm. LM] gesündigt haben« (1 Kön 8,33.35.46). Im Vergleich zu Levitikus und Numeri handelt es sich bei der Sünde der Israeliten um weit schwerwiegendere Vergehen. Der Sündenbegriff in 1 Kön 8 setzt nicht nur einen anderen Schwerpunkt als Levitikus, auch der Vergabungsprozess erfordert eine andere Beteiligung des Volkes. Während der Vergabungsprozess in Levitikus dem Muster *Sünde – Sühne – Vergebung* folgt, braucht es in 1 Kön 8 die eigenständige Umkehr des Volkes: *Sünde*

⁸¹ Ebd., S. 315.

⁸² Übersetzung Elberfelder. In der Einheitsübersetzung heißt es nicht »Ja, höre und vergib!« stattdessen wird das weit weniger starke »verzeihen« an die Stelle von »vergeben« gesetzt: »Höre sie und verzeih!«

– *Umkehr – Vergebung.* Levitikus beschreibt einen Ritus mit streng geordneten Abläufen als Weg zur Vergebung, in 1 Kön 8 dagegen ist die tatsächliche Bekehrung aus freiem Willen entscheidend. Dazu bedarf es auch der Bereitschaft Gottes, die Verfehlungen zu vergeben. Weder das eine noch das andere ist von vornherein gesetzt. Schüle betont, dass sich hier im Gegensatz zur Sinaitora der Sündenbegriff in 1 Kön 8

»nicht nur auf ein gestörtes Gleichgewicht im Verhältnis von Gott und Volk [bezieht], sondern auf einen elementaren Bruch dieses Verhältnisses, von dem zunächst einmal gilt, dass er nicht aufgehoben oder geheilt werden kann«⁸³.

Schüle schlussfolgert daraus, dass Vergebung eben nicht nur eine Form des Ausgleichs ist, sondern Vergebung gerade dort ansetzt, »wo ein solches Ordnungsgefüge zerbrochen ist und wo es also keine Erwartungssicherheit und kein Vertrauensverhältnis mehr zwischen den Beteiligten«⁸⁴ gibt. Ein Ungleichgewicht kann in der Tat ausbalanciert werden. Bei einem Bruch der Beziehung bedarf es mehr als nur der Wiedergutmachung. Dieses Vergabungsverständnis wird den Dreh- und Angelpunkt der weiteren Ausführungen dieser Arbeit bilden.

Vergabung als Bundeserneuerung in Ex 32–34

Eine Situation, in der kein Ausgleich der Schuld mehr möglich ist und es zum vorläufigen Bruch zwischen Israel und Gott kommt, schildert Ex 32–34. Wie und warum Gott dennoch den Bund mit seinem Volk erneuert und dadurch Vergebung schenkt, soll nachfolgend näher betrachtet werden.

Das Buch Exodus lässt sich in zwei große Teile untergliedern. Der erste Teil (Ex 1–18) umfasst die Berufung des Mose und den Auszug aus Ägypten. Der zweite Teil (Ex 19–40) behandelt die Ankündigung des Bundesschlusses (Ex 19–24) und die Gesetzgebung am Berg Sinai durch Mose (Ex 25–31), den Bundesbruch und die Erneuerung des Bundes (Ex 32–34) sowie die Erfüllung des Heiligtums (35–40). Im Mittelpunkt dieses zweiten Teils steht neben dem Bundesschluss in Ex 24 die Bundeserneuerung (Ex 34) nach vorangegangenem Bruch (Ex 32).

⁸³ SCHÜLE, *An der Grenze*, S. 316f.

⁸⁴ Ebd., S. 317.

Gleich zu Beginn dieses zweiten Teils, der mit der Ankunft des Volkes in der Wüste Sinai einsetzt (Ex 19,1), kündigt Gott an, das Volk zu seinem »Eigentum« zu machen, wenn es »willig auf meine Stimme hören und meinen Bund halten« will (Ex 19,5). Da der Sinaibund zwischen Gott und seinem Volk zu diesem Zeitpunkt noch nicht geschlossen ist, ist die Stelle interpretationsbedürftig. Für Christoph Dohmen weist der »Bund« an dieser Stelle in zwei Richtungen, die miteinander verbunden werden sollen:

»Zum einen wird der Bundesschluss mit Abraham als bestehend und für das Volk Israel gültig vorausgesetzt, insofern sein Bewahren eingefordert wird, zum anderen wird die Erwartung geweckt, dass JHWH im Folgenden sein Verhältnis mit dem Volk, das er aus Ägypten herausgeführt hat, erneuert und konkretisiert«⁸⁵.

Wenn Israel sich bereit erklärt, seine Gebote zu befolgen, will Gott den bisherigen Bund (Gen 17) also nicht nur erhalten, sondern das Volk auch zu seinem besonderen Eigentum erwählen und darüber einen weitergehenden Bund schließen. In Ex 19,8 bekundet das Volk seine Bereitschaft, auf Gottes Worte hören und dadurch den Bund halten zu wollen. Nach der Formulierung des Dekalogs in Ex 20,1–17 tritt Mose erst ab Ex 20,21–23,33 wieder an Gott heran und empfängt von ihm Altargesetz und weitere Angaben, die die Voraussetzung für den Bundesschluss in Ex 24 bilden. In Ex 24,3 erklärt das Volk ein weiteres Mal seine Bereitschaft, die Rechtsbestimmungen Gottes einzuhalten. Die folgenden Verse berichten von der Verschriftlichung der Rechtssatzungen durch Mose, der anschließenden Errichtung eines Altars (Ex 24,4) sowie der Darbringung von Heilsopfern und der Durchführung eines Blutritus (Ex 24,5f.) zur Besiegelung des Bundes. Nach dem Verlesen des Bundesbuches und der dritten Bekräftigung des Volkes, auf Gott hören und ihm gehorchen zu wollen (Ex 24,7), besprengt Mose nun das Volk mit Blut und besiegelt so den Bund zwischen Gott und seinem Volk mit den Worten: »Siehe, das Blut des Bundes, den der HERR auf all diese Worte mit euch geschlossen hat« (Ex 24,8). Der erste Block (Ex 19–24) endet mit dem erneuten Ruf an Mose, auf den Berg Sinai zu steigen, um dort weitere Anweisungen zum Bau des Heiligtums (Ex 25–31) sowie die »steinernen Tafeln, das Gesetz und das Gebot« (Ex 24,12) zu empfangen. »Vierzig Tage und vierzig Nächte« (Ex 24,18) verbringt Mose auf dem Berg, bis er erst in Ex 32 wieder zum Volk zurückkehrt.

⁸⁵ DOHMEN, C.: Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Brsg. 2004, S. 60f.

Trotz der vorausgegangenen wiederholten Bereitschaftsbekundungen, auf Gottes Gebote hören zu wollen, kommt es in Kapitel 32 dennoch zum Bruch zwischen Gott und Israel. Ex 32,1–6 schildert den Grund für den nachfolgenden Konflikt. Die Abwesenheit Mose und das Ausbleiben seiner Rückkehr führen zur Verunsicherung über den weiteren Fortgang. Dohmen stellt dar, wie mit der Abwesenheit Moses auch der Kontakt zu Gott abbricht, weshalb Israel nun »im Blick auf die weitere Wanderung selbst aktiv werden will und muss« – für das Volk stellt sich »die seine Existenz berührende Frage nach Gottes Gegenwart«⁸⁶. Als Ersatz fertigen sie ein goldenes Kalb und erklären dieses zum »neuen« Gott: »Das ist dein Gott, Israel, der dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt hat.« (Ex 32,4). Die Sünde des Volkes besteht somit in der Aufkündigung des exklusiven Beziehungsverhältnisses, das Gott seinem Volk in Ex 19,5 angeboten hat. Unter allen Völkern der Erde hat er dieses zu seinem Eigentum erwählt. Dass sie sich bereits vierzig Tage nach dem Bundschluss einen neuen Gott schaffen, stellt einen Treuebruch dar, der unweigerlich auch zum Bundesbruch führen muss.

Als Folge dieser Abkehr kündigt Gott einerseits an, das »halsstarrige Volk« (Ex 32,9) im Zorn vernichten (Ex 32,10b) und andererseits Mose »zu einer großen Nation« machen zu wollen (Ex 32,10c). Dohmen deutet die Verheißung an Mose als Anspielung auf Abraham und erkennt darin außerdem das gleiche, bereits bei Noah grundlegende Motiv, wonach der Gerechte von der allgemeinen Vernichtung verschont bleibt, um dann an der Spitze eines Neuanfangs zu stehen.⁸⁷ Mose wendet sich daraufhin an Gott und fleht ihn an, das über Israel verhängte Urteil zu *bereuen*⁸⁸ (Ex 32,11f.). In einem »literarischen Miniaturkunstwerk«⁸⁹, wie es Georg Fischer und Dominik Markl bezeichnen, erinnert Mose in seiner Rede (Ex 32,11–13) außerdem an den Schwur, den Gott Abraham, Isaak und Israel gegeben hat, nämlich die Nachkommen zahlreich zu machen und ihnen ein Land zu geben (Ex 32,13), welches auch der Anlass für den vorangegangenen Auszug aus Ägypten war. Eine Vernichtung zu diesem Zeitpunkt würde damit den gesamten Exodus in Frage stellen. Mose appelliert

⁸⁶ DOHMEN, Exodus, S. 294.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 304.

⁸⁸ Wörtlich heißt es dort: »Lass ab von der Glut deines Zornes und lass dich das Unheil gereuen, das du über dein Volk bringen willst« (Ex 32,12).

⁸⁹ FISCHER, G. / MARKL, D.: Das Buch Exodus (NSKAT), Stuttgart 2009, S. 332.

daher an die Fortsetzung des Abrahambundes entgegen eines, von Gott in V. 10 in Aussicht gestellten Neuanfangs mit Mose. Für Mose stellt sich daher an dieser Stelle noch nicht die Frage nach Vergebung, was einem Neuanfang gleich käme, so Dohmen. Es geht ihm in erster Linie darum, die Kontinuität zwischen Israel und den Vätern herauszustellen.

Gott reagiert nun auf die von Mose vorgetragene Rede wie erhofft, denn schließlich »gereute den HERRN das Unheil, von dem er gesagt hatte, er werde es seinem Volk antun« (Ex 32,14) und Mose darf mit den »beiden Tafeln« (V. 15) wieder vom Berg herabsteigen und sie dem Volk übergeben (V. 16). V. 16 betont, dass die Tafeln »Gottes Werk« sind. Umso erstaunlicher ist es, dass Mose die beiden Tafeln bei seiner Ankunft im Lager aus Zorn über Israel und das geschaffene Kalb »aus seinen Händen [wirft] und zerschmettert« (V. 19). Nicht Gott, sondern Mose zerbricht sie und damit auch den Bund, der durch die beiden Tafeln eigentlich hätte bestätigt werden sollen. In den nachfolgenden Versen (Ex 32,22–25) wendet sich Mose an Aaron und stellt ihn zur Rede. Aarons Schilderung der Ereignisse, der sich vergeblich verteidigt, mündet in Moses Urteil über das Volk, das »zuchtlos war, denn Aaron hatte es zuchtlos werden lassen« (Ex 32,25). Für Dohmen ist der »eigentümlich anmutende« Schlussabschnitt (Ex 32,26–29) als »weitergehende Deutung des Gesamtgeschehens« zu verstehen, insofern »die von den Leviten ausgeübte ›Bestrafung‹ bzw. ›Reinigung‹ verdeutlicht, dass das Tun des Volkes den Bereich der Heiligkeit Gottes tangiert hat«⁹⁰. Obwohl Mose bei Gott erfleht, dass er an seinen Schwur denken und Israel nicht vernichten möge, erfolgt nun doch eine teilweise Vernichtung. Die Leviten, die sich auf die Seite Mose stellen, sollen auf seine Anweisung hin »jeder seinen Bruder und seinen Freund und seinen Verwandten« erschlagen (Ex 32, 27). Es bleibt unklar, ob nur Leviten zu Mose kommen oder auch andere und ob diese verschont oder auch erschlagen werden sollen. Die Stelle weist einige offene Fragen auf, die ins Letzte nicht beantwortet werden können. Für Dohmen liegt der Schlüssel zum Verständnis dieses Abschnitts in Ex 19,20–25. Dort heißt es:

»Und der HERR sprach zu Mose: Steig hinab, warne das Volk, dass sie nicht zum HERRN durchbrechen, um zu schauen; sonst müssten viele von ihnen fallen. Ja, auch die Priester, die zum HERRN herantreten, sollen sich heiligen, damit der

⁹⁰ DOHMEN, Exodus, S. 293.

HERR nicht in sie einbricht. Mose aber sagte zum HERRN: Das Volk wird den Berg Sinai nicht ersteigen können, denn du hast uns ja gewarnt und gesagt: Zieh eine Grenze um den Berg und erkläre ihn für heilig!« (Ex 19,21–23)

Aufgrund der Tatsache, dass insgesamt »dreitausend Mann« durch die Hand der Leviten fallen müssen (Ex 32,28), zieht Dohmen eine Parallele zu Ex 19,21–23. Die Sünde, die Israel mit der Anbetung des goldenen Kalbs begangen hat, ist qualitativ gleichzustellen mit dem Einbruch in den Bereich des Heiligen. Die Abwendung von Gott, so Dohmen,

»entspricht damit der Grenzüberschreitung hin zu JHWH! Theophanie und Bund haben Israel in eine besondere Gottesnähe hineingenommen, was nur durch eine besondere Form der Heiligung (vgl. Ex 24) ermöglicht worden ist.«⁹¹

Mit der Anbetung des goldenen Kalbs, wendet sich das zuvor geheiligte Volk allerdings wieder von Gott ab, weshalb es darum einer Entfernung des Heiligen aus seinen Reihen bedarf. Diese Aufgabe, so Dohmen weiter, kommt nun den Leviten zu, die sich erneut zu Gott bekehrt haben.⁹²

Am folgenden Tag fasst Mose den Entschluss erneut zu Gott auf den Berg hinaufzusteigen, um dort »Sühnung für eure Sünden [zu] erwirken« (V. 30). Die Initiative geht zum ersten Mal von ihm aus. Es folgt ein stellvertretendes Bekenntnis für die Sünden des Volkes (V. 31) und die Bitte um Vergebung (V. 32). Dohmen weist daraufhin, dass es sich bei dieser Szene um eine theologische Besonderheit handelt, denn zuvor steigt Mose nur auf das ausdrückliche Geheiß Gottes auf den Berg und in der Regel ist Gott derjenige, der spricht und Mose antwortet. Dieses Mal ist das Verhältnis umgekehrt: Mose ergreift die Rede, bekennt die Sünden und bittet um Vergebung und dann erst antwortet Gott. Insofern Mose als Offenbarungsmittler zu verstehen ist, ergibt sich hieraus noch eine weitere Bedeutung von Offenbarung, so Dohmen:

»Offenbarung Gottes wird von hier her nicht als Mitteilung von (Glaubens-)Wahrheiten oder göttlichen (Wesens-)Eigenschaften gefasst, sondern als ein Beziehungsgeschehen, in dem sich Gott auf die menschliche Situation einlässt und dem Menschen so seine Nähe ›offenbart‹.«⁹³

Obwohl die Beziehung zu seinem Volk gestört ist, ist Gott dennoch bereit über Mose als seinen Mittler wieder in Kontakt mit Israel zu treten. Im

⁹¹ DOHMEN, Exodus, S. 313.

⁹² Vgl. ebd.

⁹³ Ebd., S. 324.

unmittelbaren Anschluss an die Vergebungsbitte stellt sich Mose auf eine Ebene mit dem Volk und fordert, dass Gott auch ihn aus dem »Buch, das du [Gott, Anm. L. M.] geschrieben hast« auslöschen möge (Ex 32,32), wenn er die Vergebungsbitte nicht annimmt. Damit spielt Mose auf die Verheißung aus V. 10 an: Wenn Gott die Sünden des Volkes bestrafen will, dann soll er ihn davon nicht ausnehmen. Im darauffolgenden Vers erhält der Leser den Eindruck, dass Gott dieser Forderung keine besondere Aufmerksamkeit zugestehen will, wenn er sagt, dass er (nur) den aus seinem Buch auslöschen wird, »der gegen mich gesündigt hat« (Ex 32,33) und Mose im direkten Anschluss dazu auffordert, seine Berufung wieder aufzunehmen und »nun« das Volk »an den Ort [zu führen], den ich dir genannt habe« (Ex 32,34). Die vorgetragene Vergebungsbitte bleibt damit zunächst unerhört. Den abschließenden Vers 35: »Und der Herr schlug das Volk mit Unheil dafür, dass sie das Kalb gemacht hatte, das Aaron gemacht hatte«, interpretiert Dohmen aufgrund der Zeitform »schlug« als eine vollzogene Handlung, die nicht als Hinweis auf eine zukünftige Tat zu verstehen ist. Dass der Bericht mit einer Vergeltungstat Gottes endet, welche hier jedoch nicht näher bestimmt wird, liege daran, dass

»die Notwendigkeit einer Reaktion JHWHs auf die Abkehr des Volkes gesehen wurde, um den Anstoß für ein neues Verhältnis zwischen JHWH und dem Volk geben zu können, der durch die weitergehende Fürbitte des Mose ausgestaltet wird«⁹⁴.

Die Erfüllung der in Ex 32,32 vorgetragenen Vergebungsbitte erfolgt erst in Ex 34,10. Bis zur Erneuerung des Bundes bedarf es zuvor auch der Umkehr des Volkes, die Ex 33 schildert. Das Kapitel lässt sich in drei Teile untergliedern: Auftrag Gottes und Umkehr des Volkes (Ex 33,1–6), Anweisungen zum Zelt der Begegnung (Ex 33,7–11) und erneute Rede zwischen Gott und Mose (Ex 33,12–23).

Ex 33,1f. wiederholt den Auftrag Gottes an Mose aus Ex 32,34, das Volk nun »in das Land [zu führen], von dem ich Abraham, Isaak und Jakob geschworen habe: Deinen Nachkommen will ich es geben! Und ich werde einen Engel vor dir hersenden«. Anders als Ex 32,34 nennt Ex 33,3 den Grund, warum Gott einen Engel sendet und nicht selbst in der Mitte des Volkes mit hinaufziehen kann: »Du bist nämlich ein halsstarriges Volk –, damit ich dich nicht auf dem Weg vernichte«. Aufgrund der vorangegan-

⁹⁴ Ebd., S. 328.

genen Sünde ist es Gott unmöglich in der Mitte des Volkes zu sein. Wie schon in Ex 19 angeklungen ist, fordert Gott das Reine vom Unreinen, das Heilige vom Profanen zu trennen. Dies war in Ex 32,27 auch der Grund für die Vernichtung der 3000 durch die Leviten. Aus dem gleichen Grund fordert Gott später in Ex 33,7–11, dass das »Zelt der Begegnung außerhalb des Lagers« (Ex 33,7) zu errichten ist. Mose übermittelt in Ex 33,4 auch dem Volk die Begründung Gottes für sein Fernbleiben, woraufhin das Volk trauert und *keiner seinen Schmuck anlegt*. Die Trauer des Volkes sowie das Nicht-Anlegen des Schmuckes können als Hinweis auf die Reue und Umkehr des Volkes gedeutet werden. Ex 32,2f. hatte geschildert, wie die Israeliten ihren Schmuck abnahmen und daraus das goldene Kalb herstellten. Dass sie ihn nun – aus eigenem Entschluss – nicht anlegen, kann als Ausdruck der Reue gelesen werden. Erst im darauffolgenden Vers 5 wiederholt Gott noch einmal, dass er das Volk vernichten würde, wenn er in seiner Mitte mit ihm hinaufzöge und ordnet erst jetzt an, dass das Volk den Schmuck ablegen soll.⁹⁵ Noch bevor Gott also die Anweisung gibt, handelt das Volk bereits »richtig«. Im Anschluss an die Anweisungen zur Errichtung des Zeltes der Begegnung in Ex 33,7–11 schließt sich eine weitere Rede zwischen Gott und Mose an (Ex 33,12–23), die Fischer und Markl als das »intimste Gespräch« überhaupt charakterisieren. Drei Anliegen bringt Mose in den darauffolgenden Versen 13–18 zur Sprache: Als erstes bittet er darum, Gott »erkennen« zu dürfen (Ex 33,13), als zweites Anliegen formuliert er, dass Gott sich seines Volkes wieder annehmen und es führen möge (Ex 33,15f.) und zuletzt bittet er außerdem darum, Gottes »Herrlichkeit *sehen*« zu dürfen (Ex 33,18). Auf alle drei Anliegen reagiert Gott positiv: Er verspricht, dass »sein Angesicht« mitgehen und ihn »zur Ruhe bringen« wird (V. 14). Auf die Bitte, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen, antwortet Gott zwar: »Du kannst es nicht ertragen, mein Angesicht zu sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (V. 20), dennoch sichert er ihm nicht nur seine Nähe zu, sondern lässt ihn auch einen kurzen Blick auf seine Herrlichkeit erhaschen:

»Und es wird geschehen, wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, dann werde ich dich in die Felsenhöhle stellen und meine Hand schützend über dich halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann werde ich meine Hand wegnehmen, und du wirst

⁹⁵ Vgl. DOHMEN, Exodus, S. 334.

mich von hinten sehen; aber mein Angesicht darf nicht gesehen werden.« (Ex 33,22f.)

Dohmen wendet ein, dass die häufige Übersetzung in V. 23 mit »von hinten« bzw. »Rücken«⁹⁶ in seinen Augen unzureichend ist, da es sich bei dieser Stelle seiner Meinung nach nicht um eine räumliche, sondern um eine zeitliche Aussage handelt. Statt »du wirst mich von hinten sehen« müsste es demnach »du wirst ›mein Nachher‹ sehen« heißen.⁹⁷ Gemeint ist dann, dass man Gott erst nachher bzw. rückblickend, anhand seiner Taten in der Geschichte der Menschen erkennen wird.

Kapitel 34 setzt am dritten Tag nach der Verehrung des Kalbes und der Rückkehr Mose vom Berg sowie der anschließenden Zerstörung der Bundestafeln ein. Mit dem Auftrag an Mose in Ex 34,1 erneut zwei steinerne Tafeln, »wie die ersten« zu hauen und darauf die gleichen Worte zu schreiben, »die auf den ersten Tafeln standen, die du zerschmettert hast«, wird nun die Erneuerung des Bundes vorbereitet. Im gesamten Aufriss der Erzählung von Bundesschluss (Ex 24), Bundesbruch (Ex 32) und Bundeserneuerung (Ex 34) wird nun ein Rahmen erkennbar. Der Bundesschluss endet damit, dass Mose auf den Berg steigt und dort vierzig Tage und Nächte bei Gott bleibt (Ex 24,18). Nachdem die vierzig Tage vergangen sind, steigt Mose mit den beiden Tafeln vom Berg herab, welche er sogleich zerbricht, als er das Volk mit dem goldenen Kalb erblickt (Ex 32,1–19). Nach zwei Tagen der Verhandlungen, der Reue und der Umkehr des Volkes, wird Mose am Morgen des dritten Tages erneut auf den Berg zu Gott gerufen. In Vers 3 wiederholt Gott die Forderung aus Ex 19, dass Mose nur allein zu ihm aufsteigen dürfe und »überhaupt niemand auf dem Berg gesehen werden darf« (Ex 34,3). In Vers 4 steigt Mose schließlich »früh am Morgen« mit den beiden neuen Tafeln erneut zum Sinai hinauf. Der folgende Vers berichtet weiter, dass Gott auf den Berg herabsteigt (Ex 34,5) und steht damit in Parallele zu Ex 19,20. Auch der weitere Verlauf rekuriert mehrfach auf vorangegangene Stellen. Vers 6 nimmt direkt Bezug auf Ex 33,19. Dort prophezeit er:

⁹⁶ Die Einheitsübersetzung schreibt an dieser Stelle »Du wirst meinen Rücken sehen« (Ex 33,23).

⁹⁷ Vgl. DOHMEN, Exodus, S. 352.

»Ich werde all meine Güte an deinem Angesicht vorübergehen lassen und den Namen Jahwe vor dir ausrufen: Ich werde gnädig sein, wem ich gnädig bin, und mich erbarmen, über wen ich mich erbarme.« (Ex 33,19)

Die Erfüllung dieser Verheißung tritt nun in Ex 34,6f. ein. Während Ex 33,19 noch von einem zukünftigen Geschehen berichtet, ändert sich nun die Zeitebene:

»Und der Herr ging vor seinem Angesicht vorüber und rief: Jahwe, Jahwe, Gott, barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahrt an Tausenden von Generationen, der Schuld, Vergehen und Sünde vergibt, aber keineswegs ungestraft lässt, sondern die Schuld der Väter heim sucht an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation.« (Ex 34,6f.)

Aus dem »werde vorübergehen lassen« und »werde gnädig sein« (Ex 33,19) ist ein *Jetzt* geworden – die Zeit der Vergebung und der Gnade bricht *jetzt* an. Der doppelte Ausruf seines Namens leitet eine umfassende Wesenoffenbarung ein. Bzgl. der Doppelung von »Jahwe, Jahwe« gehen sowohl Fischer/Markl wie auch Dohmen davon aus, dass es sich hierbei nicht um ein stilistisches Mittel der Steigerung handelt, sondern dass der doppelte Ausruf als Nominalsatz zu verstehen ist: »Jahwe (ist) Jahwe!«⁹⁸ Die Aussage des Satzes ist Fischer und Markl zufolge dann, dass der göttliche Name »einmalig und unverfügbar [ist]; er kann gedeutet, aber nie voll erfasst werden«⁹⁹. Die anschließende Wesensbeschreibung als »barmherzig und gnädig [...] reich an Gnade und Treue«, von der bereits in Ex 33,19 die Rede war, wird in Vers 7 näher entfaltet. Dort wird nun auch erläutert, worin Gnade und Barmherzigkeit konkret zum Ausdruck kommen. Die Gegenüberstellung von »Tausenden von Generationen«, denen Gott »Schuld, Vergehen und Sünde vergibt« auf der einen Seite und »die Schuld der Väter« auf der anderen Seite, die er noch »an den Kindern und Kindeskindern, an der dritten und vierten Generation« heimsucht, macht deutlich, dass die Bestrafung der Schuld auf wenige, nämlich drei bis vier Generationen beschränkt bleibt, während die Vergebung »Tausenden von Generationen« zugestanden wird. Vergebung und damit Barmherzigkeit und Gnade Gottes sind größer als sein Zorn (Ex 34,6f.).¹⁰⁰

⁹⁸ Vgl. DOHMEN, Exodus, S. 354; FISCHER/MARKL, Exodus, S. 356.

⁹⁹ FISCHER/MARKL, Exodus, S. 356.

¹⁰⁰ Vgl. DOHMEN, Exodus, S. 355.

In den beiden nächsten Versen kommt erneut Mose in den Blick. »Eilends« wirft er sich dort auf die Erde (Ex 34,8). In der nachfolgenden Rede greift Mose wieder auf Ex 33 zurück und nimmt die Worte Gottes auf, wenn er ihn bittet, dass er nun »in unserer Mitte mitgehen [möge]! Wenn es auch ein halsstarriges Volk ist« (Ex 34,9). Mit dem Hinweis auf das »halsstarrige Volk« hatte Gott in Ex 33,3 zuvor deutlich gemacht, dass gerade dies der Grund sei, warum er nicht in der Mitte des Volkes mitziehen könne. Dass Mose diese Aussage nun aufgreift, deutet Dohmen dahingehend, dass Mose die »gewaltige Bedeutsamkeit dessen, was in der Namensoffenbarung in Bezug auf Gottes Barmherzigkeit mitgeteilt wurde, zutiefst verstanden hat«¹⁰¹. Wenn Gottes Selbstaussage also zutrifft, so kann Mose nun auch zuversichtlich bitten, dass Gott dem Volk vergeben möge: »Vergib uns aber dennoch unsere Schuld und Sünde und nimm uns als Erbe an!« (Ex 34,9). Das Bekenntnis der Schuld – und Mose nimmt sich nicht davon aus, wenn er von »unserer Schuld« spricht – geschieht als Konsequenz der vorangegangenen Namensoffenbarung. An dieser Stelle ist nun auch zum ersten Mal von סלח die Rede.¹⁰² In seiner Antwort an Mose kündigt Gott schließlich an, einen Bund zu schließen und stimmt damit der Bitte um Vergebung und einem Neuanfang zu:

»Siehe, ich schließe einen Bund: Vor deinem ganzen Volk will ich Wunder tun, wie sie bisher nicht vollbracht worden sind auf der ganzen Erde und unter allen Nationen. Und das ganze Volk, in dessen Mitte du lebst, soll das Tun des HERRN sehen.« (Ex 34,10)

Für Dohmen reagiert die ausführliche Ergänzung in Ex 34,10b, die auf den ersten Blick scheinbar bezuglos neben der Bundesankündigung steht,

»schließlich doch konzentriert und pointiert auf die Fürbitte von Ex 33 [...], indem sie Mose, der seine Person ganz und gar für das Volk eingesetzt hatte, um für es Vergebung zu erwirken, als einzigartigen Mittler der Offenbarung Gottes und des Bundes herausstellt«¹⁰³.

In Vers 10 erhält damit die Bitte um Vergebung schließlich Gehör. Dass es sich bei dem »Bund« um eine Erneuerung des Bundes aus Ex 24 und nicht um einen gänzlich neuen Bund handelt, legen die beiden Tafeln in

¹⁰¹ Ebd., S. 356.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 357.

¹⁰³ DOHMEN, Exodus, S. 367.

Ex 34,1 nahe, die »wie die ersten« gehauen werden sollen. Die nachfolgenden Verse 11–26, in denen Gott mit den Worten »Beachte genau, was ich dir heute gebiete!« (Ex 34,11) einleitet, beinhalten Kultanweisungen, die Mose aufschreiben soll (Ex 34,7a), denn sie bilden eine (weitere)¹⁰⁴ Grundlage für den Bund zwischen Gott und Israel (Ex 34,7b). Mit Vers 28 schließt sich nun auch der Rahmen um die gesamte Erzählung von Bundeschluss (Ex 24), Bundesbruch (Ex 32) und Bundeserneuerung (Ex 34). Mit weiteren »vierzig Tage[n] und vierzig Nächte[n]«, die Mose auf dem Berg bleibt, wird nun der Abschluss der Bundeserneuerung angezeigt.

Fischer und Markl datieren die endgültige Fassung des Exodusbuches ins 5. Jahrhundert v. Chr. und damit in die nachexilische Zeit. Es ist anzunehmen, dass den Exodusberichten schon während des Exils eine besondere Bedeutung zukommt und sie anschließend »den Prozess der Ausbildung einer neuen Identität Israels als Gemeinschaft von an Jhwh Gläubenden während der Perserherrschaft«¹⁰⁵ begleiten. Schüle sieht in der *Verggebung* darum einen zentralen »Begriff der nachexilischen Weiterentwicklung des Bundesgedankens«¹⁰⁶. Angesichts des Exils reift Schüle zufolge die

»Erkenntnis, dass Gott auch jenseits des gebrochenen Bundes noch vergeben kann, und die Erwartung, dass auch der neue Bund immer noch eine bilaterale Struktur hat, also auch eine Verpflichtung auf Israels Seite einschliesst (sic!), die als Einsicht von Schuld als Umkehr zu Gott bestimmt wird«¹⁰⁷.

Die Erfahrung zeigt, dass Sünde auch mit der Rückkehr nach dem Exil eine bleibende Realität ist, mit der das Volk Israel auch in Zukunft konfrontiert sein wird. Die allgemeinmenschliche Tatsache, dass alle Menschen und auch das Volk Israel fehlbar sind, macht es notwendig, dass *Verggebung* im Bundesverhältnis mit Gott von vornherein möglich sein muss.¹⁰⁸ Mit der Zusicherung der fortwährenden Vergebungsbereitschaft Gottes in Ex 34,7 wird aber auch das Volk Israel in die Pflicht genommen. Es ist

¹⁰⁴ Dohmen merkt an, dass die Verschriftung der Anweisungen aus Ex 34,11–26 nicht »darauf ab[zielt], dass der so entstehende Text als ›Bundesurkunde‹ zugrunde gelegt werden soll, sondern der Bund ›im Sinne‹ des privilegrechtlichen Verhältnisses geschlossen wird« (DOHMEN, Exodus, S. 372).

¹⁰⁵ FISCHER/MARKL, Exodus, S. 22.

¹⁰⁶ SCHÜLE, An der Grenze, S. 322.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 327.

notwendig, dass sich die Israeliten mit derselben Freiwilligkeit Gott erneut zuwenden und Umkehrbereitschaft signalisieren, wie sie in Ex 33,4 getan haben.

Das Besondere der Vergebung in Ex 32–34 besteht in der Bereitschaft Gottes, auch dort zu vergeben, wo Beziehungen bereits zerbrochen sind und Sühneopfer allein keinen Ausgleich der Schuld mehr bewirken. Mit der Erneuerung des Bundes in Ex 34 gewährt Gott einen Neuanfang und erklärt sich bereit, das exklusive Verhältnis zwischen ihm und dem Volk wieder aufzunehmen.

Eine weitere Steigerung erfährt der Vergebungs-begriff in Psalm 51. Dort bittet der Psalmbeter im Kontext von Vergebung nicht nur um einen Neuanfang, sondern um Neuschöpfung.

Vergabung als Neuschöpfung in Ps 51

Obwohl in Psalm 51 nicht dezidiert um סלח gebeten wird und der Begriff im gesamten Psalm nicht zu finden ist, zeigt sich hier ebenfalls die Besonderheit göttlicher Vergebung. Auch hier steht die exklusive göttliche Macht, »Schuld zu tilgen« (Ps 51,3.11) in direktem Nebeneinander zur ebenfalls ausschließliche Gott vorbehaltenen Kraft der »Neuschöpfung« bzw. »Erneuerung« (Ps 51,12). Auf einige Besonderheiten des in der Liturgie der Kirche auch als »Miserere-Psalms« bezeichneten Psalms 51 möchte ich nachfolgend eingehen.

Psalm 51

- 1 »Dem Chorleiter. Ein Psalm. Von David.
- 2 Als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Batseba eingegangen war.
- 3 Sei mir gnädig, Gott, nach deiner Gnade; tilge meine Vergehen nach der Größe deiner Barmherzigkeit!
- 4 Wasche mich völlig von meiner Schuld, und reinige mich von meiner Sünde!
- 5 Denn ich erkenne meine Vergehen, und meine Sünde ist stets vor mir.
- 6 Gegen dich, gegen dich allein habe ich gesündigt und getan, was böse ist in deinen Augen; damit du im Recht bist mit deinem Reden, rein erfunden in deinem Richten.
- 7 Siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.
- 8 Siehe, du hast Lust an der Wahrheit im Innern, und im Verborgenen wirst du mir Weisheit kundtun.

- 9 Entsündige mich mit Ysop, und ich werde rein sein; wasche mich, und ich werde weißer sein als Schnee.
- 10 Lass mich Fröhlichkeit und Freude hören, so werden die Gebeine jauchzen, die du zerschlagen hast.
- 11 Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden, und tilge alle meine Schuld!
- 12 Erschaffe mir, Gott, ein reines Herz, und erneuere in mir einen festen Geist!
- 13 Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und den Geist deiner Heiligkeit nimm nicht von mir!
- 14 Lass mir wiederkehren die Freude deines Heils, und stütze mich mit einem willigen Geist!
- 15 Lehren will ich die von dir Abgefallenen deine Wege, dass die Sünder zu dir umkehren.
- 16 Rette mich von Blutschuld, Gott, du Gott meines Heils, so wird meine Zunge deine Gerechtigkeit jubelnd preisen.
- 17 Herr, tue meine Lippen auf, dass mein Mund dein Lob verkünde.
- 18 Denn du hast keine Lust am Schlachtopfer, sonst gäbe ich es; Brandopfer gefällt dir nicht.
- 19 Die Opfer Gottes sind ein zerbrochener Geist; ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten.
- 20 Tue Zion Gutes in deiner Gunst, baue die Mauern Jerusalems!
- 21 Dann wirst du Lust haben an rechten Opfern, Brandopfern und Ganzopfern; dann wird man Stiere darbringen auf deinem Altar.«¹⁰⁹

Der zu den Bußpsalmen zählende Psalm 51 eröffnet den zweiten von insgesamt fünf Davidpsaltern (Ps 51–72). Der Psalm ist überschrieben mit »Dem Chorleiter. Ein Psalm. Von David« (V. 1). Aus dem Hinweis »nachdem er zu Batseba gegangen war« (V. 2), lässt sich schlussfolgern, dass der Psalm der Königszeit Davids zugeordnet wurde. Auffallend ist, dass die anschließenden Psalmen 52–60 von Saul (Vgl. Ps 52,2) und damit von der Zeit der Verfolgung Davids durch König Saul berichten, welche vor seiner Königszeit liegt. Erst die Psalmen 61–72 verweisen wieder auf die Königszeit Davids. Zenger zufolge ist der Grund für die Unterbrechung der biographisch-chronologischen Reihenfolge ein theologischer. David erkennt das Unrecht, das er Urija und Batseba angetan hat und bittet in Psalm 51, dass Gott seine Vergehen und seine Schuld tilge. In den nachfolgenden Psalmen durchleidet er dann

¹⁰⁹ Zur besseren Übersicht wurden die Verse bereits in zwei Hauptteile sowie Ein- und Ausgangsteil untergliedert.

»offensichtlich als Konsequenz seiner Sünde die verschiedensten Not- und Verfolgungserfahrungen [...] David hat seine Verfolgungen selbst auf sich gezogen; er ist im 2. Davidpsalter nicht der ungerecht Verfolgte«¹¹⁰.

Der Psalm lässt sich in zwei Teile untergliedern. Teil I (V. 3–11) beinhaltet das Bekenntnis der eigenen Sünden (V. 5f.) und die Bitte um Reinigung und Tilgung der Schuld (V. 3f.; 9; 11). Der erste Teil beginnt und endet mit derselben Bitte und erhält dadurch einen kompositorischen Rahmen: »Tilge meine Vergehen« (V. 3b), »Wasche mich völlig von meiner Schuld« (V. 4a) und »reinige mich von meiner Sünde« (V. 4b). In den Versen 9–11 wiederholen sich diese Bitten in umgekehrter Reihenfolge: »Entsündige mich mit Ysop, und ich werde *rein sein*« (V. 9a), »wasche mich« (V. 9b) und »tilge alle meine Schuld« (V. 11b).

Auf der inhaltlichen Ebene richtet sich der Beter in Vers 3 direkt an Gott und appelliert an dessen Gnade und Barmherzigkeit, die der Grund seiner Hoffnung auf Vergebung sind. In den Versen 3 und 4 begegnen drei der vier zuvor genannten gängigsten Sündenbegriffe: פשע = Vergehen (V. 3), עון = Schuld (V. 4) und חטאת = Sünde (V. 4). Zenger vermutet, dass dem Psalmbeter daran gelegen ist, die vielfältigen Dimensionen von Sünde abzubilden.¹¹¹ Sünde erscheint hier als Schmutz, der »abgewaschen« werden muss und der die »Reinigung« des Sünders notwendig macht (V. 4). In den Versen 5 bis 8 bekennt der Sünder seine Vergehen gegen Gott. Der Psalmbeter betont dabei, dass die Sünden »stets vor mir« – ihm also auch jetzt in der Gegenwart noch vor Augen stehen (V. 5b). Eine Steigerung erfährt dieses Bekenntnis in Vers 7: Schuld und Sünde sind demnach nicht nur als individuelle Taten zu fassen, vielmehr beschreiben sie einen Zustand, in dem sich der Beter bereits seit dem Zeitpunkt seiner Geburt wiederfindet. Zenger betont, dass die beiden Wendungen »in Schuld geboren« und »in Sünde empfangen« (V. 7) keine Aussagen über die Sünde der Eltern oder Großeltern zulassen und darum auch nicht in dem Sinn zu verstehen sind, dass es sich hierbei um ererbte Schuld bzw. Sünde handle. Vers 7 wolle stattdessen ausdrücken, dass der Mensch »keine Zeit der Unschuld [kennt], in der er Gottes Zuwendung und Gnade, um die er im einleitenden Ruf bittet, noch nicht bedürfte«¹¹².

¹¹⁰ ZENGER, Psalm 51, S. 49.

¹¹¹ Vgl. ZENGER, Psalm 51, S. 50.

¹¹² Ebd., S. 51.

Die Schuld bzw. Sünde, von der hier die Rede ist, beschränkt sich nicht nur auf einen einmaligen Akt, sondern ist zu einem Zustand geworden, aus dem sich der Beter offensichtlich nicht selbst erlösen kann. Es geht hier auch nicht um kultische Verstöße, die durch einen Opferritus wieder ausgeglichen werden könnten. Die Schuld, von der der Psalmbeter spricht, hat eine existenzielle Dimension. Ihm ist bewusst, dass die Tilgung nicht in seinen Händen liegt und er allein von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes abhängig ist. Als Schlüsselstelle dieses ersten Teils muss Zenger zufolge dann Vers 6cd gelten. Er- und Bekenntnis der eigenen Schuld sind nur sinnvolle Handlungen, wenn man auf Vergebung hoffen darf. Indem der Psalmbeter seine Schuld und seine Sünden in die richtenden Hände Gottes übergibt, vertraut er auf dessen gerechtes Urteil, seine Gnade und Barmherzigkeit, die ihn »entsündigen« und »weißer als Schnee« machen sollen (V. 9). Zenger weist in seiner Analyse auf den Ysopbüschel hin, mit dem Aussätzige besprengt und dadurch rituell gereinigt wurden. Im Kontext des Psalms verweist der Ysop dann einerseits auf die »Sünde in ihrer ansteckenden und tödlichen Destruktivität« und andererseits auf Gottes Macht, von Krankheit und Tod zu befreien.¹¹³ Vers 10 macht schließlich deutlich, dass der Psalmbeter nicht nur auf eine Reinigung von den Sünden hofft, sondern vielmehr eine Erneuerung erwartet: Zuerst wird Gott die Gebeine zerschlagen, bevor sie dann wieder in Fröhlichkeit und Freude jauchzen können (V. 10). Vers 11 beschließt daraufhin den ersten Teil mit der erneuten Bitte um Tilgung der Schuld.

Auch im zweiten Teil, der die Verse 12–19 umfasst, ist eine Rahmung erkennbar. Als Rahmen fungieren die beiden Begriffe »Herz« und »Geist« (V. 12f.19). Im ersten Abschnitt (V. 12–14), der wie auch Vers 3 mit einer direkten Anrufung Gottes einsetzt (V. 12), bittet der Psalmbeter um Neuschöpfung eines reinen Herzens (V. 12a) und Erneuerung des Geistes (V. 12b). *Herz* und *Geist* sind laut Zenger »im biblischen Verständnis die beiden Grundkräfte, aus und mit denen der Mensch lebt«¹¹⁴. Die Bitte um Neuschöpfung und Erneuerung dieser beiden Komponenten kann daher auf den gesamten Menschen übertragen werden. In Vers 13f. erbittet der Beter außerdem den bleibenden Beistand Gottes, was in den Wendungen »nimm den Geist deiner Heiligkeit nicht von mir« (V. 13b) und »stütze mich mit einem willigen Geist« (V. 14b) zum Ausdruck

¹¹³ Vgl. ebd., S. 52.

¹¹⁴ Ebd., S. 53.

kommt. In den Versen 15–17 verspricht der Beter Gottes Gerechtigkeit zu preisen und die Abgefallenen zur Umkehr zu ermahnen (V. 15), wenn Gott ihn aus der »Blutschuld« errettet (V. 16a) und seine »Lippen aufzut« (V. 17). »Blutschuld« ist hier als »Todesmacht der Sünde« zu verstehen. Gottes Zuwendung, die sich in der Erneuerung und Errettung aus der Sündenmacht zeigt, befähigt dann erst den Beter zum Preis seiner Gerechtigkeit (V. 16b).¹¹⁵ Die Verse 18f. beschließen den zweiten Teil des Psalms mit einem Dank für die geschenkte Vergebung und Neuschöpfung. Statt einem Schlacht- oder Brandopfer als Opfer des Danks (V. 18), beabsichtigt der Beter allerdings seinen »zerbrochenen Geist« (V. 19a) und ein »zerschlagenes Herz« (V. 19b), und damit sich selbst als »Opfer« darzubringen. Die existenzielle Bedrohung durch die Sünde kommt hier noch einmal zum Ausdruck. Reine Schlacht- und Brandopfer reichen nicht aus, denn es geht hier dezidiert nicht darum, ein aus dem Lot geratenes Gleichgewicht wieder herzustellen. Die Sünde nimmt vielmehr den gesamten Menschen in Besitz, sie vergiftet Herz und Geist. Der Beter vertraut aber darauf, dass die Erneuerung dieser beiden Komponenten es ihm ermöglicht, sein Leben in Zukunft auf Gott und dessen Gebote auszurichten. Vergebung, im Sinne einer Neuschöpfung, befähigt dann zu einem neuen, Gott wohlgefälligen Lebenswandel.¹¹⁶

Der Verweis auf Zion und Jerusalem in den beiden letzten Versen 20 und 21 ist laut Zenger entgegen der Annahme einiger Autoren, die die Entstehung des Psalms deshalb auf die Zeit vor dem Bau des Zweiten Tempels (520–515 v. Chr.) datieren, nicht historisch, sondern eschatologisch zu verstehen.¹¹⁷ Vers 20 ist als Ausdruck der nachexilischen Theologie zu verstehen, wonach Gott den Zion und mit ihm seine Bewohner erneuern und zu einem Ort des Heils und der Gerechtigkeit machen möge.¹¹⁸ Erst wenn sich die Sünder bekehrt haben und nach Gottes Willen erneuert wurden, sodass die Sünde unter ihnen keinen Platz mehr hat, hat Gott wieder Interesse an »Brandopfern und Ganzopfern« (V. 21).

Für Zenger zählt Psalm 51 aufgrund seiner »radikalen Dialektik von Schuld(an)erkennung und Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott«

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 54.

¹¹⁶ Vgl. ZENGER, Psalm 51, S. 55.

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 48.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 55.

zu den »theologischen ›Spitzentexten« und ist sowohl in der jüdischen wie auch der christlichen Liturgie von besonderer Bedeutung.¹¹⁹

Aufgrund der zahlreichen Verweise auf nachexilische Texte wie Jesaja, Jeremia und Ezechiel geht Zenger davon aus, dass der Psalm ebenfalls in nachexilischer Zeit entstanden sein muss. Der in dem Psalm vorgestellte David eigne sich als Identifikationsfigur par excellence:

»Dem David, der seine Sünde weder beschönigt, noch verdrängt, sondern vor Gott bereut, verzeiht Gott – und stiftet so Hoffnung für jeden Israeliten, der den Weg der Sünde verläßt und zu Gott zurückkehrt.«¹²⁰

Psalm 51 kann insofern als Weiterentwicklung von Ex 32–34 betrachtet werden. Gleich zu Beginn appelliert der Beter in V. 3 an die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes und bittet darum, dass Gott seine Vergehen tilgen möge. Es handelt sich hierbei um eine direkte Anspielung auf die Wesensoffenbarung Gottes in Ex 34,6. Diese bildet die Grundlage dafür, dass der Beter im Folgenden seine Sünden in der Zuversicht bekennen kann, dass Gottes Richterspruch nicht seine Vernichtung, sondern Rettung und Neuschöpfung bedeuten. *Vergebung* in Psalm 51 setzt nicht nur auf Wiederherstellung eines vergangenen Zustandes, sondern zielt auf die Umwandlung und Neuschöpfung des von der Sünde befallenen Menschen ab.¹²¹

Im Unterschied zu Ex 32 behandelt Psalm 51 individuelle Sünde, die hier nicht nur als einzelne Tat zu verstehen ist, sondern einen Zustand bezeichnet, der das gesamte Leben des Beters bestimmt. Und trotzdem oder mehr noch – gerade weil die *Sünde stets vor ihm* ist (Ps 51,5) – darf er auf die Vergebung Gottes und darüber hinaus auf Neuschöpfung vertrauen. In beiden Fällen wird deutlich, dass der durch die Sünde entstandene Schaden nicht von menschlicher Seite gerichtet werden kann, sondern der rettenden Zuwendung Gottes bedarf.

¹¹⁹ Ebd., S. 58.

¹²⁰ Ebd., S. 56.

¹²¹ Ebd., S. 50.

2.1.3. Zusammenfassende Betrachtung

Die spätere bzw. zweite Bedeutung des alttestamentlichen Vergebungs-begriffs סלח, die auf die Sünde als ein Bruch der Beziehung zwischen Gott und Volk abzielt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Im Gegensatz zu den anderen Begriffen des Alten Testaments ist סלח = *vergeben* neben dem Wort ברא = *schaffen, schöpfen*, eines der beiden einzigen Wörter, die ausschließlich Gott zum Subjekt haben. *Vergebung* ist damit ein exklusiver Begriff, der allein auf Gott Anwendung findet. Wenn von Vergebung = סלח die Rede ist, so ist stets Gott derjenige, der vergibt. Andersherum: Der einzige, der zu vergeben = סלח im Stande ist, ist Gott.
- 2) *Vergebung* in seiner (späteren) Bedeutung ist nicht eine Form des Ausgleichs, sondern setzt dort an, wo bereits alles zerbrochen ist. Sie beinhaltet demnach die Kraft der Wiederherstellung und mehr noch die Kraft, neues zu erschaffen. סלח und ברא sind daher nicht nur bzgl. ihrer exklusiven Verwendung miteinander verbunden, sondern auch in dem, was sie bewirken: Vergebung *ist* (Neu-)Schöpfung.
- 3) Auch dort, wo die hebräischen Begriffe wie in Ps 51 nicht explizit genannt werden, liegt dem dargestellten Geschehen dennoch das gleiche Vergebungsverständnis zugrunde. Vergebung ist Teil und Versprechen des *Alten Bundes*, den Gott mit seinem Volk schließt. Weil er ein barmherziger Gott ist, dessen Wesen es ist, zu vergeben, darf sich das Volk seiner Vergebung gewiss sein.

2.2. Vergebung und Sünde im NT

Im Hochgebet, das die Mitte und den Höhepunkt der Eucharistiefeier bildet, spricht der Priester bis heute an zentraler Stelle über Brot und Wein die sog. Wandlungsworte:

»Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde und sich aus freiem Willen dem Leiden unterwarf, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach: Nehmet und trinket alle daraus: Das ist

der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur *Vergebung der Sünden*. Tut dies zu meinem Gedächtnis.«¹²²

Im Zentrum der Einsetzungsworte Jesu beim letzten Abendmahl, auf das die Eucharistiefeyer Bezug nimmt, gibt Jesus eine Vorausschau auf sein unmittelbar bevorstehendes Leiden: »Mein Leib« wird »für euch hingegeben« und »mein Blut« vergossen »zur Vergebung der Sünden«. Auch wenn sich das Wort von der »Vergebung der Sünden« nur bei Mt 26,28¹²³ findet und die Einsetzungsworte der Hochgebete daher nicht mit den vier biblischen Einsetzungsberichten identisch sind, wird vermutet, dass die Einsetzungsworte der Hochgebete »auf eine liturgische Überlieferung zurückgehen, die schon vor Abfassung der neutestamentlichen Schriften fixiert war«¹²⁴.

Mit Blick auf die vorangegangene Analyse sticht die Verbindung zum Bundesschluss in Ex 24, der hier in den Kelchworten Jesu anklingt, sofort ins Auge. In Ex 24,8 heißt es: »Darauf nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Siehe, das Blut des Bundes, den der Herr auf all diese Wort mit euch geschlossen hat.« Jesus verknüpft in den Worten über den Kelch ebenfalls Blut und Bund, ergänzt aber den Grund des Bundesschlusses, nämlich »zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28). Im Unterschied zu Ex 24 wird der Bund aber nicht mit dem Blut von Heilsopfern (Ex 24,5) besiegelt, sondern mit dem Blut Jesu (Mt 26,28).

Die Parallelen zu Ex 24–34 sind auffällig. Die Rahmung von Bundesschluss, Bundesbruch und Erneuerung durch die »vierzig Tage und Nächte« wiederholt sich auch im Neuen Testament: Das Markusevangelium beginnt mit der Einführung Johannes des Täufers (Mk 1,1–8) und der Taufe Jesu in Mk 1,9–11. Direkt im Anschluss daran wird Jesus vom Heiligen Geist in die Wüste hinausgetrieben, wo er vierzig Tage bleibt (Mk 1,13). Danach erst tritt Jesus öffentlich auf, um »das Evangelium Gottes«

¹²² Zitiert wurde hier das II. Hochgebet aus dem Gotteslob (2013), Nr. 588,5.

¹²³ Während Mk und Lk den Zusatz »zur Vergebung der Sünden« im Kontext der Taufe anführen (Mk 1,6; Lk 3,3), zieht Mt diesen nach hinten und fügt ihn bei den Kelchworten hinzu. Mt verlagert so den Schwerpunkt der Sündenvergebung von der Taufe auf das Sterben Jesu. Grundmann verweist auf Paulus, der in 1 Kor 15,3 ebenfalls bezeugt: »Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift«. Vgl. GRUNDMANN, W.: Das Evangelium nach Matthäus (ThHK), Berlin 1968, S. 536.

¹²⁴ ADAM, A. / HAUNERLAND, W.: Grundriss Liturgie, Freiburg i. Brsg. 2012, S. 237.

zu verkünden (Mk 1,14). In der Apostelgeschichte ist ein weiteres Mal von vierzig Tagen die Rede. Es ist die Zeitspanne, die zwischen der Auferstehung Jesu und seiner Himmelfahrt vergeht und den Endpunkt seines irdischen, öffentlichen Auftretens markiert (Apg 1,3).

Sowohl im AT wie auch im NT bilden die vierzig Tage den stilistischen Rahmen, um vom anschließenden (erneuten) Bundesschluss zwischen Gott und den Menschen zu berichten. Sie markieren den Übergang von einer Zeit der Verfehlungen, der wiederholten Vergebung durch Gott und der anschließenden Umkehr des Volkes, und schließlich die Erneuerung des Bundes bzw. die Schließung eines neuen Bundes. Die Vergebung durch Gott ist zentrales Element des Bundesschlusses. Trotz der vielfachen Verfehlungen der Menschen weicht Gott nicht von ihrer Seite, sondern erweist sich als gnädiger Gott, den seine Strafandrohungen jedes Mal aufs Neue reuen (vgl. Gen 6,6; Ex 32,14; Jona 3,10). Die Besonderheit göttlicher Vergebung, die Umwandlung und Neuschöpfung bewirkt, erfährt im Neuen Testament eine weitere Steigerung. Auf einige zentrale Sünden- und Vergebungsaspekte möchte ich im Folgenden näher eingehen.

Rein sprachlich treten im Neuen Testament an jene Stellen, die von *Schuld* und *Sünde* im Sinne von *Vergehen gegen Gott* sprechen, in der Mehrzahl die *ἀμαρτ*-Begriffe, die in ihrer Bedeutung den hebräischen Begriffen am nächsten kommen. *ἀμαρτία* mit seinen Derivaten begegnet v.a. dort, wo im ursprünglichen, hebräischen Text die Wurzel *סוּף* steht und gelegentlich ersetzt es auch *יָע*.

In der Bedeutung gleichen sie weitestgehend den alttestamentlichen Sündenbegriffen, die Sünde einmal als Einzeltat aber auch als dauerhaften Zustand unterscheiden.

2.2.1. Sünde und Vergebung im Kontext der Reich-Gottes-Botschaft in den synoptischen Evangelien

Wenn bei den Synoptikern von *Sünde* die Rede ist, so geht es zumeist um einzelne Taten bzw. Verfehlungen.¹²⁵ Die Sündenbegriffe selbst spielen innerhalb der synoptischen Evangelien auf das Ganze betrachtet nur eine sehr untergeordnete Rolle. Zwar werden Wesen und Folgen der Sünde nicht ausdrücklich thematisiert, im Kontext von *Reich Gottes*-Botschaft,

¹²⁵ Vgl. STÄHLIN, Sprachgebrauch, S. 297.

Notwendigkeit der Umkehr und Sündenvergebung spielt sie für das Wirken Jesu aber eine besondere Rolle.¹²⁶ Sünde kommt dort zur Sprache, wo Hoffnung auf Vergebung besteht. Wenn innerhalb der synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte darum von konkreter Sünde die Rede ist, so geschieht dies meist im Kontext von geschenkter Vergebung. Die folgenden Ausführungen richten sich daher zuvorderst auf die Sündenvergebung und weniger auf die Definition eines genuin synoptischen Sündenbegriffs.

Mit Blick auf die Sündenvergebung ergibt sich im Neuen Testament eine entscheidende Neuerung. Zuvor wurde gezeigt, dass der Vergebungsbegriff im Alten Testament ausschließlich Gott zugeschrieben wird. Auch das nachbiblische Judentum geht zwar davon aus, dass es einen Messias geben wird, der ein heiliges, sündloses Volk sammelt, aber nicht, indem er selbst Sünden vergibt.¹²⁷ Gott ist und bleibt der Einzige, der Sünden vergeben kann. Auch das Auftreten Johannes des Täufers, der »eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden« (Mk 1,4) verkündet, und damit an die »prophetische Botschaft an[knüpft], wo die endzeitliche Sündenvergebung im Bild der Reinigung durch Wasser eingefangen wird«¹²⁸, lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass weiterhin Gott und nicht etwa der Täufer selbst die Sünden vergibt.¹²⁹

Dass nun Jesus als derjenige auftritt, der die Macht hat, Sünden zu vergeben, muss darum etwa für die Schriftgelehrten in Mk 2,6f. zwangsläufig als Gotteslästerung erscheinen. Auch wenn die Quellenlage mit lediglich zwei belegten Stellen im Neuen Testament, an denen Jesus ausdrücklich den Zuspruch der Sündenvergebung gewährt, relativ dünn ist, so stehen diese keineswegs im Widerspruch zum restlichen Handeln des irdischen Jesus, so Klauck. Die von Jesus beanspruchte Vollmacht, Sünden zu vergeben, wird in der Erzählung von der *Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1–12 parr) und der Erzählung von dem *Pharisäer und der Sünderin* (Lk 7,36–50) thematisiert.

¹²⁶ Vgl. GRUNDMANN, W.: *ἀμαρτάνω*, Die Sünde im NT, in: KITTEL, G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, Stuttgart 1933, S. 305.

¹²⁷ Vgl. KLAUCK, H.-J.: *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, S. 301.

¹²⁸ Ebd., S. 305.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 300–305.

Eine ähnliche Verknüpfung von Glauben, Sündenvergebung und Heilung, wie sie in Mk 2,1–12 vorliegt, findet sich auch im Jakobusbrief. In Jak 5,15f. heißt es: »Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.« Krankenheilung und Sündenvergebung stehen hier ebenfalls in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Glauben, werden aber beide als zukünftige Ereignisse angekündigt, die noch ausstehen. Dass Gott derjenige ist, der heilt und vergibt, ist offenkundig. In Mk 2,1–12 handelt es sich dagegen um eine abgeschlossene, bereits geschehene Sündenvergebung – sie *sind* ihm vergeben. Eine nähere Betrachtung der Perikope scheint daher angebracht.

Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12)

- 1 »Als er nach einigen Tagen wieder nach Kafarnaum hineinging, wurde bekannt, dass er im Hause war.
- 2 Und es versammelten sich so viele Menschen, dass nicht einmal mehr vor der Tür Platz war; und er verkündete ihnen das Wort.
- 3 Da brachte man einen Gelähmten zu ihm, von vier Männern getragen.
- 4 Weil sie ihn aber wegen der vielen Leute nicht bis zu Jesus bringen konnten, deckten sie dort, wo Jesus war, das Dach ab, schlugen die Decke durch und ließen den Gelähmten auf seiner Liege durch die Öffnung hinab.
- 5 Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!
- 6 Einige Schriftgelehrte aber, die dort saßen, dachten in ihrem Herzen:
- 7 Wie kann dieser Mensch so reden? Er lästert Gott. Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?
- 8 Jesus erkannte sogleich in seinem Geist, dass sie so bei sich dachten, und sagte zu ihnen: Was für Gedanken habt ihr in euren Herzen?
- 9 Was ist leichter, zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben! oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Liege und geh umher?
- 10 Damit ihr aber erkennt, dass der Menschensohn die Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben – sagte er zu dem Gelähmten:
- 11 Ich sage dir: Steh auf, nimm deine Liege und geh nach Hause!
- 12 Er stand sofort auf, nahm seine Liege und ging vor aller Augen weg. Da gerieten alle in Staunen; sie priesen Gott und sagten: So etwas haben wir noch nie gesehen.«

Die *Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1–12) stellt bei Mk das dritte Heilungswunder nach der *Heilung der Schwiegermutter des Petrus* (Mk 1,29–31) und

der *Heilung eines Aussätzigen* (Mk 1,40–45) dar und steht damit relativ am Anfang des öffentlichen Wirkens und Auftretens Jesu. Mk 2,1–12 lässt sich in zwei Teile untergliedern: Die Verse 1–5 sowie V. 11f. handeln von der eigentlichen Krankenheilung (Mk 2,1–5.11–12), in die ein Streitgespräch zwischen Jesus und den Schriftgelehrten eingebettet ist (V. 6–10). Der Aufbau folgt dabei dem Schema: »Auftreten des Wundertäters, Begegnung mit dem Kranken, Behinderung, Heilung, Feststellung der Heilung, Demonstration, Staunen, Chorschluß.«¹³⁰

Mk 1 endet damit, dass der geheilte Aussätzige entgegen der Anweisung Jesu (Mk 1,44) »bei jeder Gelegenheit [verkündet], was geschehen war«, woraufhin sich die Geschichte so schnell verbreitet, dass schließlich »die Leute von überallher zu ihm [Jesu, Anm. L. M.]« kommen (Mk 1,45). Jesu bisheriges Wirken hat sich bereits herumgesprochen, weshalb es nun auch nicht verwundert, dass sich zu Beginn von Mk 2 »so viele Menschen [versammelten], dass nicht einmal mehr vor der Tür Platz war« (Mk 2,2). In V. 3 beginnt die eigentliche Wundererzählung. Ein Gelähmter soll, »von vier Männern getragen«, zu Jesus gebracht werden. Da der Platz vor dem Haus aber so überfüllt ist, bleibt ihnen nur der Weg über das Dach, welches sie zunächst abnehmen müssen, um dann den Gelähmten über eine Öffnung hinunter lassen zu können. Der Weg zu Jesus ist, wie sich zeigt, einigermaßen beschwerlich und dennoch scheuen die Männer die Anstrengung nicht, was als Ausweis für ihren Glauben und das Vertrauen in Jesu Fähigkeiten gesehen werden muss. In V. 5 werden der Glaube der Träger und des Kranken dann auch zum Thema gemacht, wenn es dort heißt, dass »Jesus ihren Glauben sah« (Mk 2,5). Das *Sehen* des Glaubens bildet die Grundlage für die nachfolgende Sündenvergebung: »Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!« (Mk 2,5). Von der (körperlichen) Heilung des Gelähmten ist zu diesem Zeitpunkt noch nicht die Rede. Im Unterschied zu den beiden vorangegangenen Heilungswundern steht die Heilung hier erstmals im Kontext von Vergebung. In den Versen 6–10 schließt sich ein Streitgespräch über die Sündenvergebungsvollmacht an. Während in dem zuvor zitierten Jakobusbrief die Sündenvergebung noch aussteht, ist die Vergebung in Mk 2,5 bereits vollzogen. Ernst versteht die Vergebungszusage Jesu daher als »eine Art hoher Selbstoffenbarung«, die auch darin zum Ausdruck kommt, dass

¹³⁰ ERNST, J.: Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981, S. 84.

in dem nachfolgenden Gespräch »das typisch jüdische Reden von Gott (die Passivform; die Anrede ›Kind‹)« sowie die eigentlich »Gott allein zukommende Sündenvergebungsvollmacht« nun auf Jesus Anwendung finden.¹³¹ War es bis dahin selbstverständlich, dass Gott allein vergibt, so beansprucht nun ein in den Augen der Schriftgelehrten einfacher *Mensch* für sich, die Macht zu haben, gleichermaßen Sünden zu vergeben. Dass dies als blasphemisches Verhalten aufgefasst werden muss, macht V. 7 deutlich. Ernst bringt den Stein des Anstoßes folgendermaßen auf den Punkt:

»Jesus nimmt nicht nur das Recht des Hohenpriesters, der am Versöhnungstag Sündenvergebung im Rahmen von Kult und Opfer zuspricht, für sich in einer alltäglichen Situation in Anspruch, er gibt darüber hinaus auch zu erkennen, daß Gott durch ihn jetzt das tut, was von den Propheten für die messianische Zeit angekündigt worden ist.«¹³²

Die Empörung der Schriftgelehrten ist vor diesem Hintergrund verständlich. Jesus richtet sich umgehend an sie, noch bevor diese ihren Unmut überhaupt verbalisieren können und stellt die Frage, was »leichter« sei, »zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben! oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Liege und geh umher?« (Mk 2,9). Damit die Schriftgelehrten »erkennen« können, dass Jesus der »Menschensohn« ist, der tatsächlich die »Vollmacht hat, auf der Erde Sünden zu vergeben« (Mk 2,10) bedarf es einer sichtbaren Bestätigung durch das anschließende Heilungswunder (Mk 2,11). Erst jetzt erfolgt die tatsächliche (körperliche) Heilung, die es dem Gelähmten nun ermöglicht, »vor aller Augen« aufzustehen und wegzugehen (Mk 2,12). Das Wunderwort, das an den Verggebungszuspruch anknüpft, eröffnet Klauck zufolge außerdem eine eschatologische Perspektive, die auf die Nähe der Gottesherrschaft verweist. Die Vergebung der Sünden kann im Kontext des Heilungswunders darum auch als Ausweis des bereits angebrochenen Reiches Gottes betrachtet werden, so Klauck.¹³³

Die Erzählung schließt mit der Reaktion der Umstehenden, deren anfängliches Staunen in den Lobpreis Gottes übergeht und schließlich in dem Ausspruch gipfelt: »So etwas haben wir noch nie gesehen.« (Mk

¹³¹ Ebd., S. 87.

¹³² ERNST, Evangelium nach Markus, S. 87.

¹³³ Vgl. KLAUCK, Gemeinde – Amt – Sakrament, S. 305f.

2,12). Das soeben Erlebte übersteigt offensichtlich jede bisherige religiöse Erfahrung, so Ernst.¹³⁴

Nicht geklärt ist, worin die Sünde des Gelähmten eigentlich besteht. Der Grund für die offenbar notwendige Sündenvergebung wird in Mk 2,1–12 nicht genannt. Da es weder eine moralische Wertung noch eine nähere Beschreibung der Sünden des Gelähmten gibt, Jesus aber hier Krankheit und Sünde eindeutig in Beziehung zueinander setzt, ist Ernst zufolge anzunehmen, dass Jesus auf keine konkrete Sünde des Kranken reagiert, sondern vielmehr auf die Sünde als solche, mit all ihren verderblichen Einflüssen auf die Welt.¹³⁵ In Mk 2,17 findet sich der entscheidende Hinweis zum Verständnis dieser Stelle: »Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu rufen, sondern Sünder.« Damit ist nicht gemeint, dass Jesu Zuwendung nur den Sündern gilt und darum allen Gerechten vorenthalten wird. Die Aussage zielt vielmehr darauf ab, dass es keine Gerechten gibt und sich ausnahmslos alle Menschen zu den Sündern zählen lassen müssen, so Guardini. Worin die konkrete Sünde des Gelähmten besteht, ist für den Lauf der Erzählung daher letztlich uninteressant. Entscheidend ist, dass er sich an Jesus wendet, im Glauben und im Vertrauen darauf von ihm Heilung zu erfahren. Guardini sieht darin den Schlüssel zum Verständnis der Heilungserzählung. Nur wer die eigene Sündigkeit er- und bekennt, kann auf Erlösung hoffen – nur so wird überhaupt Vergebung möglich.¹³⁶ Die Sündenvergebung zeigt sich hier nicht nur als Wiederherstellung eines früheren Zustandes, sondern bewirkt eine sichtbare Umwandlung: Der Gelähmte kann gehen und ist wieder handlungsfähig. War er zuvor auf Hilfe angewiesen, so ist er nun in der Lage seine Liege selbst zu tragen und nach Hause zu gehen (Mk 2,12).

Auch in der Erzählung von der Sünderin (Lk 7,36–50) tritt Jesus als derjenige auf, der Sünden vergibt: V. 36 leitet die nachfolgende Erzählung mit einer Ortsangabe ein. Demnach befindet sich Jesus zu Gast im Hause des Pharisäers Simon (V. 36), als eine Frau an Jesus herantritt, um ihm unter Tränen seine Füße zu waschen und sie anschließend mit Öl zu salben (V. 38f.). Die Szenerie sorgt bei den umstehenden Gästen für Empö-

¹³⁴ Vgl. ERNST, *Evangelium nach Markus*, S. 89.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 90.

¹³⁶ Vgl. GUARDINI, R.: *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1964, S. 146f.

rung, denn »wenn dieser [Jesus, Anm. L. M.] wirklich ein Prophet wäre, müsste er wissen, was das für eine Frau ist, die ihn berührt: dass sie eine Sünderin ist« (V. 39). Jesus reagiert sofort auf den Einwand und erzählt von einem Geldverleiher, der zwei Schuldner hatte. Der eine Schuldner hatte demnach eine geringe Schuldlast von 50 Denaren, die des anderen war weitaus höher und betrug 500 Denare. Weil sie beide ihre Schuld nicht begleichen können, erlässt der Geldverleiher sie ihnen. Daraufhin fragt Jesus, welcher der beiden wohl der Glücklichere sei. Simon vermutet richtig, dass dies der Schuldner mit der höheren Schuldlast sein müsse. Die Erzählung endet mit der Auflösung seines Gleichnisses und der Vergebung an die Sünderin:

- 43b »Jesus sagte zu ihm: Du hast recht geurteilt.
 44 Dann wandte er sich der Frau zu und sagte zu Simon: Siehst du diese Frau? Als ich in dein Haus kam, hast du mir kein Wasser für die Füße gegeben; sie aber hat meine Füße mit ihren Tränen benetzt und sie mit ihren Haaren abgetrocknet.
 45 Du hast mir keinen Kuss gegeben; sie aber hat, seit ich hier bin, unaufhörlich meine Füße geküsst.
 46 Du hast mir nicht das Haupt mit Öl gesalbt; sie aber hat mit Balsam meine Füße gesalbt.
 47 Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie viel geliebt hat. Wem aber nur wenig vergeben wird, der liebt wenig.
 48 Dann sagte er zu ihr: Deine Sünden sind dir vergeben.
 49 Da begannen die anderen Gäste bei sich selbst zu sagen: Wer ist das, dass er sogar Sünden vergibt?
 50 Er aber sagte zu der Frau: Dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden!« (Lk 7,43–50).

Klauck weist daraufhin, dass der Vergebungszuspruch in der Erzählung von der großen Sünderin (Lk 7,36–50), wie auch in Mk 2,5b in der Exegese als redaktionell beurteilt werden und daher als nachösterliche Bildung gelten.¹³⁷ Klauck betont, dass dies aber nicht bedeutet, dass die Perikope deshalb »jeglichen historischen Haftpunkts entbehren würde«¹³⁸. Die Sündenvergebung ist Mittelpunkt zahlreicher weiterer Gleichnisse und Gegenstand mehrerer Mahnworte. Auch die von Jesus praktizierte Tisch-

¹³⁷ Vgl. auch FIEDLER, P.: Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: FRANKENMÖLLE, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 86–88.

¹³⁸ KLAUCK, Gemeinde – Amt – Sakrament, S. 306.

gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, die auf die grundsätzliche Vergebungsbereitschaft Gottes verweist und die von der Umwelt häufig als Provokation aufgefasst wird, macht deutlich, dass die Sündenvergebung ein zentrales Anliegen des Wirkens Jesu ist. Im Unterschied zur Erzählung von der Heilung des Gelähmten setzt die Erzählung von der Sünderin einen anderen Schwerpunkt. Im Zentrum steht nicht so sehr der Ausweis seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben, es geht vielmehr darum aufzuzeigen, wer auf Vergebung hoffen darf. Und dies sind keineswegs nur jene, die reinen Herzens sind. Die Erzählung gibt als Grund für die *Rettung* (V. 50) der Sünderin in V. 47 an: »weil sie viel geliebt hat«. Glaube, Liebe und Hoffnung sind demnach die Voraussetzungen, die für die Vergebung der Sünden entscheidend sind. Gerade die Sünder sind zur Tischgemeinschaft mit ihm gerufen. Und auch hier muss ergänzt werden, dass dies nicht bedeutet, dass nur ein bestimmter Teil der Menschen gerufen wäre, vielmehr sind v.a. jene willkommen, die ihre eigene Vergebungs- und Erlösungsbedürftigkeit er- und bekennen und auf die vergebende Zuwendung Gottes vertrauen. Die erste Erwähnung der Mahlgemeinschaft folgt unmittelbar auf die Erzählung von der Heilung des Gelähmten in Mk 2,13–17. Seine in Vollmacht gesprochenen Vergebungs- und Heilungsworte in Mk 2,5–12 weisen Jesus vorausgreifend als Arzt der Kranken und Sünder aus. Pesch erachtet die Heilung des Gelähmten darum als eine programmatische Eröffnung einer ganzen Reihe von sich anschließenden Erzählungen, die ebenfalls Zeugnis von der Wirkmacht seiner Worte geben und seine Vollmacht bestätigen sollen.¹³⁹

Auch im *Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lk 15,11–32), das zum lukanischen Sondergut gehört, kann die erfahrene Sündenvergebung als Ausweis für das bereits angebrochene Reich Gottes gelesen werden. Während die Erzählung von der *Heilung des Gelähmten* (Mk 2,1–12) den Akzent auf den Ausweis der Sündenvergebungsvollmacht Jesu setzte, verfolgt das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* das primäre Anliegen, Gott als barmherzigen, liebenden Vater darzustellen, dessen Wesen es ist zu vergeben. *Sünde* gestaltet sich in Lk 15,11–32 als ein Zustand der Gottlosigkeit und der Gottesferne, der überwunden werden muss. Diese Überwindung sowie die Rückführung gerade der vermeintlich Verlorenen, ist Ziel seiner Ver-

¹³⁹ PESCH, R.: Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1–8,26, Freiburg i. Brsg. 1976, S. 161.

kündigung. Dass Gott alle, die bereit sind umzukehren, mit offenen Armen empfängt, macht das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* deutlich.

Es steht im Lukasevangelium, das sich in drei Teile sowie Proömium und Vorgeschichte untergliedern lässt, in mittlerer Position: Das Proömium (1,5–2,52) und die Vorbereitung des Wirkens Jesus (3,1–4,13) können als Vorgeschichte zusammengefasst werden. Teil I berichtet von der galiläischen Tätigkeit Jesu (4,4–9,50), der zweite Teil lässt sich überschreiben mit »Jesus auf dem Weg nach Jerusalem« (9,50–19,27) und der dritte Teil umfasst das Wirken Jesu in Jerusalem sowie Passion und Auferstehung (19,28–24,53).¹⁴⁰ Der zweite Teil, in dem das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* in einer Reihe von insgesamt drei »Gleichnissen vom Verlorenen« (Lk 15,1–32) steht, weicht vom Mk-Faden ab und enthält v.a. Stoffe aus Q und lukanisches Sondergut, zu dem auch diese drei Gleichnisse zählen. Der gesamte zweite Teil ist als Reisebericht angelegt, enthält aber einige geographische Ungenauigkeiten. Ernst nimmt daher an, dass es dem Verfasser nicht darum geht, eine exakte Reiseroute nachzuzeichnen, sondern theologische Motive den Ausschlag für diese sog. »große Einschaltung« darstellen.¹⁴¹ Der Bericht will demnach auf das bevorstehende Leiden Jesu (Lk 19,28–24,54) vorbereiten und setzt den Akzent auf sein Auftreten als ein prophetischer Lehrer, der im Angesicht des Todes seinen Hörern Anweisungen für ein rechtes Leben hinterlassen will.¹⁴²

Wie das vorangegangene *Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme* (Lk 15,1–10) ist auch das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* als »Appell zur Barmherzigkeit« zu betrachten, so Ernst.¹⁴³ Das Doppelgleichnis beschreibt in V. 1 zunächst die Ausgangssituation, die den Anlass für die nachfolgenden Gleichnisse bildet: »Alle Zöllner und Sünder kamen zu ihm, um ihn zu hören.« (Lk 15,1) Dass Jesus die Sünder aufnimmt und mit ihnen isst, löst bei den Pharisäern und Schriftgelehrten Empörung aus (Lk 15,2). Diese Reaktion der Schriftgelehrten und Pharisäer nimmt Jesus zum Anlass, um ihnen in den nachfolgenden Gleichnissen deutlich zu machen, dass er gekommen ist, um die »Sünder zur Umkehr zu rufen.« (Lk 5,32).

¹⁴⁰ Die Gliederung folgt der Aufteilung durch: ERNST, J.: Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1976.

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 314f.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 316.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 456.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32)

- 11 »Weiter sagte Jesus: Ein Mann hatte zwei Söhne.
- 12 Der jüngere von ihnen sagte zu seinem Vater: Vater, gib mir das Erbteil, das mir zusteht! Da teilte der Vater das Vermögen unter sie auf.
- 13 Nach wenigen Tagen packte der jüngere Sohn alles zusammen und zog in ein fernes Land. Dort führte er ein zügelloses Leben und verschleuderte sein Vermögen.
- 14 Als er alles durchgebracht hatte, kam eine große Hungersnot über jenes Land und er begann Not zu leiden.
- 15 Da ging er zu einem Bürger des Landes und drängte sich ihm auf; der schickte ihn aufs Feld zum Schweinehüten.
- 16 Er hätte gern seinen Hunger mit den Futterschoten gestillt, die die Schweine fraßen; aber niemand gab ihm davon.
- 17 Da ging er in sich und sagte: Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben Brot im Überfluss, ich aber komme hier vor Hunger um.
- 18 Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt.
- 19 Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner!
- 20 Dann brach er auf und ging zu seinem Vater. Der Vater sah ihn schon von Weitem kommen und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn.
- 21 Da sagte der Sohn zu ihm: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein.
- 22 Der Vater aber sagte zu seinen Knechten: Holt schnell das beste Gewand und zieht es ihm an, steckt einen Ring an seine Hand und gebt ihm Sandalen an die Füße!
- 23 Bringt das Mastkalb her und schlachtet es; wir wollen essen und fröhlich sein.
- 24 Denn dieser, mein Sohn, war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden. Und sie begannen, ein Fest zu feiern.
- 25 Sein älterer Sohn aber war auf dem Feld. Als er heimging und in die Nähe des Hauses kam, hörte er Musik und Tanz.
- 26 Da rief er einen der Knechte und fragte, was das bedeuten solle.
- 27 Der Knecht antwortete ihm: Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das Mastkalb schlachten lassen, weil er ihn gesund wiederbekommen hat.
- 28 Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen. Sein Vater aber kam heraus und redete ihm gut zu.
- 29 Doch er erwiderte seinem Vater: Siehe, so viele Jahre schon diene ich dir und nie habe ich dein Gebot übertreten; mir aber hast du nie einen Ziegenbock geschenkt, damit ich mit meinen Freunden ein Fest feiern konnte.

- 30 Kaum aber ist der hier gekommen, dein Sohn, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat, da hast du für ihn das Mastkalb geschlachtet.
- 31 Der Vater antwortete ihm: Mein Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist auch dein.
- 32 Aber man muss doch ein Fest feiern und sich freuen; denn dieser, dein Bruder, war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden.«

Das Gleichnis lässt sich in drei Abschnitte unterteilen: Der erste Abschnitt umfasst die Verse 11–16 und bildet eine Hinführung zum eigentlichen Thema, dessen Höhepunkt in den Versen 17–24 erreicht ist. Der dritte und letzte Abschnitt, V. 25–32 widmet sich der Reaktion des älteren Sohnes und markiert den Abschluss des Gleichnisses.

Der erste Abschnitt (V. 11–16) schildert die Ausgangslage des Gleichnisses: Nachdem sich der jüngere Sohn sein Erbe hat auszahlen lassen, bricht er auf, um in der Fremde ein »zügellostes Leben« zu führen, bei dem er sein Vermögen verschleudert (V. 13). Als eine »große Hungersnot« über das Land hereinbricht, hat er bereits sein ganzes Hab und Gut verloren (V. 14). Der Tiefpunkt ist schließlich erreicht, als der einzige Ausweg eine Anstellung als Schweinehirt ist (V. 15). Die Folge der Sünde, die nicht allein im Weggehen des Sohnes, sondern im verschwenderischen Verprassen des Erbteils besteht,¹⁴⁴ deutet Kremer als jene »Gottlosigkeit (sic!) und Gottesferne, die sich auswirkt in einem Leben in der Welt, sowohl in ihrer Lust als in ihrem Schmutz«¹⁴⁵.

Den Wendepunkt des Gleichnisses markieren die Verse 17–20: Als der Sohn erkennt, dass ihm nichts mehr geblieben ist, wird ihm sein sündhaftes Leben bewusst und er fasst den Entschluss, zum Vater zurückzukehren (V. 18). Bovon und Ernst weisen darauf hin, dass die Formulierung »gegen den Himmel und gegen dich versündigt« nicht auf zwei voneinander getrennte Handlungen abzielt, sondern deutlich machen soll, dass jede Sünde gegen den Nächsten immer auch gegen Gott gerichtet ist.¹⁴⁶ Der Höhepunkt des Gleichnisses ist in Vers 20 erreicht. Der Blick richtet sich nun auf den Vater. Noch bevor der Sohn ihn um Vergebung bitten kann, ja überhaupt Zuhause angekommen ist, eilt ihm der Vater

¹⁴⁴ Vgl. KREMER, J.: Lukasevangelium, in: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Band 3, Würzburg 1988, S. 158.

¹⁴⁵ GRUNDMANN, Die Sünde im NT, S. 306.

¹⁴⁶ Vgl. ERNST, Evangelium nach Lukas, S. 458; Vgl. außerdem: BOVON, F.: Das Evangelium nach Lukas. Lk 15,1–19,27(EKK), Band III/3, Zürich 2001, S. 48.

bereits entgegen und vergibt ihm. Die Voraussetzung für diese vorausseilende Vergebung ist – und muss sein – die freiwillige Bereitschaft zur Umkehr. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn schließt sich an die Erkenntnis der eigenen Sünde unmittelbar die Bereitschaft zur Umkehr an. Dass dem Sohn seine Sünde tatsächlich in vollem Umfang bewusst wird, macht V. 19 deutlich. Als er keinen Ausweg mehr weiß und darum zum Vater zurückkehren will, wird ihm zugleich bewusst, dass er seine Sohnschaft eigentlich verspielt hat. Er ist »nicht mehr wert« sein Sohn zu sein und will sich deshalb als Tagelöhner anbieten (V. 19). D.h. obwohl der Sohn glaubt, eigentlich nichts mehr erwarten zu dürfen, eilt ihm der Vater entgegen und nimmt ihn mit offenen Armen in Empfang. Am Beispiel des Sohnes wird deutlich, dass jeder, selbst wenn die Sünde so groß ist, dass eigentlich keine Vergebung mehr zu erwarten ist, auf die vorausseilende Liebe Gottes hoffen darf. Das Resultat von Umkehr des Sohnes und Vergebung durch den Vater sind die volle und unverhoffte Wiederherstellung der Sohnschaft und die Rehabilitation des Sünders, die mit einem Festmahl gefeiert werden (V. 22–24).

Der dritte Teil des Gleichnisses (V. 25–32) nimmt den älteren Bruder in den Blick. Dieser zeigt sich über die Reaktion des Vaters nicht nur verwundert, sondern auch zornig. Er betont, dass er seinem Vater immer *gedient* und stets nach dessen *Gebot* gehandelt habe (V. 29), ihm zu Ehren jedoch nie ein Fest gefeiert worden sei. Die Beziehung zum Vater, so François Bovon, ist weniger von Liebe denn von Pflichtgefühl geprägt, er fühlt sich vom Vater offensichtlich benachteiligt.¹⁴⁷ Der Vater versucht ihn zu besänftigen, indem er ihm versichert: »Mein Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist auch dein.« (V. 31). Weil der andere Sohn aber, und der Vater betont – »dein Bruder« – tot war und wieder lebt, »muss man doch ein Fest feiern und sich freuen« (V. 32). Der Schluss des Gleichnisses kann als Hinweis auf die Schriftgelehrten und Pharisäer (Lk 15,2) gelesen werden und setzt damit einen Rahmen um die drei Gleichnisse. Für Ernst besteht kein Zweifel, dass Jesus in der Reaktion des älteren Sohnes den »jüdischen Gerechten« porträtiert, »der von sich selbst mit wohlgefälligem Stolz sagt: ›niemals habe ich dein Gebot übertreten« (V. 29)«¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Vgl. BOVON, Evangelium nach Lukas, S. 51.

¹⁴⁸ ERNST, Evangelium nach Lukas, S. 456.

Neben der Darstellung von Gottes Liebe und Barmherzigkeit und dem Aufruf zur Umkehr ist das Gleichnis somit als Aufruf zu verstehen, einander zu vergeben – so wie auch Gott jedem Vergebung schenkt, der darum bittet. Diese Deutung entspricht dann auch dem Anliegen dieser gesamten lukanischen Einschaltung, die Jesus als prophetischen Lehrer inszeniert, der seinen Hörern Anweisungen für ein rechtes und ein dem Willen Gottes entsprechendes Leben hinterlassen will. Alle drei Gleichnisse, vom Schaf, der Drachme und dem Sohn, wollen darstellen, wie »die zur Umkehr gekommenen Sünder und die Gerechten zusammentreffen und -leben – als ganze Herde, als vervollständigter Geldschatz, als wieder-vereinte Familie«¹⁴⁹, so Bovon. Ihm zufolge kommt dem an zentraler Stelle stehenden Lk 15 eine »entscheidende theologische Funktion zu«, indem es den »Zusammenhang zwischen der Tischgemeinschaft und der Bekehrung« aufzeigt¹⁵⁰. Grundmanns Interpretation des Gleichnisses fällt ähnlich aus:

»Das durch Jesu Kommen ausgelöste Geschehen ist die Erkenntnis dieser Sünde und die Umkehr zu Gott. Damit deutet Jesus das, was Sünde ist, er deutet aber auch, was Buße ist: der Weg zu Gott als dem Vater, der den Sünder mit Liebe aufnimmt.«¹⁵¹

Innerhalb der synoptischen Evangelien nimmt das Gleichnis eine zentrale Stellung in der Vermittlung der Reich-Gottes-Botschaft ein. Ins Reich Gottes kann nur der gelangen, der aus freien Stücken umkehrt und um Vergebung bittet. Wer aber kommt, den nimmt Gott mit offenen Armen in Empfang. Dass Vergebung nicht als zukünftiges Geschehen zu erwarten ist (vgl. Jak 5,15), sondern Jesus schon jetzt in Vollmacht Vergebung schenkt, hat die Heilung des Gelähmten deutlich gemacht. Dort, aber auch in der Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern, macht Jesus deutlich, dass alle, nicht nur die Gerechten zum Volk Gottes berufen sind. Die Mahlgemeinschaft mit den Sündern wird so zum Realsymbol für das bereits angebrochene Reich Gottes.

Mit Blick auf die vorangegangene Analyse von Psalm 51 macht Zenger darauf aufmerksam, dass Lk im Gleichnis vom verlorenen Sohn sowohl »die in Ps 51 entfaltete Geschehensstruktur Erkenntnis der Schuld – Be-

¹⁴⁹ BOVON, Evangelium nach Lukas, S. 17.

¹⁵⁰ Ebd., S. 21.

¹⁵¹ GRUNDMANN, Die Sünde im NT, S. 306.

kenntnis vor dem barmherzigen Gott – Neuschöpfung – festliches Mahl paradigmatisch konkretisiert¹⁵², als auch auf inhaltlicher Ebene das Bekenntnis aus Ps 51,6 im Bekenntnis des Sohnes einspielt, wenn auch nicht wortwörtlich. Sowohl in Ps 51 wie auch in Lk 15,11–32 bilden die radikale Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit auf der einen und die Neuschöpfung durch den barmherzigen Gott auf der anderen Seite das thematische Zentrum. Neben Lukas übernimmt auch Paulus das theologische Konzept von Psalm 51 in seinem Brief an die Römer.

2.2.2. Sünde und Vergebung bei Paulus

Während die synoptischen Evangelien die Sünde als einen Zustand der Gottesferne ausweisen, deren Überwindung durch Umkehr und Vergebung im Kontext der Botschaft vom Reich Gottes angezeigt ist, nähert sich Paulus diesem Sachverhalt über Christi Tod und Auferstehung. Die Themen *Sünde* und *Überwindung der Sünde durch Christus* macht Paulus zum Zentrum seines Römerbriefs. Insgesamt 46 Mal begegnet dort der Begriff *ἁμαρτία*, im Vergleich zu insgesamt elf Mal in den übrigen paulinischen Briefen.¹⁵³ Paulus unterscheidet zwischen *ἁμαρτία* in der Verwendung im Plural und im Singular. Im Plural bezeichnet es die vielen einzelnen Sünden. An mehreren Stellen finden sich bei Paulus ganze Kataloge mit Auflistungen solcher Einzelsünden. Dazu zählen: Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit, Neid, Mord, Streit, List, Tücke, Verleumdung, üble Nachrede, Hass auf Gott, Überheblichkeit, Hochmut, Prahlerei und Ungehorsam (Röm 1,29ff.).¹⁵⁴

Paulus beschreibt die Sünde aber auch als eine *Macht* (Röm 6,18.22), die über den Menschen *herrscht* (Röm 6,6.12), ihn zum *Sklaven* (Röm 6,6) macht und ihn *täuscht und tötet* (Röm 7,20). Eine solche Personifizierung der Sünde ist in den paulinischen Briefen mehrfach zu finden.¹⁵⁵

Paulus betont, dass ausnahmslos alle Menschen – Juden wie Heiden – unter dieser Macht der Sünde stehen: »Es gibt keinen, der gerecht ist,

¹⁵² ZENGER, Psalm 51, S. 58.

¹⁵³ Vgl. MERKLEIN, H.: Paulus und die Sünde, in: FRANKEMÖLLE, H. (Hrsg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 123.

¹⁵⁴ Vgl. auch 1 Kor 5,10; Gal 5, 19–21; Kol 3,5–8; Eph 5,3; 1 Tim 1,9; Tit 3,3; 2 Tim 3,2–5.

¹⁵⁵ Vgl. auch Röm 5,21; 6,12; 6,14; 6,18; 6,20; 6,22; 6,23; 7,5; 7,8; 7,13.

auch nicht einen.« (Röm 3,10). Das Hauptthema seines Briefs an die Römer bildet darum die rettende Kraft Gottes, die allen Menschen – Juden wie Heiden – gleichermaßen zukommt und im *Evangelium* zu finden ist (vgl. Röm 1,16f).¹⁵⁶ Paulus ist dabei jedoch nicht daran gelegen das Evangelium als dogmatische Größe auszuweisen, vielmehr geht es ihm darum den römischen Christen, die die missionarische Ausbreitung des Evangeliums mittragen sollen, die Notwendigkeit des Evangeliums und dessen Reichtum aufzuzeigen.¹⁵⁷ Der Brief an die Römer lässt sich in zwei große Teile untergliedern: Teil I (1,18–11,36) zeichnet sich durch einen eher belehrenden Charakter aus und behandelt »Die Heilskraft des Evangeliums für Juden und Heiden«, während der zweite Teil (12,1–16,27) v.a. Mahnungen enthält.¹⁵⁸ Den ersten Teil untergliedert Zeller weiter in drei kleinere Abschnitte, die »die Verlorenheit des Menschen ohne das Evangelium« (1,18–3,20), »die Heilswirklichkeit in Christus« (Röm 3,21–8,39) und »Heil auch für das noch ungläubige Israel« (9,1–11,36) zum Inhalt haben. Um dem paulinischen Sünden- und Vergebungsverständnis näher zu kommen, ist v.a. der mittlere Teil Röm 3,21–8,39 interessant.

In Röm 1,18–3,20 legt Paulus »Gottes Zorn über die Ungerechtigkeit der Menschen« und die Verlorenheit des Menschen dar. In Anlehnung an Röm 1,16 entfaltet Paulus dort, warum alle Menschen unter dem Zorn Gottes stehen: Zum einen, weil sie Gott an »den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen« (1,20) und ihn »erkennt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt« (1,21) haben. Zum anderen weil sie »die Wahrheit mit der Lüge« vertauschten und anstelle des Schöpfers »das Geschöpf anbeteten« (1,25). Dass die Menschen Gott zwar erkennen, ihn aber nicht ehren wollen, stellt für Paulus die Ursünde dar, so Zeller.¹⁵⁹ In Röm 2 betont Paulus, dass auch die Juden vom Gericht Gottes nicht ausgenommen sind (2,9), »denn nicht die sind vor Gott gerecht, die das Gesetz hören, sondern die das Gesetz tun; die werden für gerecht erklärt werden« (2,13). Das beinhaltet andersherum aber auch Heiden, die das Gesetz zwar nicht haben, aber »von Natur aus das tun,

¹⁵⁶ Vgl. PESCH, R.: Römerbrief, in: GNILKA, J. / SCHNACKENBURG, R.: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 6, Würzburg 1994, S. 11.

¹⁵⁷ Vgl. ZELLER, D.: Der Brief an die Römer (RNT), Freiburg i. Brsg. 1984, S. 17.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 8f.

¹⁵⁹ Ebd., S. 53.

was im Gesetz gefordert ist« (2,14). In Röm 2,17–29 mahnt Paulus daher an, dass sich die Juden nicht allein auf ihre besondere Stellung als auserwähltes Volk Gottes und »die Erwählungsgabe des Gesetzes«¹⁶⁰ stützen oder von daher gar Überlegenheit beanspruchen dürfen, denn

»Jude ist nicht, wer es nach außen hin ist, und Beschneidung ist nicht, was sichtbar am Fleisch geschieht, sondern Jude ist, wer es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist, was am Herzen durch den Geist, nicht durch den Buchstaben geschieht.« (2,28f.)

Röm 3,20 fasst den gesamten Abschnitt von 1,18–3,19 zusammen und macht deutlich, warum deshalb sowohl Juden als auch Heiden der Rettung durch Gott bedürfen:

»Denn aus Werken des Gesetzes wird niemand vor ihm gerecht werden; denn durch das Gesetz kommt es nur zur Erkenntnis der Sünde.« (Röm 3,20)

Paulus stellt damit heraus, dass zwischen Juden und Heiden, wenn sie sich nicht zu Christus und dem Evangelium bekennen, kein Unterschied besteht, denn das Gesetz allein führt lediglich zur Erkenntnis der Sünde, nicht aber zur Rettung aus der Sünde. Ausgehend vom Tatbestand der allgemeinen Sündenverfallenheit des Menschen widmet sich Paulus schließlich in Röm 5,12–8,39 der Darstellung der Überwindung der Sünde durch Christi Tod und Auferstehung.

Die Grundlage für seine anschließende Vergebungstheologie entfaltet Paulus in Röm 5,12–21 und zeigt dort, vom Ursprung der Sünde in Adam, über deren Auswirkungen auf den Menschen (Röm 5,12–14), schließlich deren Überwindung in Christus auf (Röm 5,15–21). Ihren Anfang hat die Sünde Paulus zufolge in Adam:

»Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.« (Röm 5,12)

Dieses berühmte Pauluszitat wurde innerhalb der Geschichte nicht zuletzt aufgrund unterschiedlicher Übersetzungen recht verschieden gedeutet. Helmut Merklein und Georg Strecker gehen etwa davon aus, dass Paulus den Sündenfall Adams nicht mythologisch sondern in einem geschichtlichen Sinn verstanden hat.¹⁶¹ Zeller vermutet, dass es Paulus jedoch in erster Linie v.a. darum gehe, dass Adam »am Anfang steht und

¹⁶⁰ PESCH, Römerbrief, S. 35.

wie alle biblischen Patriarchen Eigenart und Los der Nachkommen mitprägt«¹⁶². Deutlich wird dadurch, dass die Sünde nicht erst mit der Übergabe des Gesetzes an Mose in die Welt kommt (Röm 5,13f.). Stattdessen öffnet bereits Adam das Einfallstor für die Sünde, die sich seither in der Welt ausbreitet, »weil alle Menschen sündigten« (Röm 5,12). Mit dieser Gegenüberstellung von der Sünde Adams und der persönlichen Sünde eines jeden Einzelnen, macht Paulus deutlich, dass ausnahmslos alle an der Ausbreitung der Sünde beteiligt und somit mitverantwortlich sind. Paulus gehe es dann auch darum, zu zeigen »wie mächtig die durch Adams Tat zur Regierung gelangte Sünde ist«¹⁶³, so Zeller.

In den folgenden Versen beschreibt Paulus schließlich, wie die »Gnadenstat des einen Menschen Jesus Christus« (Röm 5,15) die »Übertretung eines Einzigen« (Röm 5,18), durch den für alle »der Tod zur Herrschaft gekommen« ist (Röm 5,17), nicht nur ausgleicht, sondern überbietet. Die Übertretung, also die aktive Tat des Einen hat »für alle Menschen zur Verurteilung« (Röm 5,18) geführt, insofern alle sterben müssen. Demgegenüber steht die Gnade Gottes, die, da »die Sünde mächtig wurde«, »übergroß geworden« ist (Röm 5,20). Die »Gnadenstat« Christi übersteigt die eine Tat Adams um ein vielfaches, obwohl diese sich in der Geschichte bereits ausgebreitet und vervielfacht hat. Sie macht dabei die begangene Sünde nicht nur wieder gut, sie führt auch dazu, dass die Beschenkten selbst »im Leben herrschen durch den einen, Jesus Christus« (Röm 5,17). In Röm 12,21 stellt Paulus noch ein weiteres Mal die Auswirkungen von Sünde und Gnade gegenüber: Während »die Sünde durch den Tod herrschte« (Röm 5,21a), so herrscht die Gnade »durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch Christus, unseren Herrn« (Röm 5,21b).¹⁶⁴ D.h. der Weg aus der allgemeinen Sündenverfallenheit führt über Christus, dessen Gnade die Sünde nicht nur um ein vielfaches übersteigt, sondern den Menschen in die Lage versetzt, wieder selbst *herrschen* zu können (Röm 5,17).

¹⁶¹ Vgl. MERKLEIN, Paulus und die Sünde, S. 130. Sowie STRECKER, G.: Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn, Berlin 1996, S. 137.

¹⁶² ZELLER, Brief an die Römer, S. 120.

¹⁶³ Ebd., S. 117.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 118–121.

In Röm 5, 12–21 wurde v.a. deutlich, wie sich Paulus den Anfang der Sünde vorstellt, die sich immer weiter ausbreitet und zu einer universalen Macht wird. Noch nicht geklärt wurde bisher, worin Paulus den Grund für das sündhafte Verhalten des Menschen annimmt. In Röm 7 macht er deutlich, dass Sünde nicht nur etwas ist, das alle Menschen tun, sondern auch etwas ist, das Besitz ergreift und *in mir wohnt* – und zwar konkret im *Fleisch*:

»Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will, vollbringe ich. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der es bewirkt, sondern die in mir wohnende Sünde. [...] Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern herrscht. Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?« (Röm 7,18b–20.22–24).

Paulus unterscheidet hier zwischen dem das Gute wollenden Ich und der »in mir wohnenden Sünde«, die verhindert, dass es zur Ausführung des Guten kommt. Für Paulus ist die Sünde im Gegensatz zum Guten, so Haacker, im Menschen beheimatet/wohnhaft, sprich »eingefleischt« und wirkt sich darum auch habituell aus.¹⁶⁵ Paulus beschreibt das Verhältnis von Gutem, das »im Innern« des Menschen durchaus zur Freude am Gesetz Gottes führt, und der Sünde, die »in meinen Gliedern herrscht« als einen fortwährenden Zwiespalt.¹⁶⁶ Am Ende unterliegt das Gute der im Fleisch wohnenden Sünde und überlässt den Leib dem Tod.

Der Gegensatz von Fleisch und Gesetz, wie er auch in dieser kurzen Perikope anklingt, zieht sich durch den gesamten Römerbrief. Das Leben unter der Sünde setzt Paulus zur Fleischlichkeit des Menschen parallel. Im Griechischen verwendet er an dieser Stelle den Begriff *Sarx*. *Sarx*

¹⁶⁵ Vgl. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1999, S. 147.

¹⁶⁶ Der Dualismus von Fleisch und Geist zieht sich durch sämtliche Paulusbriefe. Im Galaterbrief hält Paulus fest: »Lasst euch vom Geist leiten, dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht erfüllen. Denn das Begehren des Fleisches richtet sich gegen den Geist, das Begehren des Geistes aber gegen das Fleisch; beide stehen sich als Feinde gegenüber, sodass ihr nicht instande seid, das zu tun, was ihr wollt« (Gal 5,16f.). Sünde wird dann zur Macht, wenn der Mensch nicht mehr nur *im* Fleisch lebt, sondern nach den *Begehrlichkeiten* des Fleisches lebt, die von der Sünde angestoßen wurden.

meint sowohl die materielle Leiblichkeit des Menschen, als auch die gesamte Sphäre des Irdisch-Natürlichen und ist zunächst keineswegs negativ konnotiert, sondern verweist lediglich auf dessen Hinfälligkeit und Bedürftigkeit. *Sarx* bezeichnet daher vorerst nur die natürliche Abstammung. Zum Problem wird die *Sarx* erst, wenn die Menschen sich ihr, wie in Röm 1,18 beschrieben, unterordnen und statt dem Schöpfer das Geschöpf anbeten und sie zur den Menschen bestimmenden Norm wird.¹⁶⁷ Merklein betont darum, dass *Fleisch* selbst keineswegs als ein ontologischer Begriff verstanden werden dürfe, der universale Aussagen über das Wesen des Menschen unabhängig von seinem Handeln erlaube. Für Paulus gelte vielmehr eine umgekehrte Blickrichtung. Nicht das Wesen bestimmt das Tun, sondern das Handeln wirkt sich auf das Wesen aus. Der Tod ist für ihn Folge der Sünde, nicht des Fleisch-Seins. Weil faktisch alle Menschen die Sünde tun – denn alle müssen ausnahmslos sterben – macht sie das Fleisch zu einem Fleisch der Sünde.¹⁶⁸

D.h. Fleisch und Tod bestimmen zwar das Schicksal des Menschen, Paulus versteht die Sünde aber nicht als naturhafte Übereignung. Mit Adam, und so ist Röm 5,12 nur zu verstehen, kam die Möglichkeit der Sünde in die Welt, die von ausnahmslos allen Menschen realisiert wird. Der fleischliche Mensch ist nicht per se sündig, sondern handelt zunächst in Freiheit. Die Macht der Sünde bei Paulus ist eine Macht, die, wenn sie einmal vollzogen ist, einen Raum der Sünde schafft, der sich beständig ausbreitet und zur »Herrscherin über den Leib« wird (vgl. Röm 6,6). Ihre Macht entfaltet sie dann, wenn der Mensch, wie in Röm 7,18–24 beschrieben, zwar um das Gute weiß, dieses aber nicht mehr umsetzen kann. Das Ich kann das Gute zwar wollen, aber nicht bewirken. Auch das mosaische Gesetz ist dann wirkungslos. Es stellt zwar als Gabe Gottes seine Heiligkeit unter Beweis, »wenn es den Sünder bei dessen Boshaftigkeit behaftet (vgl. Röm 7,12), es überführt jedoch keinen souverän Handelnden«¹⁶⁹, so Bründl. Das subjektive Wollen bleibt im Machtbereich des schwachen Fleisches daher wirkungslos,

¹⁶⁷ Vgl. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, S. 132f.

¹⁶⁸ Vgl. MERKLEIN, Paulus und die Sünde, S. 147f.

¹⁶⁹ BRÜNDL, J.: Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2010, S. 167.

»wodurch die Heilsfunktion des Gesetzes als solche zerstört wird. Selbst, wenn die göttliche Tora deshalb an sich gut ist, bietet sie, da der Mensch sie nicht halten kann oder auch nur faktisch nicht hält, keinen gangbaren Weg zu dessen Heil«¹⁷⁰.

Der Mensch wird von der Sünde beherrscht und ist folglich nicht mehr Herr im eigenen Haus, er ist entmachtet und darum »Sklave der Sünde« (Röm 6,6.16.17.20).

Er selbst ist dabei unfähig, sich von der Herrschaft der Sünde zu befreien. Die Ausweglosigkeit dieser Situation bringt Paulus am Schluss der oben bereits zitierten Römerbriefpassage ins Wort: »Ich elender Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?« (Röm 7,24). Die Antwort auf diese Frage liefert Paulus unmittelbar im Anschluss: »Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn!« (Röm 7,25). Eine Befreiung von Sündenmacht, Tod und Mächten des Fleisches ist für ihn nur im Tod Jesu Christi möglich, den »Gott dazu bestimmt [hat], Sühne zu leisten mit seinem Blut.« (Röm 3,25). Für Paulus geht es nicht nur um die menschliche Überwindung der Sünde, er ist vielmehr »davon überzeugt, daß der Sühnetod Christi die objektive Voraussetzung für einen Existenzwechsel darstellt, d.h., nicht nur Restitution, sondern Neuschöpfung bewirkt«¹⁷¹.

Die Vergebung bildet hierbei das entscheidende Moment der Neuschöpfung. Wie in den Ausführungen über den Vergebungsbegriff des Alten Testaments deutlich wurde, sind die Begriffe *Schöpfung* und *Vergabung* bereits durch ihre ausschließliche Bezugnahme auf Gott eng miteinander verknüpft. Die Art und Weise, wie Paulus Vergebung beschreibt, schließt an den Bundesgedanken des Alten Testamentes nahtlos an. Mit Christus aber wird nicht nur der Alte bestehende Bund erneuert, in Christus begründet Gott einen Neuen Bund mit allen Menschen. Weil die Menschen sich nicht selbst aus der Knechtschaft der Sünde befreien können, stirbt Christus am Kreuz zur Sühne für die Sünde. Wie aber stellt sich Paulus diese Befreiung von Sünde und Tod und damit die Neuschöpfung aller Menschen vor? Und inwiefern ist hierfür der Sühnetod Christi erforderlich?

Ein entscheidender Zugang zum rechten Verständnis der paulinischen Vergebungsvorstellung liegt wiederum in der typologischen Gegenüber-

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ MERKLEIN, Paulus und die Sünde, S. 150.

stellung von Adam und Christus. Die Befreiung von Sünde und Tod realisiert sich bei Paulus, so Merklein, im Wechsel von der *Sarx* zum *Pneuma*, also vom Fleisch zum Geist, der durch Christus bewirkt wird. Adam, der die Gebote Gottes übertreten hat, und damit die Sünde zu allen Menschen gebracht hat, steht stellvertretend für die *alte*, dem Fleisch verfallene (Röm 7,5) Menschheit. Christus, der gehorsam den Willen Gottes erfüllt, ist das Gegenbild zu Adam und steht damit für den neuen Menschen, der nicht mehr unter der Knechtschaft der Sünde steht.

Um die von Gott selbst gegebene Rechtsordnung, wonach der Sünder den Tod verdient (vgl. Röm 1,32), überwinden zu können, nimmt er selbst Fleisch an und reiht sich damit in die Schar der Sünder ein:

»Weil das Gesetz ohnmächtig durch das Fleisch nichts vermochte, sandte Gott seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde, um an seinem Fleisch die Sünde zu verurteilen; dies tat er, damit die Forderung des Gesetzes durch uns erfüllt werde, die wir nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist leben.« (Röm 8,3)

Mit der Auferstehung durchbricht Christus das Gesetz von Sünde und Tod und setzt damit den Beginn einer neuen Schöpfung, die unter dem »Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus« (Röm 8,2) steht. Während mit Adam Sünde und Tod in die Welt kamen, überwindet Christus diesen Kreislauf und bringt stattdessen Geist und Leben: »Adam, der erste Mensch, wurde ein irdisches Lebewesen. Der letzte Adam wurde lebendig machender Geist« (1 Kor 15,45).

Noch nicht geklärt ist, wie dieser Wechsel von der *Sarx* zum *Pneuma*, also vom Fleisch zum Geist, zu denken ist, und inwiefern der Mensch dadurch von der faktischen Realität von Sünde und Tod befreit wird. Wie sich das Verhältnis zur Sünde nach Christi Tod und Auferstehung wandelt, beschreibt Paulus in Röm 6,2–11:

- 2 »(...) Wie können wir, die wir für die Sünde tot sind, noch in ihr leben?
- 3 Wisst ihr denn nicht, dass wir, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?
- 4 Wir wurden ja mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in der Wirklichkeit des neuen Lebens wandeln.
- 5 Wenn wir nämlich mit der Gestalt seines Todes verbunden wurden, dann werden wir es auch mit der seiner Auferstehung sein.

- 6 Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde, sodass wir nicht mehr Sklaven der Sünde sind.
- 7 Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde.
- 8 Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.
- 9 Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn.
- 10 Denn durch sein Sterben ist er ein für alle Mal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott.
- 11 So begreift auch ihr euch als Menschen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus.
- 12 Daher soll die Sünde nicht mehr in eurem sterblichen Leib herrschen, sodass ihr seinen Begierden gehorcht.«

In dem zitierten Abschnitt wird deutlich, dass Paulus die Taufe als entscheidende Fortführung des Kreuzesgeschehens betrachtet. Die Taufe auf Christus Jesus ist für ihn der Ort, an dem auch der Sünder »mitgekreuzigt« und »der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet« wird (Röm 6,6). Sie bildet den Ausgangspunkt für den beschriebenen Existenzwechsel vom neuen zum alten Menschen. Der *Wechsel vom Fleisch zum Geist*, den Paulus darum ebenfalls in der Taufe verortet, findet für ihn zunächst auf geistiger Ebene statt. Paulus ist sich durchaus bewusst, dass die Sünde eine bleibende Realität ist und auch nach der Taufe eine Herausforderung darstellt. Den Wechsel vom alten zum neuen Menschen versteht Paulus darum keineswegs in einem magischen Sinn. In Christus wird dem Menschen eine neue Form des Seins offenbar, »das dem Menschen durch eigene Bemühung nicht erreichbar ist, sondern ihm als Seinsmöglichkeit erst geschenkt werden muss«¹⁷². Diese neue Seinsmöglichkeit vollzieht sich für Paulus, solange der Mensch im Fleisch lebt, durch Annahme im Glauben: »Was ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat« (Gal 2,20). Die Sünde als eine frei zu wählende Option besitzt darum auch weiterhin Realität. Erst mit dem fleischlichen Tod und der Auferstehung ins ewige Leben ist die Möglichkeit der Sünde endgültig überwunden. Der Existenzwechsel, den Paulus beschreibt, steht darum unter eschatologischem Vorbehalt:

¹⁷² MERKLEIN, Paulus und die Sünde, S. 153.

»Der Geist ist Angeld der kommenden Herrlichkeit [...]. Die Auferweckung ist Gegenstand eschatologischer Hoffnung [...], die in der Auferweckung Jesu Christi ihren realen Grund hat [...], so daß die Glaubenden aus der Herrschaft der Sünde entlassen sind.«¹⁷³

Das bedeutet aber nicht, dass der im Glauben vollzogene Existenzwechsel nicht auch im irdischen Leben nach Ausdruck verlangt. Die geistige Annahme im Glauben befähigt nämlich durchaus dazu, »in der Wirklichkeit des neuen Lebens [zu] wandeln« (Röm 6,4). Die Zuversicht, dass das »Sterbliche vom Leben verschlungen werde« (2 Kor 5,4), befähigt den Christen dann »für Gott [zu] leben«, insofern er »mit Christus gekreuzigt worden« ist (Gal 2,19). Den Grund dieser Hoffnung bildet der in der Taufe als »Erstlingsgabe« (Röm 8,23) empfangene Heilige Geist. Bründl hält dazu fest:

»Die Taufe entrückt den Christen demnach nicht aktuell aus den irdischen Bedingtheiten der Welt, wohl aber befähigt sie ihn durch die Gabe des Geistes noch in der mundanen Gottferne zur praktischen Umsetzung jenes heiligmäßigen Lebenswandels, welcher allein dem endzeitlichen Anforderungsprofil vor der Wiederkunft des himmlischen Messias entspricht. Näherhin erwächst die Möglichkeit zum rechten Tun aus der sicheren Hoffnung des Glaubens.«¹⁷⁴

D.h. der in der Taufe vollzogene Existenzwechsel verlangt danach, auch im irdischen Leben realisiert zu werden.

In Röm 12 überträgt Paulus dann die Überlegungen aus Röm 6–8 auf das Leben innerhalb der Gemeinde und mahnt an, dass ein heiligmäßiger Lebenswandel mit der Selbsthingabe beginnen muss:

»Ich ermahne euch also, Brüder und Schwestern, kraft der Barmherzigkeit Gottes, eure Leiber als lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darzubringen – als euren geistigen Gottesdienst. Und gleichet euch nicht dieser Welt an, sondern lasst euch verwandeln durch die Erneuerung des Denkens, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: das Gute, das Wohlgefällige und Vollkommene.« (Röm 12,1–2)

Parallel dazu verweist Wilckens auf 1 Kor 6,19f.:

»Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes ist, der in euch wohnt und den ihr von Gott habt? Ihr gehört nicht euch selbst; denn um einen teuren Preis seid ihr erkauf worden. Verherrlicht also Gott in eurem Leib!«

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ BRÜNDL, Gottes Nähe, S. 430.

Wilckens macht deutlich, dass Paulus aus dem in der Taufe stattgefundenen Herrschaftswechsel ganz konkrete Konsequenzen für das irdische Leben ableitet. Statt Brand- und Schlachtopfern soll der Christ sich selbst als Opfer darbringen und zwar indem er sich verwandeln lässt und sein Denken erneuert, damit er das »Gute, Wohlgefällige und Vollkommene« tun kann (Röm 12,2). Die Aufforderung »verherrlicht also Gott in eurem Leib!« (1 Kor 16,20) will dann sagen, dass der getaufte Christ auch in seinen Taten zum Ausdruck bringen soll, dass der Leib nun nicht mehr länger Sklave der Sünde ist, sondern ganz in Diensten des Heiligen Geistes steht. Wie sich das Gute, das *Wohlgefällige* und das *Vollkommene* konkret realisieren lassen, führt Paulus in Röm 12,9–21 aus. Dort zählt er eine ganze Reihe von ethischen und religiösen Verhaltensregeln für den Alltag auf: »Seid einander in brüderlicher Liebe zugetan« (Röm 12,9); »Nehmt Anteil an den Nöten der Heiligen; gewährt jedem Gastfreundschaft« (Röm 12,13); »Segnet eure Verfolger« (Röm 12,14); »Freut euch mit den Fröhlichen und weint mit den Weinenden« (Röm 12,15); »Vergeltet niemandem Böses mit Bösem« (Röm 12,17). All diese Gebote lassen sich als eine einzige Mahnung zur Liebe zusammenfassen.¹⁷⁵ Den »Sieg« über Tod und Sünde, den alle davon tragen (Röm 8,37) gilt es im Alltag durch ein »heiliges und Gott wohlgefälliges« Leben (Röm 12,1) zu bezeugen, dies stellt für Paulus die höchste Form des Gottesdienstes dar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Sünde im paulinischen Sündenverständnis zwei Seiten hat, sie ist einerseits Folge menschlichen Tuns, weshalb der Mensch in der Verantwortung steht, andererseits ist sie aber auch »wie die Sarx eine universale, alles beherrschende Macht«¹⁷⁶, aus der sich der Mensch nicht allein befreien kann. Im Römerbrief zeigt Paulus auf, dass die Sünde zu Gottesferne aber schlimmer noch zum Tod führt (Röm 6,16). Ausnahmslos alle Menschen – Juden wie Heiden – stehen unter der Herrschaft von Sünde und Tod und bedürfen darum der Erlösung. Rettung aus Sünde und Tod erfährt der Mensch allein »durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus«, der »für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren« (Röm 5,8). Das paulinische Vergebungsverständnis folgt dabei dem bereits in den Texten des AT dargelegten

¹⁷⁵ Vgl. WILCKENS, U.: Der Brief an die Römer. Röm 12–16 (EKK), Band VI/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1982, S. 2–20.

¹⁷⁶ STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, S. 139.

Grundverständnis, wonach allein Gott vergeben kann. Vergebung bei Paulus ist, wie auch in den synoptischen Evangelien, vorausseilend. Jesus Christus stirbt für uns, »als wir noch Sünder« (Röm 5,8) und »Gottes Feinde« (Röm 5,10) waren und daher nichts »Liebenswertes« an uns haben.¹⁷⁷ Gottes Barmherzigkeit (Röm 12,1) und seine überreiche Gnade (Röm 5) sind der Grund, warum Vergebung und damit Neuschöpfung möglich wird. Es wurde deutlich, dass der endgültige Übergang vom alten zum neuen Menschen bei Paulus nicht als ein magisches Ereignis zu verstehen ist, sondern unter eschatologischem Vorbehalt steht. Kraft der Gabe des heiligen Geistes in der Taufe erhalten die Christen jedoch die Befähigung als »neue Menschen [zu] leben« (Röm 6,4): »Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.« (Röm 6,8).

2.2.3. Die Sünde der Welt (Joh 1,29) bei Johannes

Das Johannesevangelium unterscheidet sich von den synoptischen Evangelien sowohl im Aufbau als auch im Inhalt. Während die synoptischen Evangelien den Schwerpunkt auf die Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus legen, stehen bei *Johannes*¹⁷⁸ Jesus selbst und dessen Heilsbe-

¹⁷⁷ Vgl. ZELLER, Brief an die Römer, S. 110.

¹⁷⁸ Wenn im Folgenden Johannes als *Autor* des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe genannt wird, dann ist der Verfasserin bewusst, dass die Verfasserfrage unklar ist. Als gesichert gilt heute, dass die Abfassung des Johannesevangeliums einen längeren Entstehungsprozess durchlaufen hat und mehrere Verfasser an der Schriffliegung beteiligt waren. Ausgeschlossen werden kann auch, dass das Johannesevangelium auf den Apostel Johannes zurückgeht, insofern Christologie, Sprache und das Zurückgreifen auf vorliegende Quellen für eine deutlich spätere Abfassungszeit sprechen. Aus stilistischen und Gründen der Einfachheit, möchte ich es im Folgenden wie Porsch halten, der seinem Joh-Kommentar den Hinweis voranstellt, dass man genau genommen »nicht von ›dem Verfasser‹, sondern von ›den Verfassern‹ des Joh sprechen [müsste]. Wenn im Kommentar öfter einfach von ›Johannes‹ oder ›dem Evangelisten‹ als Verfasser die Rede ist, dann ist das also eine abgekürzte Redeweise. Das gilt übrigens auch in bezug (sic!) auf Jesus. Gemeint ist immer der ›johanneische Jesus‹, d.h. der Jesus, wie ihn die ›johanneische Schule‹ sieht«. PORSCH, F.: Johannesevangelium, in: Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 19. Vgl. zuvor auch S. 18f.; Gleiches soll für die folgenden Ausführungen gelten.

deutung für *alle* Menschen im Zentrum der Verkündigung.¹⁷⁹ Johannes verzichtet dabei auf eine Unterscheidung zwischen Juden und Heiden, denn im Unterschied zu Paulus hat Johannes keine bestimmten Adressaten im Blick, sondern richtet sich an die Menschheit als solche, die in Gottferne, Finsternis und Todverfallenheit lebt.¹⁸⁰ Im Gegensatz zu den Synoptikern bezeichnet *Sünde* in den johanneischen Schriften keine moralischen oder ethischen Übertretungen, sondern ist eine Macht, die den Menschen zum Sklaven nimmt (Joh 8,33) und kommt daher dem paulinischen Verständnis am nächsten.¹⁸¹ Mit der Sünde eng verbunden, ist bei Johannes der Kosmos-Begriff. Der Kosmos ist die von Gott geschaffene Welt, die ursprünglich auf Gott hin angelegt war, nun aber unter der Macht des Teufels, dem »Herrscher dieser Welt« (Joh 12,31) steht und sich von daher grundlegend vom himmlischen Logos unterscheidet. Christus, als der von Gott Gesandte ist nicht Teil dieses irdischen Kosmos.¹⁸² Johannes verwendet den Kosmosbegriff auch dort, wo er die Menschheit als Ganze im Blick hat. Insofern die Menschheit unter der Herrschaft des Teufels steht, hat sie Anteil an seinen bösen Werken und verharrt in Finsternis. Demgegenüber steht Jesus Christus, das »Licht der Welt« (Joh 8,12), der die Menschen aus der Finsternis herausführen will (vgl. Joh 12,46). Dieser Dualismus von *Licht* und *Finsternis* zieht sich durch das gesamte Johannesevangelium. Schnackenburg weist daraufhin, dass die dualistische Sprache, wie sie außerdem in den Johannesbriefen zu finden ist, auf ein gnostisch geprägtes Umfeld zurückzuführen ist, das v.a. von Geistesströmungen wie der Hermetik oder der Mandäischen Literatur beeinflusst ist. In der Hermetik findet sich etwa die Vorstellung, dass das Licht gleichbedeutend mit dem *Noûs* (= dem höchsten Gott) ist, aus dem dann der Logos hervorgeht, der wiederum selbst lichthaft und Sohn Gottes ist (Vgl. Joh 1,4ff.).¹⁸³ Weitaus mehr Überschneidungen entdeckt Schnackenburg aber mit der Mandäischen Literatur. Auf zwei zen-

¹⁷⁹ Vgl. PORSCHE, Johannesevangelium, S. 12f.; vgl. außerdem: SCHNACKENBURG, R.: Das Johannesevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThKNT) Bd. 4, Freiburg i. Brsg. 1979, S. 138.

¹⁸⁰ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 138.

¹⁸¹ Vgl. HASITSCHKA, M.: Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium, in: FRANKEMÖLLE, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 107.

¹⁸² Vgl. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, S. 513.

¹⁸³ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 119.

trale Ähnlichkeiten weist er im Anschluss an Bultmann hin: »die Konzeption des ›Erlösermythus‹, nämlich das bei aller Grundverschiedenheit der ›gnostischen‹ und ›christlichen‹ Interpretation einheitliche gedankliche Schema vom Herabkommen und Wiederaufsteigen eines erlösenden Offenbarers, und innerhalb dieses Rahmens eine große Ähnlichkeit in der Sprache«¹⁸⁴. Der Blick in die johanneischen Texte zeigt, dass neben dem Gegenüber von *Licht* und *Finsternis*, zahlreiche weitere Kontrastpaare zu finden sind, die auch in der Mandäischen Literatur begegnen: *Leben* und *Tod* (Joh 5,24), *Wahrheit* und *Lüge* (Joh 8,44), *Geist* und *Fleisch* (Joh 3,6; 6,63), *Freiheit* und *Knechtschaft* (Joh 8,33), *Gott* und *Teufel* (1 Joh 3,8.10) *oben* und *unten* (Joh 8,23). Den aufgeführten Gegensatzpaaren kommt die Funktion zu, die Grundverschiedenheit zwischen dem von Teufel, Tod und Sünde regierten Kosmos auf der einen Seite und dem von Gott, Licht und Leben regierten Himmel auf der anderen Seite zu illustrieren. Prägend ist die Vorstellung, dass es eines gottgesandten Offenbarers und Heilsbringers bedarf, der aus dem Himmel, spricht dem Bereich der Gottesnähe, in den Kosmos und damit in Finsternis und Tod hinabsteigt, um dadurch einen Weg in die himmlische Welt zu erschließen.¹⁸⁵ In den johanneischen Schriften ist der *Logos* der Überwinder dieser Spaltung von *Oben* und *Unten*, *Licht* und *Finsternis*, der in seinem Erlösungsweg die beiden Welten wieder miteinander verbindet und zwar indem er »Mensch in der Nichtigkeit des ›Fleisches‹ wird, aber nun auch wieder in die himmlische Welt aufsteigt (6,62) und allen Menschen, die ihm glauben und folgen, den gleichen Weg ermöglicht, so selbst zum ›Weg‹ werdend«¹⁸⁶. Dass der *Logos* mit dem lebenspendenden *Licht* identisch ist, stellt Johannes gleich zu Beginn des Prologs (Joh 1,1–14) dar:

- 1 »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott.
- 2 Dieses war im Anfang bei Gott.
- 3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.
- 4 In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen.
- 5 Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst.
- 6 Ein Mensch trat auf, von Gott gesandt; sein Name war Johannes.

¹⁸⁴ Ebd., S. 120.

¹⁸⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 138; Vgl. außerdem PORSCH, Johannes-evangelium, S. 40f.

¹⁸⁶ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 138.

- 7 Er kam als Zeuge, um Zeugnis abzulegen für das Licht, damit alle durch ihn zum Glauben kommen.
- 8 Er war nicht selbst das Licht, er sollte nur Zeugnis ablegen für das Licht.
- 9 Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt.
- 10 Er war in der Welt und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht.
- 11 Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf.
Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben,
- 13 die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind.
- 14 Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.«

Die ersten vier Verse beschreiben das Sein des *Wortes*. Im griechischen Urtext steht an dieser Stelle der Begriff des *Logos*. Der Logos war demnach »im Anfang«, er »war bei Gott« und er »war Gott« – es handelt sich hier um eine Steigerung der Aussageabsicht. Schnackenburg weist darauf hin, dass die Wendung »am Anfang« keine Aussage über den Beginn der Welt treffen möchte, sondern das präexistente Sein des Logos ausdrücken will. Im Zentrum des Prologs steht der Logos selbst, der »nicht geschaffen [wurde], sondern »er war«, d.h. er existierte schon damals, absolut, zeitlos-ewig. Es ist eine reale, personale Präexistenz«¹⁸⁷. D.h. der Logos existierte bereits vor seiner fleischlichen Inkarnation »bei Gott« und damit noch vor der Schöpfung. Er war aber nicht nur »bei Gott«, sondern der Logos wird als Gott – *θεός* – eingeführt (V. 1). V. 3 ergänzt dann, dass der Logos nicht nur am Anfang war, sondern als göttlicher Logos an der Schöpfung selbst beteiligt war – durch ihn ist alles geworden und zum Leben gekommen. V. 4 nimmt die vorangegangene inhaltliche Aussage auf und nimmt nun erstmals »die Menschen« in den Blick: Der Logos »war das Licht der Menschen«. Insgesamt sechs Mal ist in diesen wenigen Zeilen vom Logos als *Licht* die Rede, das erst (wieder) in die Welt kommen muss (V. 9). Obwohl durch den Logos alles geworden ist (V. 3f.10) und sich Kosmos und Logos ursprünglich nicht gegenüberstanden, ist das *Licht* in den folgenden Versen von der Welt unterschieden. Wie es zu dieser Spaltung in Licht und Finsternis (V. 5) gekommen ist, wird nicht beschrieben. In den

¹⁸⁷ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 209.

V. 6–8 wechselt der Blick zu Johannes dem Täufer. Schnackenburg identifiziert die Verse als »Einschub des Evangelisten«, denn während die vorangegangenen Verse allgemeine Aussagen über das Wesen des Logos treffen, betritt der Verfasser nun deutlicher »den Boden der Geschichte«¹⁸⁸. Der Verfasser will offenbar keine Zweifel aufkommen lassen, und betont nachdrücklich, dass Johannes – »ein Mensch« (V. 6) – »als Zeuge« (V. 7) kommt und dieser »nicht selbst das Licht« ist, sondern »nur Zeugnis ablegen [soll] für das Licht« (V. 8). In V. 9 endet die Einbettung in den geschichtlichen Kontext und der Evangelist wendet sich wieder dem »wahren Licht« zu, das »in die Welt kam«. Es besitzt eine so große Strahlkraft, dass es »jeden Menschen erleuchtet« (V. 9). Für Schnackenburg ist unstrittig, dass der Evangelist hier nun zum ersten Mal den inkarnierten Logos im Blick hat.¹⁸⁹ V. 10a/b stellt eine Wiederholung von V. 3 dar, insofern dieser erneut auf das Werden des Kosmos durch den Logos verweist. Der Vers wird nun aber durch eine auf den ersten Blick paradox anmutende Ergänzung erweitert: »aber die Welt erkannte ihn nicht« (V. 10c).

In den V. 11–14 wendet sich der Evangelist erneut von den Allgemein-aussagen über den Logos ab und nimmt den Faden aus 6–8 wieder auf. Der Logos »ist Fleisch geworden« und hat in Gestalt eines Menschen »unter uns gewohnt« (V. 13). Dass es sich bei dem fleischgewordenen Logos um die Gestalt Jesus von Nazareth handelt, klärt der Evangelist jedoch erst in den Versen 19–34 auf.

Der Grund, warum die Welt ihren eigenen Schöpfer nicht erkennt, wird in der Gerichtsaussage von Kapitel 3 noch weiter entfaltet. Dort heißt es:

»Das Licht kam in die Welt, doch die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Taten waren böse. Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Taten nicht aufgedeckt werden.« (Joh 3,19)

Der Kosmos als Ort der Finsternis, so Streckler, ist damit auch gleichzusetzen mit dem Raum der Lüge, »denn es gibt in ihm keine Erkenntnis der Wahrheit. Daher ist er der Raum der Knechtschaft unter die Sünde; er ist die Sphäre derer, welche die Sünde tun und hierdurch zu Sklaven der Sünde werden«¹⁹⁰. Der Ursprung der Sünde ist im Johannesevangelium

¹⁸⁸ Ebd., S. 226.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 234.

¹⁹⁰ STRECKER, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 514.

auf das Wirken des Satans in der Welt zurückzuführen. So heißt es in 1 Joh 3,8: »Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel; denn der Teufel sündigt vom Anfang an.« In Joh 8,44 heißt es zudem:

»Ihr habt den Teufel zum Vater und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt. Er war ein Mörder von Anfang an. Und er steht nicht in der Wahrheit; denn es ist keine Wahrheit in ihm. Wenn er lügt, sagt er das, was aus ihm selbst kommt; denn er ist ein Lügner und ist der Vater der Lüge.«

Vom *Satan* stammen (Joh 8,44) und die *Finsternis zu lieben* (Joh 3,19) bedeutet also, in absoluter Gottesferne und nicht in der Wahrheit zu sein. Wer in Satan ist, kann nicht in Gott sein. Die sich durch das Wirken des Satans in der Welt ausbreitende Sünde zu vernichten, ist der Grund der Menschwerdung des Logos. Die durch die Sünde bewirkte Gottesferne zu überwinden ist mehr noch der *einzig* Grund, warum Christus in die Welt gekommen ist.¹⁹¹

Im zuvor dargestellten Prolog Joh 1,1–14 wurde deutlich, dass die Welt nicht von vornherein als in gut und böse gesplante geschaffen wurde, sondern zu Beginn *gut* war. Durch den Logos ist *alles* geworden und »in ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen« (Joh 1,4). Am Beginn gab es nur Licht und Leben. Finsternis und Tod kommen erst später als Folge der Sünde hinzu. Der Messias des Johannes kommt darum nicht in die Welt, um politische oder soziale Befreiung zu wirken, sondern um die Welt von der Unheilmacht der Sünde zu befreien.¹⁹² Der Mensch gewordene Logos ermöglicht aber nicht nur Sühne sondern ist vielmehr selbst der Sühner.¹⁹³ Dies ist nur möglich, weil er selbst ohne Sünde ist: »Ihr wisst, dass er erschienen ist, um die Sünde wegzunehmen, und er selbst ist ohne Sünde.« (1 Joh 3,5). Hier kommt eines der zentralen Anliegen der johanneischen Schriften zum Ausdruck. Es geht dem Evangelisten darum, die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und damit die Einheit von Vater und Sohn herauszustellen.¹⁹⁴ Wenn der Sohn handelt, handelt der Vater, denn »ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30). Alleine durch Christus ist dem Menschen die Möglichkeit zur Überwindung der Sünde und damit Freiheit gegeben:

¹⁹¹ Vgl. RUF, A.: Sünde – Was ist das?, München 1972, S. 73.

¹⁹² Vgl. HASITSCHKA, Befreiung von Sünde, S. 95.

¹⁹³ Vgl. GRUNDMANN, Die Sünde im NT, S. 308.

¹⁹⁴ Vgl. SCHNELLE, U.: Das Evangelium nach Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Band 4, Leipzig 1998, S. 22.

»Wer die Sünde tut, ist Sklave der Sünde. Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Haus; nur der Sohn bleibt für immer im Haus. Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei.« (Joh 8,34ff.)

Weil die Welt unter der Knechtschaft der Sünde und damit der Gottesgemeinschaft grundsätzlich gegenüber steht, bedarf sie der Erlösung und der Rettung durch Christus, der das »Lamm Gottes [ist], das die Sünde der Welt hinwegnimmt« (Joh 1,29). Schnackenburg zufolge kann das Bild vom »Lamm Gottes« auf zwei unterschiedliche Motive zurückgeführt werden: Erstens auf die Prophetie vom leidenden Gottesknecht (Jes 52f.) und zweitens auf das jüdische Passahlamm. Für das Bild vom Gottesknecht spricht etwa, dass der Gedanke der stellvertretenden Sühne (Jes 52,15) im Urchristentum bereits weit verbreitet war. Schnackenburg weist aber auch daraufhin, dass der Gedanke erst in 1 Joh 3,5 voll entfaltet werde und nicht ganz einsichtig sei, warum der Verfasser in Joh 1,29 vom »Lamm Gottes« und nicht etwa vom »Knecht Gottes« spricht. Überzeugender sei daher die Vermutung, dass Johannes durchaus auf das jüdische Passahlamm anspielt, dieses mit der Gestalt Jesus von Nazareth verknüpft und schließlich zu einem neutestamentlichen Passahlamm ausdeutet, das die Sünden der Welt nicht nur wie der Sündenbock am Veröhnungstag symbolisch hinfortträgt, sondern vollends tilgt.¹⁹⁵ Die Stelle im ersten Johanneskapitel, an der Johannes der Täufer vom »Lamm Gottes« spricht, ist dann auch der Moment, in dem Jesus das erste Mal in Erscheinung tritt. Es heißt dort in Joh 1,29f.:

»Am Tag darauf sah er [Johannes, Anm. L.M.] Jesus auf sich zukommen und sagte: Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt! Er ist es, von dem ich gesagt habe: Nach mir kommt ein Mann, der mir voraus ist, weil er vor mir war.«

Schnackenburg vermutet, dass in der etwas kompliziert anmutenden Satzkonstruktion von Joh 1,30 der Gedanke an die Präexistenz des Messias zum Ausdruck kommen soll, der *jetzt* »aus der (himmlischen) Verborgenheit hervortritt und sich offenbart«¹⁹⁶. Erst jetzt, in den Versen 29–34, klärt sich auf, dass Johannes den Logos des Prologs mit der Gestalt Jesus von Nazareth identifiziert: Jesus ist der fleischgewordene Logos, auf den

¹⁹⁵ Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 285ff.

¹⁹⁶ Ebd., S. 290.

der Geist herabkam und der selbst mit Heiligem Geist taufen wird (V. 33), denn »dieser ist der Sohn Gottes« (V. 34).

Wie aber denkt Johannes die Erlösung von der Sünde durch Christus bzw. was bedeutet diese Erlösung für den Heilsweg eines jeden Einzelnen?

Die Inkarnation des Logos, der zum Sühnopfer wird und als »Lamm Gottes« die »Sünde der Welt hinwegnimmt« (Joh 1,29), bildet dafür die notwendige Voraussetzung. Zum weiteren Verständnis ist die zuvor beschriebene gnostische Vorstellung bedeutsam, wonach es eines himmlischen Heilsmittlers bedarf, der in die von Satan, Tod und Sünde versklavte fleischlich-irdische Welt hinabsteigt und von dort aus den Weg in den Himmel erschließt. Mit der *Inkarnation* im Johannesevangelium werden aber nicht nur die geistige, himmlisch-unvergängliche Welt mit der fleischlichen, irdisch-vergänglichen Welt »vermählt«, sondern *Inkarnation* bedeutet auch

»die Ermöglichung des Kreuzesopfers, nicht nur den Eintritt des Logos in die Menschheit und ihre ›Fleisches‹-Sphäre (3,6a), sondern auch die Annahme des Fleischesleibes, der am Kreuz geopfert wird ›für das Leben der Welt‹«¹⁹⁷.

Auf diesen Zielpunkt am Kreuz, den Johannes mit der Wendung *meine* bzw. *seine Stunde* (Joh 2,4; 4,21.23; 5,25; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 16,2.4.25.32; 17,1) einfängt, ist das gesamte Johannesevangelium ausgerichtet. Es ist dabei von einer zeitlichen Spannung geprägt, die am deutlichsten in der Wendung des »Noch-nicht-gekommen-seins« zum Ausdruck kommt. Jesus als Heilsmittler, als *wahres Licht kam* zwar bereits *in die Welt* (Joh 1,9; 3,19), aber *seine Stunde* (Joh 2,4; 7,30; 8,20; 13,1; 17,1), bzw. *seine Zeit* (Joh 7,6.8) ist noch nicht gekommen. In Joh 7,30 macht der Evangelist erstmals deutlich, dass die *Stunde* im Zusammenhang mit der bevorstehenden Leidensgeschichte Jesu steht: »Da suchten sie ihn festzunehmen; doch keiner legte Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen.« Die *Stunde* ist schließlich erst in 12,23 erreicht: »Jesus aber antwortete ihnen: Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird.« Mit der Verherrlichung Jesu am Kreuz und der Verherrlichung des Vaters (Joh 12,28) brechen zugleich die Stunde des *Gerichts* über die Welt und die Stunde der *Entmachtung* ihres Herrschers an:

¹⁹⁷ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 139.

»Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden. Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde alle zu mir ziehen.« (Joh 12,31f.)

Zum Zeitpunkt seines Sterbens vollzieht sich seine Erhöhung, was als Übergang von der irdischen Welt *zurück* in die himmlische Welt seines Vaters geschieht. Auf diesem Weg nach *oben* nimmt er die Menschen mit, insofern er *alle zu sich zieht* (Joh 12,32). Möglich wird dies durch das Kommen des »Heilige[n] Geiste[s], den der Vater in meinem [Jesus, Anm. L. M.] Namen senden wird« (Joh 14,26) dessen Stunde zunächst aber auch noch aussteht (Joh 14,26; 15,26; 16,13). In seinen Abschiedsreden (Joh 13–17) kündigt Jesus das Kommen des *Geistes der Wahrheit* (Joh 14,17; 15,26; 16,13) an, den er den Jüngern als *Beistand* (Joh 14,26; 15,26; 16,7) zur Seite stellen wird und gibt dort auch zu verstehen, dass das Kommen des Geistes mit dem Zeitpunkt seines Fortgehens ineinander fallen wird: »Doch ich sage euch die Wahrheit: Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen; gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden« (Joh 16,7). Die angekündigte Zeit seines *Fortgehens* ist schließlich in Joh 19,30 erreicht, als Jesus am Kreuz spricht: »Es ist vollbracht! Und er neigte das Haupt und übergab den Geist.« (Joh 19,30).¹⁹⁸ Im Moment seines Sterbens *übergibt* Jesus den Geist, womit sich das Wort aus Joh 16,7 erfüllt.

Inwiefern wirkt sich der Kreuzestod Jesu aber nun im Leben eines jeden Einzelnen aus? Den Weg, um am Heilsweg Christi zu partizipieren, nennt Johannes zum ersten Mal in Joh 3,15f. Anteil am ewigen Leben erhält demnach jeder, der »an ihn glaubt« (Joh 3,15.16.18.36; 5,24; 6,29.35.40.47; 11,25.26). Der Glaube bildet in den johanneischen Schriften die entscheidende Voraussetzung, um von Tod und Sünde erlöst zu werden. Andersherum muss jeder, der nicht glaubt *in seinen Sünden sterben*: »Ihr werdet in euren Sünden sterben; denn wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben.« (Joh 8,24).

Glauben bei Johannes hat zwei konkrete Bedeutungen: Erstens meint es das *Bekenntnis* zu Jesus Christus, als dem Sohn Gottes und zweitens die Bindung an ihn, was in der *Nachfolge* und konkret etwa im *Tun der Gerechtigkeit* (1 Joh 2,28–3,10) zum Ausdruck kommt. Im Glauben konstituiert sich dann auch Gemeinschaft mit Gott, insofern er alle, die ihm nach-

¹⁹⁸ Vgl. auch PORSCH, Johannesevangelium, S. 79–81.

folgen, zu *Kindern Gottes* macht (Joh 1,12). Der Glaube wiederum führt zum Tun der Gerechtigkeit, woran »man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels erkennen [kann]: Jeder, der die Gerechtigkeit nicht tut und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott« (1 Joh 3,10). Die Erlangung der Gotteskindschaft gleicht einer »Neugeburt«, die aber »den Christen also nicht naturhaft zuteil [wird], sondern kraft des Glaubens an Jesus Christus«¹⁹⁹. Im dritten Kapitel des Johannesevangeliums beschreibt der Evangelist diese Neugeburt als eine Geburt »von oben«: »Amen, amen ich sage dir: Wenn jemand nicht von oben geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen« (Joh 3,3).²⁰⁰ Das Kapitel steht in der Einheitsübersetzung unter der Überschrift »Das Gespräch mit Nikodemus in Jerusalem«. Auf ein indirekt formuliertes Glaubensbekenntnis des Nikodemus (Röm 3,1f.) folgt der zuvor zitierte Ausspruch Jesu (Joh 3,3), den Nikodemus mit der Frage aufgreift »Wie kann ein Mensch, der schon alt ist, geboren werden?« (Joh 3,4). In den folgenden Versen führt Jesus daraufhin weiter aus, dass die Neugeburt keine fleischliche, sondern eine Geburt aus *Wasser* und *Geist* ist (Joh 3,5–8). Die Geburt *von oben* aus Wasser und Geist stellt eine inhaltliche Parallele zu Joh 1,31f. dar. Dort beschreibt der Evangelist wie Johannes Jesus »mit Wasser« tauft und »der Geist vom Himmel herabkam wie eine Taube und auf ihm blieb« (Joh 1,32). Von ihm berichtet der Täufer schon hier, dass er es sein wird, »der mit dem Heiligen Geist tauft« (Joh 1,33). Die Neugeburt aus *Wasser* und *Geist* steht daher in direktem Zusammenhang mit der Taufe.

Die vorangegangenen Überlegungen zum Erhalt des ewigen Lebens lassen sich dann folgendermaßen zusammenführen: Im Glauben an den Sohn Gottes, der nach einem Ausdruck in der konkreten Nachfolge verlangt, und durch die Neugeburt mit Geist und Wasser in der Taufe, erhalten die Christen bereits im *Hier* und *Jetzt* Anteil am ewigen Leben, dessen Vollendung jedoch noch aussteht. Schnackenburg spricht in diesem Zusammenhang von einer »vergegenwärtigten Eschatologie«, die eine der Eigentümlichkeiten der johanneischen Theologie darstellt.²⁰¹ Das »Endgericht« ist kein zukünftiges, erst am Ende der Zeiten stattfindendes Ereignis, sondern ist bereits gegenwärtig: »Wer an ihn glaubt, wird nicht ge-

¹⁹⁹ BEUTLER, J.: Die Johannesbriefe (RNT), Regensburg 2000, S. 82.

²⁰⁰ Vgl. hierzu auch Joh 3,7: »Wundere dich nicht, dass ich die sagte: Ihr müsst von oben geboren werden.«

²⁰¹ SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, S. 140.

richtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes geglaubt hat.« (Joh 3,8). Insofern der Mensch »in der personalen Begegnung mit Jesus dem Leben selbst begegnet, kann er bereits in diesem Leben das eigentliche, unvergängliche Leben erlangen, wenn er sich diesem Jesus glaubend anschließt«²⁰². Eine fortdauernde Gemeinschaft mit dem verherrlichten Jesus ermöglicht der Geist, den der Mensch in der Taufe erhält. Der Mensch steht dann zwar weiterhin im Fleisch, durch die Geistgabe erhält er aber schon jetzt Anteil am geistig-himmlichen Leben.

Das Sündenverständnis, das den johanneischen Texten zugrunde liegt, gleicht in weiten Teilen dem paulinischen. Auch Johannes führt die Sünde als eine Macht ein, die den Menschen zum Sklaven nimmt und deren Herrschaft durch den Satan angetrieben wird. Mit Blick auf das johanneische Vergebungs- bzw. Erlösungsverständnis sind die gnostischen Einflüsse deutlich zu spüren. Den bestehenden Dualismus von *Licht* und *Finsternis*, *Tod* und *Leben*, *Fleisch* und *Geist* kann nur der inkarnierte Logos, den Johannes mit Jesus Christus identifiziert, überwunden werden, indem dieser in die irdisch-fleischliche Welt bis in den Tod hinabsteigt und in seiner Auferstehung *alle mit sich empor zieht* (Joh 12,32). Der Zeitpunkt seines Todes markiert bei Johannes zugleich den Zeitpunkt des Gerichts über die Welt, das auch die Entmachtung des Satans zur Folge hat. Für den Einzelnen hat dieser Herrschaftswechsel dann Konsequenzen, wenn er im Glauben an Jesus Christus in dessen Nachfolge tritt, denn *wer glaubt, hat in ihm ewiges Leben* (Joh 3,15). Zwar steht die endgültige Vollendung noch aus, aber durch den in der Taufe empfangenen Geist erhält der Mensch bereits Anteil am himmlischen Leben.

Die Überwindung der Sünde gestaltet sich bei Johannes als eine *Neugeburt im Geist* und weist als solche große Ähnlichkeit zum Vergebungsverständnis des Psalmbeters in Ps 51 aber auch zu Paulus auf.

2.3. Zusammenfassende Betrachtung

Wie schon im Anschluss an die Darstellung der alttestamentlichen Sünden- und Vergebungskonzeptionen deutlich wurde, lassen sich im We-

²⁰² PORSCH, Johannesevangelium, S. 72.

sentlichen drei Bedeutungen von Sünde und korrespondierend dazu drei Vergebungskonzeptionen unterscheiden:

a) Ungewollte Verfehlungen, die durch entsprechende Sühneriten wieder ausgeglichen werden können (Vgl. Lev 4,20), b) Absichtliche Vergehen, die zum Beziehungs- und Bundesbruch mit Gott führen (Ex 32) und c) Sünde als ein dauerhafter Zustand.

In den beiden letztgenannten Fällen handelt es sich um Formen von Sünde, von denen sich der Mensch selbst nicht erlösen kann, und daher ganz auf die Vergebung Gottes angewiesen ist. Sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament fanden sich Hinweise, dass in diesen Fällen Vergebung nicht nur einen Neuanfang ermöglicht, sondern darüber hinaus eine Art Neuschöpfung darstellt. Dies trifft besonders dort zu, wo *Sünde* als dauerhafter Zustand beschrieben wird und von daher eine existenzielle Dimension hat (Vgl. Ps 51, Röm 6, Joh 8). Zwar gibt es auch im Neuen Testament keinen einheitlichen bzw. einen einzigen Sündenbegriff, sobald dieser jedoch so formuliert ist, dass er einen tatsächlichen (Beziehungs-)Bruch mit Gott beschreibt, muss auch dort Beziehung erst wieder *neu geschaffen* werden. Vergebung signalisiert daher immer eine Zeitenwende. Sie ist so radikal, dass sie Tod und Sünde und damit auch den Tod der Beziehungslosigkeit überwindet und dadurch alle bisherigen Verhältnisse umkehrt.

Die grundlegende Bedingung für Vergebung im Alten wie im Neuen Testament ist Gottes Wesenoffenbarung in Ex 34. Gott offenbart sich dort als »barmherzig und gnädig, langsam zum Zorn und reich an Gnade« (Ex 34,6), woraufhin Mose den Mut fasst und nun zum ersten Mal mit dem Begriff חַסָּד um Vergebung bittet (Ex 34,9). Gottes Wesenoffenbarung macht Mose sprachfähig. Trotz der Sünde, die das Volk begangen hat, kann Mose nun vor Gott treten, um Vergebung bitten und das begangene Unheil in dessen richtende Hände übergeben, in der Zuversicht, dass Gott vergibt.

In den zuvor dargestellten alttestamentlichen Texten bildet das Bekenntnis der eigenen Schuld den Anfangspunkt für Gottes nachfolgendes Vergebungshandeln. Vergebung gestaltet sich im Alten Testament daher als ein »kontingenter Akt, der aus der gnadenvollen Zuwendung des All-

mächtigen hervorgeht – in der Regel als *Reaktion* auf eine Reue-Bekundung des Schuldigen«²⁰³.

Auch im Neuen Testament offenbart Jesus in seinem Handeln und Wirken einen gnädigen und barmherzigen Gott. Seine Vergebungsbotschaft gipfelt jedoch in der »Aufforderung zum vorlaufenden Vergeben«²⁰⁴. In der Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern setzt Jesus bereits Zeichen der Vergebung, noch bevor diese ihn zuvor darum bitten können. Dass Gott den Sündern entgegen läuft, um sie mit offenen Armen zu empfangen, veranschaulicht Jesus auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15). In den synoptischen Evangelien ist geschenkte Vergebung immer auch Ausweis für das bereits angebrochene Reich Gottes. In der Heilung des Gelähmten und der Mahlgemeinschaft mit den Sündern wurde deutlich, dass Vergebung nicht nur Gemeinschaft stiftet, sondern auch Beziehungen heilt und dadurch einen Neuanfang ermöglicht.

Alle bisherigen Akte der Vergebung übersteigt jedoch Jesu Tod am Kreuz. Weil die Sünde der Menschen *übermächtig* wurde (Röm 5,20) und weil sie sich selbst nicht von der Herrschaft der Sünde befreien können, schickt Gott seinen Sohn (Joh 1,34) in die Welt und hinab in den Tod, um die *Sünde der Welt hinweg zu nehmen* (Joh 1,29). Jesu Leiden, Tod und Auferstehung bewirken eine Zeitenwende, die nicht nur den Satan entmachtet (Joh 12,31) und die Welt von der Herrschaft der Sünde befreit, sondern auch die »objektive Voraussetzung für einen Existenzwechsel darstellt, d.h. nicht nur Restitution, sondern Neuschöpfung bewirkt«²⁰⁵.

Für Guardini steht »wirkliches« Vergeben daher »weit über dem Schaffen, wie die Liebe über der Gerechtigkeit«²⁰⁶. Ausgehend von der Frage Jesu an die umstehenden Schriftgelehrten bei der Heilung des Gelähmten in Mk 2,9, was *leichter* sei, »zu dem Gelähmten zu sagen: Deine Sünden sind dir vergeben! oder zu sagen: Steh auf, nimm deine Liege und geh umher?«, vergleicht Guardini die beiden bereits im AT allein Gott zukommenden Tätigkeiten des *Schaffens* und des *Vergebens*. Guardini zufolge sei die Antwort auf diese Frage zumeist, dass beides gleich schwer

²⁰³ KODALLE, M.: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, Paderborn 2013, S. 279.

²⁰⁴ KODALLE, Verzeihung denken, S. 278.

²⁰⁵ MERKLEIN, Paulus und die Sünde, S. 150.

²⁰⁶ GUARDINI, Der Herr, S. 148.

sei, »denn vergeben könne nur Der (sic!), der schaffen könne«²⁰⁷. Tatsächlich aber sei das Vergeben weitaus schwerer, denn schaffen kann zwar nur Gott, aber vergeben »nur der Gott, der ›über Gott‹ ist«²⁰⁸. Mit der seltsam anmutenden Wendung – Guardini spricht in diesem Zusammenhang selbst von einem *töricht klingenden Wort* – soll zum Ausdruck kommen, dass Gott nicht nur ein unspezifisches, nicht näher bestimmtes *höchstes Wesen*, sondern der *Vater = Abba* ist, der erst durch Christus offenbar wird (Vgl. Gal 4,6; Röm 8,15; Mk 14,36).²⁰⁹ *Vergebung* erhält Guardini zufolge daher im Neuen Testament eine neue Qualität. In seiner Exklusivität ist es dem Schaffen nicht mehr nur nebeneordnet, sondern übersteigt es:

»Wirkliches Vergeben steht weit über dem Schaffen, wie die Liebe über der Gerechtigkeit. Und wenn schon das Schaffen, welches macht, daß das Nichtseiende werde, ein undurchdringliches Geheimnis ist, so ist allem Menschenblick und Menschenmaß vollends entrückt, was das heißt, dass Gott aus dem Sünder einen Menschen macht, der ohne Schuld dasteht. Es ist ein Schöpfertum aus der reinen Freiheit der Liebe. Ein Tod liegt dazwischen, eine Vernichtung, in die der Mensch eingetaucht wird, um dann in ein neues Dasein heraufgehoben zu werden.«²¹⁰

Guardini greift hier unmissverständlich auf Paulus und Johannes zurück. Die *Vernichtung*, in die der Mensch *eingetaucht* wird, um dann in ein neues Leben aufzutauchen, vollzieht sich in der Taufe. Bei Paulus wird der »alte Mensch mitgekreuzigt« (Röm 6,6) und mit Christus »durch die Taufe auf den Tod [begraben], damit auch wir, so wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, in der Wirklichkeit des neuen Lebens wandeln« (Röm 6,4). Sowohl bei Paulus als auch bei Johannes wird dieser Existenzwechsel mit dem Empfang des Geistes besiegelt (Joh 1,33; 3; 1 Kor 12,13). Bei Paulus wird deutlich, dass der beschriebene Existenzwechsel unter eschatologischem Vorbehalt steht. Und auch Johannes zeigt auf, dass die endgültige Vollendung noch bevorsteht. Für beide bedeutet der Empfang der Taufe jedoch, dass die Heiligung durch den Geist in der Nachfolge und konkret im Tun der Gerechtigkeit (1 Joh 2,28–3,10; Röm 12) zum Ausdruck kommen muss.

²⁰⁷ Ebd., S. 147.

²⁰⁸ GUARDINI, Der Herr, S. 148.

²⁰⁹ Vgl. ebd.

²¹⁰ Ebd.

Vergebung im Sinne einer *Neuschöpfung* darf daher nicht als magisches Ereignis missverstanden werden, bei dem auf wundersame Weise die Sünde vernichtet, der Mensch zum Guten gewandelt und die Welt in einen paradiesartigen Zustand versetzt wird. Im Glauben und in der aktiven Nachfolge Christi ist es dem Getauften unter dem Beistand des Heiligen Geistes (Joh 14–16) jedoch möglich die Gottesferne im Hier und Jetzt bereits zu überwinden.

In den urchristlichen Gemeinden gewinnt die Taufe, die die Vergebung der Sünden und den Übergang vom Tod zum ewigen Leben garantieren soll, daher schnell an Bedeutung.

3. Die Sakramente der Vergebung – Die Heilsnotwendigkeit von Taufe und Buße

Auch wenn sich der Ritus der Taufe über die Jahrhunderte hinweg mehrfach gewandelt und angepasst hat, so ist die theologische Deutung nahezu unverändert geblieben. Die Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe von 1971 halten über das Sakrament der Taufe fest: »Die Taufe, das Tor zum Leben und zum Gottesreich, ist das erste Sakrament der neuen Ordnung, das Christus für alle angeordnet hat, damit sie das ewige Leben haben.«²¹¹ Weiter werden dort zunächst drei grundlegende Bedeutungen der Taufe festgehalten: 1. In der Taufe »werden die Menschen nämlich zu Gliedern Christi und damit zu Gottes Volk« (Nr. 2), 2. in der Taufe werden die Menschen »von der Herrschaft des Bösen befreit« (Nr. 1) und 3. in der Taufe werden die Menschen »neu geschaffen aus dem Wasser und dem heiligen Geist und so zu Kindern Gottes berufen« (Nr. 2). Wie unschwer zu erkennen ist, gehen die drei hier angeführten Grundbedeutungen – Eingliederung in den Leib Christi (1 Kor 12,1), Befreiung aus der Herrschaft des Bösen (Röm 6) und Aufnahme in die Kindschaft Gottes (Röm 8,15) – auf Paulus zurück.

Die wesentlichen Merkmale der Taufe, wie sie hier in den Vorbemerkungen zur Kindertaufe von 1971 aufgezählt werden, sind bereits in Tertullians Tauftheologie zu finden. Schon früh fand also eine Auseinandersetzung mit dem paulinischen und johanneischen Gedankengut statt, die bald darauf zur Ausbildung eines eigenen Taufritus führt. Tertullian legt mit *De Baptismo* (zwischen 200 und 206)²¹² als erster eine zusammenhän-

²¹¹ Die Feier der Kindertaufe in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Freiburg 2004, Nr. 3 der Vorbemerkungen.

Die nachfolgend zitierten Stellen werden mit der jeweiligen Nummer in runden Klammern direkt im Text angegeben.

²¹² TERTULLIAN: *De Baptismo. De Oratione*, Übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer, in: *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*, herausgegeben von ARIS, M.-A. et al., Band 76, Turnhout 2006.

gende Tauftheologie vor. Er hält fest, dass die Taufe die Vergebung der Sünden (1) und eine neue Geburt (2) bewirkt, dass sie außerdem den Heiligen Geist verleiht (3) und in die Kirche eingliedert (4) und schließlich vom Tod (5) befreit.²¹³ Eduard Nagel verweist auf den engen Zusammenhang der Liturgie des Alten Bundes, des Heilswerkes Christi und der Liturgie der Kirche, den sowohl die paulinischen Schriften und später auch Tertullians Tauftheologie aufweisen. Dass die Taufe und später auch die Buße als Orte der Sündenvergebung bereits in den urchristlichen Gemeinden eine bedeutende Rolle einnahmen, soll nachfolgend aufgezeigt werden.

3.1. Die Ausbildung des Taufritus

Nachdem bereits Paulus die Heilsnotwendigkeit der Taufe und damit die Bedeutung der Sündenvergebung betont hatte, stellt sich in der frühen Kirche auch die Frage nach dem Ursprung der Sünde und dem Bösen im Allgemeinen. Tertullian findet eine Vielzahl von Meinungen in dieser Sache vor. Am prominentesten sind die Überzeugungen von Gnostikern und Manichäern. Während Gnostiker und Manichäer dem Bösen eine eigene, von Gott unabhängige Existenz zuschreiben, vertritt zunächst Tertullian, später auch Cyprian und Augustinus die Auffassung, dass das Böse nichts Externes ist, sondern menschlicher Freiheit entspringt. Aus diesem Gedanken entwickelt sich allmählich die Idee einer Erbsündenlehre und damit die Begründung, warum der Mensch bereits von Kindesbeinen an der Vergebung bedarf. Tertullians und Augustinus' Überlegungen zur Ursünde verfestigen die Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe.

²¹³ Vgl. NAGEL, E.: Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus, Frankfurt am Main 1980, S. 18–23.

3.1.1. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe in der frühen Kirche

3.1.1.1. Der Ursprung der Sünde in der Materie? – Die Auseinandersetzungen mit Gnosis und Manichäismus

Ausgangspunkt der Gnostiker ist die Überlegung, ob der Gott des alten wie des neuen Bundes, der sich als barmherziger Erlösergott offenbart hat, in der Schöpfung auch das Böse erschaffen hat, oder ob dieses eine andere Ursache hat. Nach gnostischem Denken *muss* der Erlösergott schlichtweg ein anderer sein als der Schöpfergott: »Denn insofern er [Gott, Anm. L.M.] der reinste Geist ist, *kann* er diesen materiell-bösen Kosmos nicht erschaffen haben.«²¹⁴ Dieser Dualismus von *Geist* und *Materie* führte aus Sicht der Gnostiker zu der Annahme, dass der Mensch darum erst dann zu vollkommenem Heil gelangen könne, wenn er seine Seele von allem Irdischen, Materiellen und zugleich Bösen löst.²¹⁵ Unterschiedener Gegner dieser Vorstellung ist Irenäus von Lyon. Er betont, dass Gott der eine, alleinige und dreieinige ist und gleichermaßen Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt. Das Wesen der Sünde bzw. das Böse besteht seiner Ansicht nach nicht in einer verderbten Materie, das überwunden werden könnte, indem man sich geistig davon zu lösen versucht. Die Schöpfung selbst ist »sehr gut« geschaffen (Gen 1,31) – in ihr ist zunächst nichts Böses zu finden. Die Möglichkeit der Sünde besteht nach Alexandre Ganoczy Irenäus-Deutung in dem Umstand, dass »der Mensch ein unvollendetes – heute sagen wir: nichtfestgelegtes, zukunfts- und weltoffenes – Wesen ist«²¹⁶. Gerade weil der Mensch unvollendet ist, betont Irenäus die Notwendigkeit seiner Reifung. Dies geschieht seiner Meinung nach über die Geschichte; Ihr misst er eine »gottgewollte pädagogische Funktion«²¹⁷ bei. Das Böse ist somit nicht außerhalb des Menschen zu suchen – es beschränkt sich nicht wesensmäßig auf Natur, Fleisch oder Materie –, sondern hat seinen Ursprung im Menschen selbst und aktualisiert sich stets neu in konkreten Einzeltaten. Die eigentliche

²¹⁴ GANOCZY, A.: Schöpfungslehre, Düsseldorf 1983, S. 404.

²¹⁵ Vgl. ebd.

²¹⁶ Ebd., S. 405.

²¹⁷ Ebd.

Sünde besteht für Irenäus daher im Stillstand, im Verweigern des Mitgehens der Geschichte.

Die Vorstellung der Gnostiker wie auch der Manichäer, wonach das eigentliche »Ursprungsprinzip der Sünde« in der Materie besteht, hat darum nicht nur Auswirkungen auf die Frage, wie Erlösung konkret zu denken ist, sondern auch darauf, wie sich Sünde und Freiheit zueinander verhalten.²¹⁸ Nach Ansicht der Gnostiker sind Heil und Erlösung nur einem kleinen Kreis von Menschen vorbehalten. Sowohl Heil als auch Verdammnis sind jedem Einzelnen vorherbestimmt. Für einen freien Willen ist in diesem System kein Platz. Gleiches gilt für den Manichäismus. Aus Sicht der Manichäer folgt das moralisch verwerfliche Handeln des Menschen aus der »Nötigung durch die böse Natur der Materie, in der sich der göttliche Funke als Gefangener vorfindet«²¹⁹. Das Böse ist auch hier nicht im freien Willen des Menschen begründet, sondern wird stattdessen metaphysischen Kräften zugeschrieben.²²⁰ Tertullian, Clemens von Alexandria, Theodor von Mopsuestia sowie Augustinus und später auch das Lehramt verurteilen die Sicht von Gnosis und Manichäismus und betonen stattdessen den freien Willen des Menschen als eine von Gott verliehene Fähigkeit.²²¹ Sie alle unterstreichen, dass sich Sünde erst dann als solche qualifiziert, wenn sie aus eigenem Entschluss und in freier Entscheidung begangen wird.²²²

Tertullian will diesen Umstand in seiner Schrift *Adversus Marcionem* nachweisen. Er beruft sich in seiner Argumentation, wie später auch Augustinus, auf den Sündenfall Adams in Gen 3 sowie auf Paulus und insbesondere auf dessen Römerbrief. Um entgegen der Gnostiker wie auch

²¹⁸ MÜLLER, G. L.: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Brsg. 2005, S. 115.

²¹⁹ BEATRICE, P.F.: Sünde, V. Alte Kirche, in: TRE (Bd. 32), Berlin / New York 2001, S. 390.

²²⁰ Vgl. ebd.

²²¹ Die Synode von Braga von 561 verurteilt in den Canones 5–13 die Priscillianisten (eine manichäische Sekte) und damit die Auffassung der Manichäer (DH 455–463). Can. 12 und can. 13 betonen etwa, dass jene, die behaupten, dass der menschliche Leib Schöpfung des Teufels ist und es keine Auferstehung des Fleisches gebe, mit dem Anathema belegt sind (DH 462). Weiter sind jene mit dem Anathema belegt, die behaupten, dass die Erschaffung des Fleisches nicht Werk Gottes, sondern des Teufels sei (DH 463).

²²² Vgl. BEATRICE, Sünde V., S. 390f.

Manichäer deutlich zu machen, dass Gott den Menschen in Freiheit erschaffen hat und dieser darum nicht Gott als den Urheber der Sünde verantwortlich machen kann, zeigt Tertullian zunächst auf, wie sich diese Ursünde seit Adam auf alle Nachkommen vererbt hat. Tertullian entwickelt zum ersten Mal die Idee einer Erbsünde, die später von Augustinus aufgegriffen und erweitert wird.

Bevor die Lehre von der Erbsünde, die sowohl auf die Tauf- wie auch die Bußtheologie bedeutenden Einfluss hatte, einer eingehenden Analyse unterzogen werden soll, wird jedoch zunächst nach den biblischen Anhaltspunkten gefragt, die eine solche Erbsündenidee nahelegen.

3.1.1.2. Die Notwendigkeit der Vergebung als Folge der Erbsünde

Biblische Voraussetzungen der Erbsündenlehre – Die Sündenfallerzählung der Genesis

Die Lehre von der Erbsünde stützt sich in erster Linie auf die Aussagen der Genesiserzählung (Gen 3). Es handelt sich hierbei um eine Ätiologie, die den Ursprung des Menschen mythologisch abzubilden versucht. Dass die dort geschilderte Schuld des ersten Menschen auf alle Menschen übergegangen ist, wird von der altlateinischen Übersetzung von Röm 5,12 unterstützt. Dort heißt es: »Die Sünde kam in die Welt durch einen einzigen Menschen ..., *in dem* (in quo) alle sündigten.«²²³

Auf die Fragen, warum der Mensch der Vergebung bedarf, warum es das Böse in der Welt gibt und wie sich dieses ausbreiten konnte, versucht das Buch *Genesis* Antworten zu finden. Im Zentrum steht hierbei die Erzählung vom Fall des Menschen in Gen 3. Diese steht aber nicht für sich; Angefangen mit dem Sündenfall bei *Adam und Eva* (Gen 3), erzählt die Genesis, wie sich diese erste Schuld kontinuierlich ausbreitet und vervielfacht. Unmittelbar an den Sündenfall schließt sich die Erzählung von *Kain und Abel* und damit der erste Mordfall an (Gen 4). Die Erzählung von der *Sintflut* (Gen 6–10) beschreibt weiter, wie die »Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war« (Gen 6,5). Das Böse betrifft nun nicht mehr nur einzelne Menschen, sondern ausnahmslos alle. Gen 6,6 erzählt, dass es den Herrn sogar »reute (...), auf der Erde den Menschen gemacht zu ha-

²²³ Zitiert nach: GANOCZY, Schöpfungslehre, S. 98f.

ben« und er sich deshalb dazu entschließt, »den Menschen [...] vom Erdboden [zu] vertilgen« (Gen 6,7).

Als letzte Geschichte in dieser Reihe von Schuld, darf auch der Turmbau zu Babel (Gen 11) nicht unberücksichtigt bleiben. Alle Erzählungen treffen anthropologische Aussagen über das Woher des Menschen, dessen eigentliche Bestimmung und seine fortwährende, tragische Verstrickung in Schuldzusammenhänge. Bereits in den ersten elf Kapiteln der Genesis zeichnet sich ein bestimmtes Verständnis von Schuld ab: Einmal in die Welt gekommen, ist die Schuld nichts, das isoliert steht, sondern sich ausbreitet und das Leben vieler, ja aller Menschen betrifft und beeinträchtigt.

Der Ursprungsort allen Unheils, so schildert es Gen 3, ist der Garten Eden. Von diesem Unheil ist zunächst aber noch nichts zu spüren. Die Schöpfung, wie sie sich bis dahin zeigt, ist Werk Gottes und vom Schöpfer selbst für »sehr gut« (Gen 1,31) befunden; die Fülle des Anfangs zeichnet sich aus durch absolute Vollkommenheit.²²⁴ Gen 2,4b–24 erzählt von den Anfängen des Menschen im Garten Eden. Den ersten Menschen, Adam, formt Gott »aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen« (Gen 2,7). Anschließend legt Gott einen Garten an und setzt den Menschen dort hinein, mit dem Auftrag ihn zu bebauen und zu behüten (Gen 2,15). Dieser Paradiesgarten erscheint als friedvoller, vollkommen reiner und fruchtbarer Ort, in dem »allerlei Bäume wachsen, verlockend anzusehen« (Gen 2,9). In dem ursprünglich vollkommenen Zustand des Anfangs, in dem der Mensch zur Bewahrung und Gestaltung der Schöpfung aufgerufen ist, erkennt Romano Guardini das sich bereits anbahnende, drohende Übel. Die Gestaltung der Welt liegt in den Händen des Menschen. Während der Lauf der Natur festen Gesetzen folgt, gilt dies für den Menschen nicht. Im Unterschied zum Tier etwa ist der Mensch nicht ausschließlich seinen Trieben unterworfen, sondern kann sich mit Hilfe seines Geistes zu Natur und Umwelt selbstbestimmt verhalten. Er unterliegt in seinem Handeln gerade nicht äußeren Gesetzmäßigkeiten, wird dadurch aber auch unberechenbar. Ermöglicht wird ihm dies durch Freiheit. Der Freiheitsbegriff spielt auch in Tertullians Erbsündenkonzeption eine wichtige Rolle. Sie ist der Garant dafür, dass menschliches Handeln – gutes wie

²²⁴ Vgl. GUARDINI, R.: Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel 1–3; Weisheit der Psalmen. Meditationen, Mainz/Paderborn 1987, S. 46f.

schlechtes – in Selbstbestimmung vollzogen werden kann und nicht von außen, etwa durch Gott, fremdbestimmt ist. Indem Gott den Menschen in Freiheit erschaffen hat, ermöglicht er ihm einerseits in Eigenverantwortung das Gute zu tun, verhindert andererseits aber auch nicht, dass er sich für das Böse entscheidet und damit das Geschenk der Freiheit missbrauchen kann. Der Missbrauch dieser Freiheit – und nicht etwa eine böse Materie, wie die Manichäer und Gnostiker behaupten – bildet den Ausgangspunkt für das sich daraufhin in der Welt kontinuierlich ausbreitende Übel. Guardini betont, dass der Zustand, in den der Mensch hineingestellt wurde, nicht »naturhaft«, sondern allein »Gnade« und damit von vornherein auf die Probe gestellt war.²²⁵ Der eigentliche Skandal in der Erzählung vom Sündenfall liegt daher in der Tatsache, dass ausgerechnet jener Ort, der für den Menschen alles Lebenswerte bereithält, der ein Ort der vollkommenen Wonne und des prallen Lebens ist, den Menschen seine Freiheit missbrauchen und somit den reinen Garten zum Ort der Schuld werden lässt. »Paradies«, so Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, ist im Persischen ein

»Bild für menschenfreundliche Ordnung der Natur, für überschaubare Welt, dem Menschen gehöriger Raum, ausgespart aus dem Unlebsamen, Lebenverweigernden. Garten ist Raum für das Kind, den Anfang, in dem Leben sich geordnet lernen läßt: gebändigte Fülle, geheimnisvolles Alles, Heimat im Unheimlichen«²²⁶.

Im Vertrauen auf den Menschen weist Gott ihn an, seine Schöpfung zu verwalten. Umso außergewöhnlicher erscheint es nun, dass sich das Böse nicht als Bedrohung von außen darstellt, das in den Garten einfällt, sondern mit dem Menschen in ihm selbst zu finden ist und sich von dort aus Bahn bricht. Konkret geschieht dieser erste Missbrauch der Freiheit, der Tor und Tür für das Böse öffnet, in der Erzählung vom Sündenfall mit der Übertretung des göttlichen Gebotes, nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. Der Baum, der »verlockend anzusehen« ist (Gen 2,9), wird ihm zur Versuchung. Obwohl Gott die Folgen benennt, die eintreten, wenn sich der Mensch diesem Gebot widersetzt (»Sobald du davon isst, wirst du sterben« Gen 2,17) nimmt der Mensch vom Baum. Warum

²²⁵ Ebd., S. 50.

²²⁶ GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 32f.; vgl. auch SCHARBERT, J.: Genesis 1–11. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg 1985, S. 49.

Gott dem Menschen dieses Gebot auferlegt, bleibt zunächst unklar. Es wird auch nicht thematisiert, warum eine Übertretung des Gebotes in diesem reinen Zustand des Anfangs für den Menschen überhaupt eine ernsthafte Verlockung darstellen könnte. Das Motiv wird erst von der Schlange ausdrücklich benannt. Sie wird eingeführt als ein Tier, das »schlauer [war] als alle Tiere des Feldes, die Gott, der Herr, gemacht hatte« (Gen 3,1). Die Schlange ist offenbar nicht nur schlau genug, um die Frau davon zu überzeugen, trotz göttlichen Verbotes, von dem Baum zu essen, im Gegensatz zu Adam und seiner Frau kennt sie auch den Grund für das Verbot: »Gott weiß vielmehr: Sobald ihr davon esst, gehen euch die Augen auf; ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse.« (Gen 3,5). Erst jetzt erkennt die Frau, »dass es köstlich wäre, von dem Baum zu essen, dass der Baum eine Augenweide war und dazu verlockte, klug zu werden« (Gen 3,6). Was daraufhin folgt, ist bekannt: »Der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse« (Gen 3,22) und nimmt nun auch zum ersten Mal wahr, dass er nackt ist (Gen 3,7). Aufgrund dieser neu gewonnenen Erkenntnis der eigenen Nacktheit fürchten sich die beiden (Gen 3,10) und verstecken sich vor Gott, als sie diesen durch den Garten kommen hören. Als Adam den Grund für sein Versteck nennt, erkennt Gott, dass sie gegen sein Gebot gehandelt haben: »Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist? Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir verboten habe?« (Gen 3,11). Adam gibt zu, dass dies der Fall ist, verweist aber auf seine Frau, die ihm vom Baum gegeben habe. Auch die Frau gesteht die Verfehlung, verweist aber ebenfalls weiter auf die Schlange, die sie zu dieser Handlung »verführt« habe (Gen 3,12f.). Beide flüchten sich aus der Verantwortung, denn sie fürchten offensichtlich die Konsequenzen ihrer Tat.

Die in Freiheit geschehene Übertretung göttlichen Gebots bewirkt nun ein Umkippen der bisherigen Verhältnisse. Das Verhältnis der Menschen untereinander, aber auch die Beziehung zwischen Gott und Mensch ändert sich. Die drastischste Maßnahme als Folge dieser Übertretung ist die Verbannung aus dem Paradies. War das Verhältnis zwischen Gott und Mensch vorher von Fürsorge, Achtung und Vertrauen bestimmt, so sind es nun Misstrauen und Furcht. Die Beziehung zwischen Gott und Menschen ist durch die Übertretung zerstört und das unmittelbare Zusammenleben vorbei. Gott zieht aus diesem Beziehungsbruch die Konsequenzen und verbannet Adam und Eva aus dem Paradies (Gen 3,22–24). Auch,

weil »Gott fürchtet«²²⁷, der Mensch könne gar zurückkehren, um vom Baum des Lebens zu essen, stellt er »östlich des Gartens von Eden die Kerubim auf und das lodernde Flammenschwert, damit sie den Weg zum Baum des Lebens bewach[t]en« (Gen 3,24). Der Mensch ist zum Feind Gottes geworden, gegen dessen erneutes Eindringen er die Kerubim zum Schutz und das Flammenschwert zur Verteidigung des Gartens abstellt. Die Vertreibung aus dem Paradies bleibt nicht die einzige Konsequenz, die Adam und Eva tragen müssen. Der Frau verheißt Gott Mühsal, sooft sie schwanger wird, und eine Geburt unter Schmerzen. Außerdem sind Frau und Mann fortan nicht mehr gleichgestellt (Gen 6,16) – sie liebt ihn, er aber wird fortan über sie herrschen. Aber auch dem Mann ist ein Leben in Mühsal und Arbeit beschieden, indem Gott den Ackerboden verflucht, dort Dornen und Disteln wachsen lässt und die tägliche Nahrungsaufnahme damit keineswegs mehr garantiert (Gen 3,17–19). Die Folgen der ersten Sünde sind verhängnisvoll. Nicht nur die von Gott auferlegten, rein äußerlichen Konsequenzen bewirken eine Veränderung des ursprünglichen Verhältnisses, auch der durch das Essen vom *Baum der Erkenntnis* eintretende Erkenntnisgewinn hat unmittelbaren Einfluss auf die Wahrnehmung des ersten Menschenpaares.

Mit dem Erkennen der eigenen Nacktheit, wird sich der Mensch auch seiner Sterblichkeit bewusst, er ist aus dem Staub des Erdbodens genommen und muss zu diesem zurückkehren. Leo Scheffczyk spricht in Anbetracht von Gen 2,7 von einer »Naturgegebenheit des Sterbens«²²⁸. Der biologische Tod kommt also nicht erst mit dem Essen vom Baum, sondern war schon immer als solcher angelegt. Für Scheffczyk ist der in Gen 3 angedrohte Tod daher nicht als physische Folge zu verstehen. Die Endlichkeit ist dem Menschen wie jedem anderen Geschöpf schon immer zu Eigen, nur erweist sich das Sterben nach dem Sündenfall als schmerzhafter Prozess, denn die Verbannung aus dem Garten Gottes bedeutet ein noch viel schlimmeres Übel: den Verlust der Gottesnähe. Statt das Leben als Geschenk und sich als geliebtes Gottesgeschöpf wahrzunehmen, nimmt sich der Mensch in der Gottesferne nun als zutiefst klein (Staub) und gefährdet wahr. Dieser Verlust wiegt umso mehr, bedenkt man, dass das Le-

²²⁷ SCHARBERT, Gen 1–11, S. 50.

²²⁸ SCHEFFCZYK, L.: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band II Faszikel 3a (1. Teil), Freiburg i. Brsg. 1981, S. 17.

ben im Garten Eden ein besonderes Geschenk der Gnade Gottes war. Zwei Mal betont die Genesis, dass der Mensch nicht schon im Garten geschaffen, sondern in diesen erst hineingesetzt wurde (Gen 2,8.15) – für ihn machte Gott den Garten überhaupt (Gen 2,8). Das Hauptaugenmerk liegt daher nicht auf dem Tod als physischer Folge der Sünde, sondern auf dem »Moment des Todes als Gottentfremdung, das auch als Folge der Sünde erkennbar wird«²²⁹. Was sich also in erster Linie ändert, ist der Blick auf die Wirklichkeit. In dem Moment, in dem sich der Mensch »der Mitte der Wirklichkeit« bemächtigt, verliert er seine heilsamen Grenzen. Im Urstand hatte der Mensch »einerseits seine Grenze an Gott als der Mitte der Wirklichkeit, andererseits an der Art, wie sich Wirklichkeit vom Schöpfer her für ihn konstituierte«²³⁰. Das Wissen, dass der Mensch mit dem Essen vom Baum der Erkenntnis erlangt, ist darum gerade nicht göttliches, erstrebenswertes Wissen, sondern im Gegenteil nimmt sich der Mensch nun als erbärmlich wahr.²³¹ Der Mensch erkennt fortan

»den Tod als schmerzliche Trennung der Gemeinschaft mit Gott, als ein selbstverschuldetes Verhängnis, als ein sinnloses Ende eines langen Lebens [...]. Nur dem Sünder, der sich von Gott trennt, ist der Tod schrecklich.«²³²

Es erfolgt eine, wie es der eigentliche Wortsinn von *Sünde* bereits andeutet, *Sonderung*. Die Konsequenz der ersten Sünde ist die Trennung der Lebensbereiche von Gott und Mensch. *Sünde* meint daher, so Gerl-Falkovitz, in seiner ureigentlichen Bedeutung Beziehungsbruch als Folge von Selbstübersteigerung:

»Statt Sich-Empfangen wählen die Ureltern paradigmatisch das Sich-Gegensetzen, statt Sein das Sich-Machen. Ihre Schuld ist die todbringende Beziehungslosigkeit dem tragenden Ursprung gegenüber, und diese Ur-Schuld wuchert in vielerlei menschliche Ebenen aus. Ihre Verzweigungen lauten: künftiges Ungleichgewicht von Mann und Frau; Brudermord der nächsten Generation; Verderbnis der Menschen in der Sintflut-Erzählung; die götzenhafte Hybris der Stadt Babel.«²³³

²²⁹ SCHEFFCZYK, Von der Schrift bis Augustinus, S. 18.

²³⁰ CLASS, G.: Der verzweifelte Zugriff auf das Leben, Neukirchen-Vluyn 1994, S. 10.

²³¹ Vgl. SCHARBERT, Gen 1–11, S. 56.

²³² Ebd., S. 51.

²³³ GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 37.

Die Wirklichkeit nach dem Fall zeigt sich dem Menschen als eine »entzweite, konflikthafte, widerspruchsvolle, destruktive«²³⁴ und schlimmer noch gottferne Wirklichkeit. Das Gewahrwerden der Sterblichkeit weckt die Furcht vor Endlichkeit und Bedeutungslosigkeit. Im verzweifelten Zugriff auf das Leben, so Gottfried Claß, auf die Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen und die Mitwelt, versucht der Mensch vergeblich, die verlorene und zugleich ersehnte Gemeinschaft wieder herzustellen, bleibt aber zum fortwährenden Scheitern verurteilt. All diese Zugriffsversuche, bleiben ihm zufolge letztlich

»zerstörerisch und vergeblich zugleich: zerstörerisch, weil sie den anderen seiner Freiheit berauben; vergeblich, weil sie allenfalls Abhängigkeitsverhältnisse schaffen, aber nicht die ersehnte Gemeinschaft wiederherstellen«²³⁵.

Jenen ausweglosen Versuch des Menschen, die verlorene Gottesgemeinschaft wieder herzustellen, beschreibt Claß als verhängnisvolle Grundsituation des Sünders, die von da an gleichermaßen für alle Menschen zur Herausforderung wird.

Der Sündenfall bewirkt also einen Verlust des einstigen Paradieszustandes und zwar nicht nur für die ersten beiden Menschen, sondern für alle nachfolgenden Generationen. Seither breitet sich die Sünde aus und vervielfacht sich. Von dieser Entwicklung berichten die unmittelbar an den Sündenfall anknüpfenden Erzählungen der Genesis 4–11.

Im Mord Kains an seinem Bruder Abel wird Sünde zum ersten Mal greifbar und konkret, auch begrifflich. Wird zuvor ausschließlich zwischen »gut« und »böse« unterschieden, begegnet in Gen 4,7 zum ersten Mal der Begriff »Sünde«. Die Erzählung schildert, wie ein Streit zwischen Kain und Abel entbrennt, als die beiden Brüder Gott jeweils ein Opfer darbringen, von denen aber nur Abels Opfer Gottes Gefallen findet: »Aber auf Kain und sein Opfer schaute er [Gott, Anm. LM] nicht« (Gen 4,5). Gott, der um Kains Zorn weiß, macht diesen vor dem Hintergrund der vorangegangenen Übertretung der ersten beiden Menschen, nun auf die drohende und lauende Sünde aufmerksam und stellt ihn vor die Wahl:

»Nicht wahr, wenn du recht tust, darfst du aufblicken; wenn du nicht recht tust, lauert an der Tür die Sünde als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn.« (Gen 4,7)

²³⁴ CLASS, Zugriff auf das Leben, S. 10.

²³⁵ Ebd., S. 11.

Obwohl Gott ihn darauf hinweist, wersetzt sich Kain und erschlägt Abel auf dem Feld. *Sünde* beschränkt sich nicht mehr nur auf einen vertikalen Beziehungsbruch des Menschen mit Gott, sondern erfährt nun auch im zwischenmenschlichen, horizontalen Bereich seine Fortsetzung. Von hier aus breitet sich mit der Zahl der Menschen auch die Sünde unaufhaltsam aus. Gen 5f. veranschaulicht diese Entwicklung anhand des Stammbaums von Adam bis Noah und gipfelt in der anschließenden Erzählung von der Sintflut. Der Anlass für die Sintflut ist die mit der Ausbreitung der Menschheit verbundene übergroß gewordene Sünde. Gott erkennt,

»dass auf der Erde die Schlechtigkeit des Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war. Da reute es den Herrn, auf der Erde den Menschen gemacht zu haben, und es tat seinem Herzen weh. Der Herr sagte: Ich will den Menschen, den ich erschaffen habe, vom Erdboden vertilgen und mit ihm auch das Vieh, die Kriechtiere und die Vögel des Himmels, denn es reut mich, sie gemacht zu haben.« (Gen 6,5–7)

So lässt er, Noah und die Arche ausgenommen, »alles, was auf der Erde durch die Nase Lebensgeist atmete« (Gen 7,22) sterben.

Die Folgen der Flut und der beinahe ausgerotteten Menschheit haben keinen nachhaltigen Einfluss auf das Wirken und Handeln des Menschen in der Welt. Er vermag sich nicht zu ändern, vielmehr kommt Gott beinahe entschuldigend zu der Einsicht, dass der Mensch als Folge seiner Freiheit immer auch dazu geneigt ist, diese zu missbrauchen und das Böse zu tun:

»Und der HERR sprach in seinem Herzen: Nicht noch einmal will ich den Erdboden verfluchen wegen des Menschen; denn das Sinnen des menschlichen Herzens ist böse von seiner Jugend an; und nicht noch einmal will ich alles Lebendige schlagen, wie ich getan habe.« (Gen 8,21)

Gott verspricht dem Menschen nicht nur, ihn nicht noch einmal aufgrund seiner Schlechtigkeit vernichten zu wollen (Gen 8,21), er erneuert außerdem den ursprünglichen Schöpfungsauftrag an den Menschen, für die Erde und alle Lebewesen Sorge zu tragen (Gen 9,2).

Gen 9,1–3.6b.7 stellt dabei eine bis auf wenige Abweichungen beinahe wörtliche Wiederholung der Schöpfungsgeschichte aus Gen 1,27–29 dar:

Gen 1,27–29

27 Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.

28 Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.

29 Dann sprach Gott: Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der Erde, die Samen tragen, und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten. Euch sollen sie zur Nahrung dienen.

Gen 9,1–3.6b.7

6b Denn: Als Abbild Gottes hat er den Menschen gemacht.

7 Seid fruchtbar und vermehrt euch; bevölkert die Erde und vermehrt euch auf ihr!²³⁶

1 Dann segnete Gott Noach und seine Söhne und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, vermehrt euch und bevölkert die Erde!

2 Furcht und Schrecken vor euch soll sich auf alle Tiere der Erde legen, auf alle Vögel des Himmels, auf alles, was sich auf der Erde regt, und auf alle Fische des Meeres; euch sind sie übergeben.

3 Alles Lebendige, das sich regt, soll euch zur Nahrung dienen. Alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen.

Obwohl sich der Mensch keineswegs zum Besseren gewandelt hat, erweist sich Gott als gnädiger, barmherziger und v.a. *vergebender* Gott. Im Bundesschluss mit Noach vollzieht sich diese Vergebung als *Wiederholung* bzw. Erneuerung der Schöpfung und zwar im wahrsten Sinne des Wortes. Als Ausdruck dieses ewigen Bundes setzt Gott seinen Bogen in die Wolken (Gen 9,13):

»Ich habe meinen Bund mit euch geschlossen: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden; nie wieder soll eine Flut kommen und die Erde verderben. Und Gott sprach: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und den lebendigen Wesen bei euch für alle kommenden Generationen.« (Gen 9,11f.)

In Gen 11 folgt als letzte dieser vier eng miteinander verknüpften Berichte die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Auch sie berichtet wie die un-

²³⁶ Um die wörtlichen Parallelen noch deutlicher zu machen, wurden die Verse 9,6b.7 an den Anfang der Darstellung und damit parallel zu Gen 27 gestellt.

mittelbar vorangegangenen Erzählungen von den Verfehlungen des Menschen. Ähnlich wie beim Sündenfall besteht die menschliche Verfehlung erneut in dem Bedürfnis, mehr sein zu wollen. Konkret wird dies in Gen 11,4, wo das Motiv für den Turmbau genannt wird:

»Auf, bauen wir uns eine Stadt und einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel und machen wir uns damit einen Namen, dann werden wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.«

Darin kommt das Bestreben des Menschen zum Ausdruck, allein – und zwar wieder ohne Gott – herrschen zu wollen. Als Reaktion darauf beschließt Gott, ihre Sprache zu verwirren und sie über die ganze Erde zu zerstreuen:

»Er sprach: Seht nur, *ein* Volk sind sie und *eine* Sprache haben sie alle. Und das ist erst der Anfang ihres Tuns. Jetzt wird ihnen nichts mehr unerreichbar sein, was sie sich auch vornehmen.« (Gen 11,6)

Babel steht zeichenhaft für eine hochorganisierte Zivilisation, die aufgrund ihrer intellektuellen und technischen Fähigkeiten zu wahren Meisterleistungen, etwa dem Bau eines Stufenturms, wie er in Babylon oder Uruk heute noch zu finden ist²³⁷, in der Lage ist. Eine derart hochentwickelte Stadt lässt aus Sicht der Genesis wenig Raum für Göttliches bzw. stellt zumindest dessen Notwendigkeit in Frage.²³⁸ Im Unterscheid zu den vorangegangenen Erzählungen, berichtet die Erzählung vom *Turmbau zu Babel* nicht von einer tatsächlichen Verfehlung im Sinne einer bewussten Übertretung gottgesetzter Grenzen. Babel steht in erster Linie für eine an geistigen Fähigkeiten gewachsene Menschheit, die grundsätzlich das Potenzial hat, über sich hinaus zu wachsen und auch darauf drängt, »bis zum Himmel« (Gen 11,4) vorzustoßen. Dabei entfernt sie sich jedoch erneut von Gott. Ziel des Turmbauprojektes ist es nicht nur sich »einen Namen zu machen«, sondern auch zu verhindern, dass alle Menschen über die ganze Erde zerstreut werden. Das Gegenteil tritt ein. Statt Einheit und Gemeinschaft führt die hochorganisierte Stadt, indem sie auf jedwede Bindung an Gott verzichtet, zu Verwirrung (Babel) und Entzweiung.

²³⁷ SCHARBERT, Genesis 1–11, S. 114.

²³⁸ Vgl. ebd.; vgl. außerdem: GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 42.

Zwar findet die Erzählung vom Sündenfall in den weiteren Texten des Alten Testaments wenig ausdrücklichen Nachklang²³⁹, die Vorstellung einer ursprünglichen Sünde und eines verlorenen Paradieszustands sind aber immer wieder deutlich zu spüren. Der Topos »Mensch als Anfang der Sünde« erstreckt sich über das gesamte AT. Die Schlange als indirekter Urheber der Sünde, der den Menschen zur Sündentat anstiftet, begegnet erst in späteren Texten (Hiob 1 und 2; 1 Chr 21,1).²⁴⁰ Auch die Vorstellung, dass alle Menschen gleichermaßen der Sünde ausgeliefert sind, wird, wenn auch nicht in direktem Bezug auf Gen 3, ebenfalls an weiteren Stellen im AT benannt.²⁴¹ Die Überzeugung, dass es niemanden gibt, der frei von Sünde ist, teilen etwa die Psalmen. Die Universalität der Sünde klingt besonders in dem zuvor ausführlicher dargestellten Ps 51 sowie in Ps 130 an. Der Beter in Ps 51 bekennt sich »gegenüber der Macht der Sünde ohnmächtig«²⁴². In Vers 7 heißt es: »Siehe, in Schuld bin ich geboren, und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.« Auch wenn der Beter seine Sünden bereut, muss er, so Erich Zenger, erkennen,

»daß er weit und immer wieder hinter seiner menschlichen Berufung zurückbleibt und daß er dadurch Unheil stiftet. Und zugleich nimmt er wahr, daß seine Sünde aus einer ihm rätselhaften Tiefe seiner menschlichen Existenz herkommt und in seinem Mensch-Sein wurzelt – vielleicht sogar wirklich vom Anfang seiner Existenz her.«²⁴³

»In Schuld geboren« und »in Sünde empfangen« meint gerade nicht ein einmaliges oder freiwilliges Vergehen gegen Gott, sondern beschreibt einen Zustand, in den sich der Beter von Anbeginn seiner Existenz hinein-

²³⁹ Direkte Verweise finden sich beispielsweise in Hiob 31,33 oder Ez 28.

²⁴⁰ Vgl. DEXINGER, F.: Alttestamentliche Überlegungen zum »Erbsünde«-Problem, in: DEXINGER/STAUDINGER/WAHLE/WEISMAYER: Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?, Innsbruck 1971, S. 91.

²⁴¹ So heißt es etwa in 1 Kön 8,46: »Wenn sie gegen dich sündigen – denn es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt – und du über sie erzürnst und sie vor dem Feind dahingibst und ihre Bezwinger sie gefangen wegführen in das Land des Feindes (...), und sie nehmen es sich zu Herzen (...) und kehren um und flehen zu dir (...), indem sie sagen: Wir haben gesündigt und haben uns schuldig gemacht, wir haben gottlos gehandelt.«

²⁴² ZENGER, E.: Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie, in: WIEDENHOFER, S. (Hrsg.): Erbsünde – was ist das?, Regensburg 1999, S. 16.

²⁴³ ZENGER, Zum biblischen Hintergrund, S. 16.

geboren erfährt.²⁴⁴ Diesen Zustand bezeichnet Augustinus später als *Erb-sünde*. Zenger erkennt in den Versen 9–11 und der Bitte um vollständige Befreiung aus dieser Sündenverfallenheit noch einmal eine Steigerung jener lähmenden Erkenntnis:

»Entsündige mich mit Ysop, und ich werde rein sein; wasche mich, und ich werde weißer sein als Schnee. Lass mich Fröhlichkeit und Freude hören, so werden die Gebeine jauchzen, die du zerschlagen hast. Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden, und tilge alle meine Schuld!«

Der Beter weiß darum, dass er in seiner Erlösungsbedürftigkeit ganz auf Gott und dessen Vergebung angewiesen ist und aus seiner Sündenverfallenheit nicht aus eigener Kraft heraustreten kann. Darum bittet er Gott, ihm ein reines Herz zu erschaffen und seinen Geist zu erneuern.²⁴⁵

Auch in Psalm 130 wendet sich der Beter flehend an Gott. Der entscheidende Unterschied zu Psalm 51 besteht in der Ausweitung der Perspektive vom Einzelnen auf die ganze Menschheit. In einer rhetorischen Frage betont der Beter, dass letzten Endes kein Mensch vor Gott Bestand haben kann: »Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten, Herr, wer könnte bestehen?« (Ps 130).

Die Darstellung der Universalität der Sünde ist mithin bereits im Alten Testament ein erkennbares Anliegen. Obwohl die Menschen ihre Sünden erkennen, Reue empfinden und sich Gott jedes Mal wieder als barmherzig erweist, bleibt der Mensch dennoch der Sünde verfallen. Aus eigenem Antrieb ist er nicht imstande, das ausschließlich Gute zu tun. Der Ausdruck »Solidarität in der Sünde« setzt diesen Umstand ins Bild. Dabei geht es nicht nur um die einzelnen, individuellen Tatsünden, sondern auch um die Erfahrung, dass es Verstrickungen in Schuld gibt, die weder das Kollektiv noch ein Einzelner zu verhindern vermag. Der sündige Mensch steht darum nicht nur für sich, sondern findet sich in einer Schicksalsgemeinschaft von Sündern wieder. Er ist Teil eines sich ewig fortsetzenden Kreislaufs und »mehr« damit zugleich erneut die »Sünde der Welt«. In dieser Schicksalsgemeinschaft spielt Vergebung eine besondere Rolle.

²⁴⁴ Vgl. DEXINGER, *Alttestamentliche Überlegungen*, S. 85.

²⁴⁵ Vgl. Kapitel 2.1.2.2.2. Vergebung als Neuschöpfung in Ps 51.

Es ist unstrittig, so Josef Scharbert, dass sich die Lehre von der Erbsünde über Paulus, Ps 51 und 130 auf Gen 3 zurückführen lässt.²⁴⁶ Scharbert ist außerdem überzeugt, dass die Verfasser von Gen 1–11 gewissermaßen an ein »Erbe« der Schuld und des Fluchs glaubten²⁴⁷. Paulus schlägt (v.a. in Röm 5 und 1 Kor 15) die entscheidende Brücke zu Gen 3 und hat damit maßgeblichen Anteil an der späteren Entwicklung der Erbsündenlehre. Noch vor Augustinus legt Tertullian seine Gedanken über die Weitergabe der Ursünde dar.

Die Erbsünde bei Tertullian und Cyprian

Wie eingangs beschrieben, ist es Tertullians Anliegen, entgegen der in den ersten beiden Jahrhunderten immer stärker werdenden manichäischen und gnostischen Tendenzen, aufzuweisen, dass das Böse nicht Folge einer bösen Materie, sondern vielmehr Folge menschlichen Freiheitsmissbrauchs ist. Es geht ihm dabei jedoch nicht darum, zu erklären, wie die Idee der Erbsünde zu denken ist, sondern entgegen der bereits genannten und zu seiner Zeit äußerst populären Irrlehren deutlich zu machen, dass der Mensch nicht Vermengung zweier miteinander streitender Prinzipien, nämlich *Geist* und *Materie*, ist, sondern bereits ab dem Zeitpunkt seiner Geburt als Einheit besteht.²⁴⁸

Diesen Gedankengang legt Tertullian in der Schrift *De Anima* (zwischen 210 und 213 n. Chr.) dar.²⁴⁹ Über die Seele hält Tertullian fest, dass sie mehr als nur ein Werk Gottes ist, denn alles was geschaffen ist, ist Werk Gottes, die Seele aber ist »Hauch Gottes« und besteht ab dem Zeitpunkt der Geburt und wird nicht, wie vielfach behauptet, erst nach und nach hinzugegeben.²⁵⁰ Tertullian bezieht sich dabei auf die Erschaffung

²⁴⁶ Vgl. SCHARBERT, Gen 1–11, S. 36.

²⁴⁷ Ebd. Scharbert betont, dass das Weiterwirken dieses Erbes nicht biologisch zu verstehen ist, sondern jede Generation durchaus Mitschuld trägt und für diese verantwortlich ist.

²⁴⁸ Vgl. Nagel, Kindertaufe, S. 39.

²⁴⁹ Vgl. WASZINK, J. H.: Einleitung zu *De Anima*, in: TERTULLIAN: Über die Seele (*De Anima*). Das Zeugnis der Seele (*De Testimonio Animae*). Vom Ursprung der Seele (*De Censu Animae*), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan H. Waszink, Zürich/München 1980, S. 35.

²⁵⁰ Vgl. TERTULLIAN: Über die Seele (*De Anima*). Das Zeugnis der Seele (*De Testimonio Animae*). Vom Ursprung der Seele (*De Censu Animae*), Eingeleitet, über-

des Menschen in Gen 2. In Kapitel 27,7–9 schildert Tertullian, wie er sich das Zueinander von Körper und Seele vorstellt, das seit diesem ersten Schöpfungsakt alle Menschen gleichermaßen beschreibt:

»Aus dem Lehm entstand das Fleisch, das zu Adam wurde. Was ist Lehm anderes als fettige Feuchtigkeit? Von da wird die Zeugungsflüssigkeit stammen. Aus Gottes Hauch entstand die Seele. Was ist Gottes Hauch anderes als ein Wehen des Lebensodems? Von da wird das kommen, was wir mit jener Feuchtigkeit aushauchen. Als also am Anfang zwei verschiedene oder getrennte Stoffe, Lehm und Odem, sich zu einem Menschen zusammengefunden hatten, da haben die beiden vermengten Substanzen auch ihre Samen vermischt und damit das Fortpflanzungsprinzip dem Menschengeschlecht überliefert, so daß auch jetzt noch beide, wenn noch verschieden, dennoch vereint, zugleich abfließen. [...] Aus einem Menschen stammt also dieser ganze reiche Strom von Seelen.«²⁵¹

Um zu veranschaulichen, dass Körper und Seele bereits ab der Geburt eine Einheit bilden, geht Tertullian in seiner Argumentation bis an den Uranfang zurück und beschreibt, wie die beiden Substanzen Lehm und Odem seit Adam auf das gesamte Menschengeschlecht vom Zeitpunkt der Zeugung an übertragen werden. Ihm ist auch daran gelegen, deutlich zu machen, dass beide Substanzen zum gleichen Zeitpunkt »hervorgebracht werden und daß kein Augenblick bei der Empfängnis dazwischentritt, wodurch eine zeitliche Aufeinanderfolge entstehen könnte«²⁵². Um entgegen der dualistischen Tendenzen von Gnosis und Manichäismus die Einheit von Körper und Geist erklären zu können, setzt Tertullian bei der Schöpfung Adams an. Aus der Vorstellung, dass beide Substanzen seither im Zeugungsakt von einer Generation auf die nächste übertragen und damit quasi vererbt werden, entwickelt sich die Idee einer »Vererbung der Seele«. Um diese deutlich zu machen, greift Tertullian immer wieder auf Bilder aus der Botanik zurück und beschreibt Adam etwa als »Mutterpflanze«, aus der alle Menschen als »Setzlinge« hervorgehen²⁵³ und die, seien sie noch so klein, bereits über eine »besondere Lebenskraft«²⁵⁴ verfügen. Die Seele des Menschen ist demnach »Hauch und Ab-

setzt und erläutert von Jan H. Waszink, Zürich/München 1980, 19,2 (S. 91).

²⁵¹ Ebd. 27,7–9 (S. 113).

²⁵² Ebd. 27,1 (S. 111).

²⁵³ Vgl. ebd. (S. 92).

²⁵⁴ Vgl. ebd. 19,3. (S. 91).

leger des göttlichen Odems«²⁵⁵, der seit Adam weitervererbt wird. Dieses Prinzip der Weitergabe von Seele und Körper bezeichnete man später in Anlehnung an das lat. *tradux* für »Ableger, Setzling« als *Traduzianismus*.

Wenn Geist und Körper nach Tertullians Verständnis nun gleichermaßen Gaben Gottes sind und nicht auf ein anderes, böses Prinzip zurückgehen, bleibt die Frage, worin das Böse dann seinen Ursprung hat. Um diese Frage zu klären, greift Tertullian erneut auf den Anfang der Schöpfung zurück. Für ihn liegt die Antwort in der unterschiedlichen Entwicklung der Seele:

»Von dem eingeborenen Urkeim der Seele ausgehend, entwickeln sie sich allmählich durch die Zeiträume des Lebens hindurch und fallen durch äußere Einflüsse verschiedenartig aus, je nach den Fähigkeiten, der Unterweisung, der Verschiedenheit der Umgebung und den beherrschenden Mächten.«²⁵⁶

Eine dieser beherrschenden Mächte, die den Menschen zum Bösen verleiten und die »Gaben, die der Seele im Augenblick ihrer Entstehung verliehen wurden, verdunkelt und verdirbt[, ist] ebenderselbe, der im Anfang eifersüchtig auf sie war«²⁵⁷. Das Böse stellt sich in Tertullians Sicht als externe Bedrohung dar. Es lauert im Garten in Gestalt der Schlange. Das Böse, so betont Tertullian, ist nichts Angeborenes und damit von Gott Mitgeschaffenes, sondern kommt erst zu einem späteren Zeitpunkt hinzu. Es steht als Unvernünftiges im Kontrast zum lebenspendenden Odem Gottes.²⁵⁸ Das Unvernünftige stammt Tertullian zufolge vom Teufel ab, und

»von ihm stammt auch das Verbrechen, das Gott fremd ist, dem auch das Unvernünftige fremd ist. Daher die Verschiedenheit der bösen Tat (von allen sonstigen Dingen): sie resultiert aus der Verschiedenheit dieser Schöpfer.«²⁵⁹

Der Teufel ist es, der die göttlichen Gaben der Seele seit jener ersten Verführung im Paradies ab dem Zeitpunkt der Geburt verdunkelt und den Menschen seither zur widergöttlichen, unvernünftigen Tat anstiftet. Wenn das Böse aber von außen einfällt, ist noch nicht geklärt, wie Tertul-

²⁵⁵ Ebd. 9,3 (S. 65).

²⁵⁶ Ebd. 38,1 (S. 139).

²⁵⁷ Ebd. 39,1 (S. 141).

²⁵⁸ Vgl. ebd. 16,1 (S. 79).

²⁵⁹ TERTULLIAN, *De Anima* 16,2 (S. 79).

lians Überlegungen zum Vorläufer der späteren Erbsündenlehre werden konnten.

Die entscheidenden Stellen hierzu finden sich neben *De Anima* auch in *De Testimonio Animae*. Dort heißt es:

»Schließlich rufst du laut ›Satan‹ bei jeder Quälerei, jeder Form von Verachtung und Verwünschung aus. Denselben nennen wir den Engel der Bosheit, den Anstifter jeder Form der Verirrung, den Verderber der ganzen Welt, durch den der Mensch beim Uranfang umgarnt wurde, so daß er das Gebot Gottes übertrat und deswegen dem Tode übergeben wurde, infolgedessen er seine ganze Nachkommenschaft durch seinen Samen befleckte und diese zur Übermittlerin seiner eigenen Verdammnis machte.«²⁶⁰

Für Tertullian werden neben Seele und Körperlichkeit seit dieser ersten Verfehlung Adams auch Tod und Verdammnis an jeden Menschen weitervererbt. Das Böse so Tertullian, steht »in der Seele infolge der uranfänglichen Verderbnis am Anfang der Entwicklung und gehört gewissermaßen zur Natur«, es ist somit zu einer »zweiten Natur« geworden.²⁶¹ Nichts destotrotz vermag das unvernünftige Böse niemals das vernünftige, göttliche Gute vollständig auszulöschen, sondern lediglich zu verdunkeln und zu unterdrücken. Somit erklärt sich Tertullian, dass es gute und weniger gute Menschen gibt, deren Seelen jedoch alle einer Art sind. In allen lässt sich, je nachdem wie sie mit ihrer zweiten Natur umgehen, sowohl Gutes, aber auch Schlechtes finden, denn nur Gott und damit auch Christus sind ohne Sünde. Jede Seele wird darum »so lange in Adam geboren, bis sie in Christus neugeboren wird«²⁶² und »durch die zweite Geburt aus dem Wasser und der Macht von oben neugebildet wird«²⁶³.

Neben dem ursprünglichen Anliegen, allgemeingültige Aussagen über die Seele zu treffen, hat Tertullian so den Grundstein für die Lehre von der Erbsünde und die daraus resultierende Heilsnotwendigkeit der Taufe gelegt. In *De Baptismo* bekräftigt Tertullian diese Notwendigkeit und hält

²⁶⁰ TERTULLIAN, Das Zeugnis der Seele (*De Testimonio Animae*), in: TERTULLIAN: Über die Seele (*De Anima*). Das Zeugnis der Seele (*De Testimonio Animae*). Vom Ursprung der Seele (*De Censu Animae*), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan H. Waszink, Zürich/München 1980, 3,2 (S. 202).

²⁶¹ TERTULLIAN, *De Anima* 41,1 (S. 144).

²⁶² TERTULLIAN, *De Anima* 40,1 (S. 143).

²⁶³ Ebd. 41,4 (S. 145).

fest, »daß niemandem ohne Taufe das Heil zukomme«²⁶⁴ und auch der Glaube allein ohne die Taufe nicht genügt²⁶⁵. Tertullian selbst leitet aus dieser Argumentation noch nicht die Notwendigkeit der Kindertaufe ab, legt aber damit den entscheidenden theologischen Grundstein.

Später folgt etwa Cyprian im Wesentlichen Tertullians Argumentation, wonach bereits bei der Geburt sowohl Seele und Körper wie auch Tod und Verdammnis auf jeden Menschen gleichermaßen übertragen werden.²⁶⁶ Nur durch die zweite Geburt aus Wasser und Geist verliert auch der Säugling den Makel der ursprünglichen Verderbnis.²⁶⁷ Cyprian argumentiert, dass alle Menschen, egal welchen Alters, vor Gott gleich sind und darüber hinaus alle ebenso durch die Sünde Adams belastet sind und darum der Vergebung und der Taufe bedürfen.²⁶⁸ Im Unterschied zu Tertullian weist Cyprian darauf aufbauend nun erstmals auf die Notwendigkeit der Kindertaufe hin:

»Wenn nun aber sogar den schwersten Sündern und solchen, die sich früher vielfach gegen Gott vergangen haben, Vergebung der Sünden gewährt und niemand von der Taufe und der Gnade Gottes ausgeschlossen wird, wenn er später gläubig wird, wieviel weniger darf man dann ein Kind zurückweisen, das neugeboren ist und noch keine Sünde begangen hat, sondern nur mit der ersten Geburt der Wir-

²⁶⁴ TERTULLIAN, *De Baptismo* 12,1 (S. 191).

²⁶⁵ Vgl. ebd. 13,1 (S. 197).

²⁶⁶ Vgl. SCHLEYER, D.: Allgemeine Einleitung zu *De Baptismo / De Oracione*, in: TERTULLIAN: *De Baptismo. De Oracione*, Übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer, in: *Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter*, herausgegeben von ARIS, M.-A. et al., Band 76, Turnhout 2006, S. 43.

²⁶⁷ Bzgl. der Verderbtheit *aller* Säuglinge besteht nach wie vor eine Kontroverse, die sich in erster Linie auf eine Passage in *De Anima* 39,3 bezieht. Dort heißt es: »Fast keine Geburt ist deshalb rein, jedenfalls nicht bei den Heiden«. Entgegen der Meinung von K. Aland und J. Jeremias, die Tertullian so verstehen wollen, dass nur die Kinder von Heiden mit der Erbsünde belastet sind, kann Nagel überzeugend aufweisen, dass Tertullian durchaus davon ausgeht, dass alle Kinder, auch die der Christen, von der Erbsünde betroffen sind. Vgl. hierzu NAGEL, *Kindertaufe*, S. 41–51.

In *De Baptismo* bekräftigt Tertullian zudem, dass »niemandem ohne Taufe das Heil zukomme«, insofern ist davon auszugehen, dass er die Taufe für alle Menschen für heilsnotwendig erachtet und zwar unabhängig davon, ob die Eltern Heiden oder bereits getaufte Christen sind. Vgl. TERTULLIAN, *De Baptismo*, 12,1 (S. 191).

²⁶⁸ Vgl. NAGEL, *Kindertaufe*, S. 93–96.

kung des alten Todes ausgesetzt ist, da es wie Adam im Fleische geboren ist. So kann es zur Vergebung der Sünden schon deshalb leichter gelangen, weil ihm keine eigenen, sondern nur fremde Sünden zu vergeben sind.«²⁶⁹

Da Cyprian in dem zitierten Abschnitt zwischen »eigenen« und »fremden« Sünden unterscheidet, galt diese Passage später als Hinweis dafür, dass Cyprian selbstverständlich von der Realität einer Erbsünde ausgeht. Auch die Kinder stehen, weil sie der »Wirkung des alten Todes« ausgesetzt und »wie Adam im Fleische geboren« sind, schon aufgrund dieser Tatsache in der Sünde. Obwohl sie selbst noch keine Sünden begangen haben, bedürfen sie aufgrund dieser (ersten) »fremden Sünde« dennoch ebenso der Vergebung. Obwohl Cyprian wichtige Argumente für die Kindertaufe liefert, bleibt diese weiterhin die Ausnahme. Dies ändert sich erst mit Augustinus.

Das Konzept der Erbsünde bei Augustinus und die Auswirkungen auf die Taufe

Auch im vierten Jahrhundert werden Kinder zunächst nur in Todesgefahr getauft. Aus Furcht, nach der Taufe erneut zu sündigen, ist der Aufschub der heilsnotwendigen Taufe teils bis ans Lebensende weiterhin die Regel. Obwohl mit der Konstantinischen Wende das Christentum zur Staatsreligion wird, verstehen sich zwar viele Menschen als Christen, die Mehrheit bleibt aber im Stand der Katechumenen. Augustinus setzt schließlich die entscheidenden theologischen Impulse, die einen bedeutenden Einfluss auf die weitere Entwicklung der Taufe haben.²⁷⁰

Er selbst ist von recht unterschiedlichen Einflüssen geprägt. Es überrascht daher nicht, dass sich seine Ansichten mehrfach, teils radikal, wandeln. Auch sein Verständnis von Taufe verändert sich. Ursprünglich geht Augustinus davon aus, dass das Sakrament der Ergänzung der *conversio* bedarf und umgekehrt. *Conversio* meint die »durch die göttliche Gnade von innen gewirkte und durch die Verkündigung des Evangeliums von außen angeregte gläubig-sittliche Einstellung des Menschen«²⁷¹. Eine solche bewusste gläubig-sittliche Einstellung ist bei Säuglingen zwar noch nicht vorhanden, dennoch erkennt Augustinus den besonderen Stellen-

²⁶⁹ CYPRIAN, Epistula 64,5, zitiert nach: NAGEL, Kindertaufe, S. 93f.

²⁷⁰ Vgl. NAGEL, Kindertaufe, S. 114–118.

²⁷¹ NAGEL, Kindertaufe, S. 119.

wert der Kindertaufe. Erst allmählich geht Augustinus dazu über, den Empfang der Gnade ausschließlich an das Sakrament zu binden und erkennt damit seine absolute Heilsnotwendigkeit an.

Heilsnotwendig ist die Taufe für Augustinus vor allem deshalb, weil er wie Tertullian und Cyprian von der Existenz der Erbsünde ausgeht. Den Gedanken zur Erbsünde entfaltet Augustinus zunächst in der Schrift *De libero arbitrio* (388–395).²⁷² Einfluss auf sein Verständnis der Wirklichkeit hatten unterschiedliche Strömungen: darunter auch der Manichäismus, die Stoa und die platonische Philosophie. Augustinus ist zunächst selbst bekennender Manichäer und konvertiert erst später zum Christentum. Zahlreiche dualistische Tendenzen lassen sich in seinen Schriften ausmachen. Diese müssen einerseits als Überbleibsel seiner manichäischen Herkunft betrachtet werden, andererseits spiegeln sie seine Erfahrungen in einer Gesellschaft wider, die sich auch nach der konstantinischen Wende keineswegs zum Besseren gewandelt hat. Diese Gegensätze von Gut und Böse, Sünde und Gnade, Leib und Seele finden ihren prägnantesten Ausdruck in der Antithese von der »civitas terrena« und der »civitas dei«. Der himmlische steht dabei in unmittelbarem Kontrast zum irdischen Staat, einer Welt, in der »das Böse gleichsam ›strukturell‹ geworden«²⁷³ ist.²⁷⁴ Entgegen der manichäischen Auffassung betont Augustinus, dass das Böse in der Welt nicht das Werk des Schöpfers, sondern des Menschen ist. Augustinus sieht den Ursprung des Bösen im Menschen, da dieser sich in bewusster und freier Entscheidung in der Sünde gegen Gott richtet. Zur Beschreibung des Bösen in der Welt verwendet Augustinus den Begriff des »malum« und unterscheidet zwischen dem »malum physicum«, also den physischen Übeln, zu denen Leid, Hunger, Krankheit etc. zählen, und dem »malum morale«, das das »ethisch bestimmbare Böse«²⁷⁵ meint. Seine Theorie vom *malum* richtet sich gegen die manichäische Vorstellung, dass das Böse eine eigene, selbstständige Substanz sei. Nach augustinischer Auffassung qualifiziert sich das Böse als ein Mangel

²⁷² Vgl. ebd., S. 120.

²⁷³ GANOCZY, Schöpfungslehre, S. 409.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 409f.

²⁷⁵ GANOCZY, Schöpfungslehre, S. 413. Leibniz ergänzt später das »malum metaphysicum« als drittes Übel. Es beschreibt die »Unvollkommenheit des Seins, u.a. seine vielfältigen Grenzen«. BÖTTIGHEIMER, C.: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes- und Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Brsg. 2009, S. 303.

an Gutem: das *malum* ist »grundsätzlich ›privatio essendi et boni«, Wegnahme, Mangel, Fehlen von Sein und Gutsein«²⁷⁶. Zugleich verweist Augustinus darauf, dass das *malum* nicht vom Guten isoliert betrachtet werden dürfe: »malum non est nisi in bono«, es ist immer in und an einem guten Ding da, ohne das es überhaupt nicht bestehen könnte«²⁷⁷ und hat darum keinen substantiellen Eigenstand.²⁷⁸ Für Augustinus besteht Sünde darum nicht nur in persönlichen, moralischen Vergehen sondern bedeutet außerdem Mangel im Sinne eines Verlustes der ursprünglichen Gottesgemeinschaft²⁷⁹.

Augustinus versteht den Menschen als Geschöpf Gottes, der aufgrund seiner Kreatürlichkeit »seiner ganzen Realität nach, in seiner Existenz und im Vollzug seines geist-leiblichen Wesens, ausschließlich und umfassend durch eine transzendente Relation zu Gott als seinem Ursprung und Ziel konstituiert«²⁸⁰ ist. Aufgrund dieser transzendentalen Relation zu Gott, die der Mensch zu erkennen fähig ist, sollte sein ganzes Handeln und Wirken auf Gott als Ziel ausgerichtet sein. In der Sünde jedoch verkehrt er selbst diese Ausrichtung und wendet sich von Gott ab, indem er sich bewusst entscheidet, das Böse zu tun. Damit

»richtet er sich gegen die Ordnung der Dinge, die Gott in die Schöpfung gelegt hat. Der Mensch bleibt in dieser Ordnung, aber seine Ausrichtung ist nicht mehr auf den Urheber dieser Ordnung fixiert, vielmehr kehrt er sich in ungeordneter Weise der Kreatur zu.«²⁸¹

Augustinus spricht von einer *aversio a Deo et conversio ad creaturam*. Für ihn ist diese Handlung nicht dadurch schlecht, weil die Kreatur, wie die Manichäer behaupten, als Teil der Natur und Materie bereits in sich böse ist. Die Handlung qualifiziert sich vielmehr dadurch als schlecht, insofern

²⁷⁶ GANOCZY, Schöpfungslehre, S. 413.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Die augustinische Auffassung des Bösen erweist sich spätestens im Kontext der Theodizeefrage als problematisch, insofern das Leid als bloße Abwesenheit des Guten gerechtfertigt wird. Als Kritik an dieser Vorstellung trägt etwa Böttigheimer vor, dass die Vorstellung, das Böse selbst sei nicht existent, die Gefahr der Verharmlosung in sich berge, denn das Übel, so Böttigheimer, könne durchaus zur »realen, in sich existierenden Wirklichkeit werden«. BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch Fundamentalthologie, S. 306.

²⁷⁹ Vgl. MÜLLER, Katholische Dogmatik, S. 146.

²⁸⁰ Ebd., S. 110.

²⁸¹ RUF, Sünde, S. 85.

sie »den relativen Wert des Geschöpfes als letzten Zielpunkt ansieht und verabsolutiert«²⁸². In dieser bewussten Abkehr von Gott und dem Guten und der freiwilligen Hinwendung zum Bösen sieht Augustinus die Ursprungssünde des Menschen.

Konkret verorten lassen sich diese Ursprungssünde und der darauf folgende Verlust der ursprünglichen Gnadengemeinschaft nach Augustinus im Sündenfall Adams. Diese Überzeugung bildet die Grundlage für seine Lehre von der Erbsünde, die die Diskussion um das Wesen der Sünde nachhaltig prägt. Der deutsche Begriff der »Erbsünde« geht auf den Theologen Johann Geiler von Kaysersberg zurück und ist gleichbedeutend mit dem lateinischen »peccatum originale« der augustinischen Lehre von der Ursünde.²⁸³

Anlass von *De libero arbitrio* ist allerdings nicht der Wunsch, eine Abhandlung über die Erbsünde zu verfassen, sondern in der Frage nach dem Ursprung des Bösen stichhaltige Argumente gegen den Manichäismus vorzubringen. Die Existenz der Erbsünde nimmt Augustinus dabei als gegeben an. Im Zentrum von *De libero arbitrio* steht darum nicht die Erbsünde, sondern vielmehr die Frage nach dem Ursprung des Bösen und ob, bzw. wie diese Sünde getilgt werden kann. Augustinus ist daran gelegen, deutlich zu machen, dass entgegen der Meinung der Manichäer, Schuld und Verantwortung ausschließlich beim Menschen zu suchen sind und sich nicht auf Gott oder ein von Gott unabhängiges böses Prinzip zurückführen lassen.

In *De libero arbitrio* vertritt Augustinus die Ansicht, dass die Menschheit seit Adam und Eva »unter einer Art ›Erbschaden‹ leidet« und sich damit »in einem Zustand eingeschränkter Freiheit befindet, das Rechte zu wählen«²⁸⁴. Dieser Zustand des Unvermögens ist dabei aber nicht Folge der Sünde selbst, sondern Strafe für die Sünde, »poena peccati«.²⁸⁵ Löhr zeigt auf, dass Augustinus diesen Zustand aber nicht derart versteht, dass dem Menschen die unfreiwillige Unwissenheit zur Schuld angerechnet würde, »sondern daß er es vernachlässigt, diese [die unfreiwillige Unwis-

²⁸² Ebd.

²⁸³ Vgl. HOPING, H.: Erbsünde, II. Historisch-theologisch, in: LThK 3, Freiburg i. Brsg. 2006, Sp. 744.

²⁸⁴ LÖHR, W.: Sündenlehre, in: DRECOLL, V. H. (Hrsg.): Augustin Handbuch, Tübingen 2007, S. 500.

²⁸⁵ Vgl. ebd.; Vgl. außerdem: NAGEL, Kindertaufe, S. 122.

senheit, Anm. L. M.] zu beheben, indem er nicht nach dem Arzt für sein Leiden, Jesus Christus fragt«²⁸⁶.

Die Vorstellung von einer vererbten Schuld übernimmt Augustinus wohl auch aus dem römischen Rechtsprinzip der Sippenhaftung. Demnach bestimmen sowohl die guten wie auch die schlechten Taten des »pater familias« die Rechtslage der gesamten Familie.²⁸⁷ Augustinus überträgt in Anlehnung an dieses Konzept die Stellung des »pater familias« auf Adam, der durch seinen Fehltritt entsprechend das Schicksal stellvertretend für all seine Nachfahren bestimmt hat. Gefestigt wird diese Deutung durch seine Interpretation von Röm 5,12. Statt »Deshalb: Wie durch einen einzigen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise der Tod zu allen Menschen gelangte, weil alle sündigten«, übersetzt Augustinus »in dem alle sündigten«. Für Augustinus ist klar, dass Adam den Ursprung der sich ausbreitenden Sünde bildet. Durch seine Verfehlung gegenüber Gott hat er das Geschick des gesamten Menschengeschlechts auf alle Zeit bestimmt. In *De libero arbitrio* vertritt Augustinus zunächst noch die Auffassung, dass der Mensch diesem Schicksal nicht hilflos ausgeliefert ist, sondern mit Hilfe seiner Seele, die er von Gott erhalten hat, durchaus in der Lage ist, sittliche Fortschritte zu machen. Der Mensch habe aufgrund seiner Seele die Fähigkeit

»sich mit Hilfe des Schöpfers zu veredeln, mit frommem Eifer alle Tugenden erwerben und erhalten zu können, Tugenden, durch die sie von jenem marternden Unvermögen, von jener blinden Unwissenheit erlöst wird ... Von daher sind Unwissenheit und Unvermögen für die ins Leben tretenden Seelen keine Sündenstrafen mehr, sondern die Mahnung zum Fortschritt, der Ausgangspunkt der Vervollkommnung.«²⁸⁸

Die entscheidende Leistung bildet in seinen Augen der Glaube an Gott. Zusammen mit dem Sakrament könne er den Menschen zur Rechtfertigung führen. Diese Sichtweise verlässt Augustinus später wieder (~397) und erklärt, dass die Gnade unverdientbar ist und der Mensch durch eigene Leistung nicht zum Heil gelangen kann.²⁸⁹

²⁸⁶ LÖHR, Sündenlehre, S. 500.

²⁸⁷ Vgl. GANOCZY, Schöpfungslehre, S. 98; Vgl. außerdem: LÖHR, Sündenlehre, S. 501.

²⁸⁸ AUGUSTINUS: *De libero arbitrio* III, zitiert nach: NAGEL, Kindertaufe, S. 121.

²⁸⁹ Vgl. NAGEL, Kindertaufe, S. 126.

In seinen nachfolgenden Schriften, v.a. aber in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, kommt es zu weiteren Präzisierungen seiner Theorie. Im Kern entbrennt der Streit mit Pelagius aber nicht so sehr an der Frage, ob es eine Erbsünde gibt oder nicht, sondern ob der Mensch aus eigener Anstrengung in der Lage ist, sich aus dem Sünderstand zu befreien bzw. ein Leben ohne Sünde zu führen. Augustinus nimmt hierbei Bezug auf seine eigenen früheren Ansichten, von denen er sich nun distanziert und daraufhin seine Gnadenlehre entwickelt.

In Anlehnung an Paulus unterscheidet Augustinus zunächst vier Stufen in der Geschichte der Menschheit und des einzelnen Menschen:

»Auf der ersten Stufe kennt der Mensch weder Gesetz noch Sünde und heißt darum diese gut; auf der zweiten kennt er das Gesetz und kämpft gegen die Sünde einen Kampf, der aussichtslos ist, weil die Gnade fehlt; auf der dritten Stufe wird der Kampf durch die Gnade erfolgreich; die vierte Stufe ist dann der Friede mit Gott.«²⁹⁰

Augustinus beschreibt, wie die Sünde der Stammeltern zur Sünde der Menschennatur selbst wird, von der sich der Mensch nicht aus eigener Kraft befreien kann. Weil die Natur im Paradies gesündigt hat, ist die gesamte Menschheit zu einer einzigen Sündenmasse geworden, d.h. »alle sind gegenüber Gott schuldig, alle sind *una quaedam massa peccati supplicium debens diuiniae summaeque iustitiae* (gleichsam eine einzige Sündenmasse, die der göttlichen und höchsten Gerechtigkeit den Tod schuldet)« und darum allein auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen.²⁹¹

Augustinus verlässt damit seine frühere Ansicht, wonach der Mensch durch Glaube und eine sittlich-moralische Lebensführung aus eigenem Antrieb zur Rechtfertigung gelangen kann. Die Menschheit und alles, was einst gut geschaffen wurde, sind fortan von der Sünde durchdrungen und zur Sterblichkeit verdammt. Augustinus schreibt hierzu 397 an Simplicianus, den Bischof von Mailand:

»Aber die fleischliche Begierde, die aufgrund der Strafe der Sünde schon herrschte, hatte das gesamte Menschengeschlecht wie einen einzigen und ganzen Klumpen zusammengemengt, wobei der ursprüngliche Schuldzustand alles durchdringt.«²⁹²

²⁹⁰ Ebd., S. 125.

²⁹¹ LÖHR, Sündenlehre, S. 501; Vgl. außerdem NAGEL, Kindertaufe, S. 126f.

Die Weitergabe der Sünde erfolgt Augustinus zufolge über die geschlechtliche Zeugung, bei der die Sünde Adams als *tradux peccati* auf alle Nachkommen übertragen wird. D.h. ab dem Zeitpunkt seiner Geburt gehört der Mensch der *massa damnata* an und findet sich damit bereits als Säugling im Stand des Sünders wieder. Den einzigen Ausweg aus dieser Sündenverfallenheit bildet für Augustinus nun allein die Rettung aus Gnade.

Im Streit mit den Pelagianern macht er diese Position deutlich. Im Gegensatz zu Augustinus lehnen die Pelagianer die Existenz einer Erbsünde und damit die generelle Sündenverfallenheit des Menschen ab. Die Vorstellung, dass Gott an den Menschen fremde Sünden ahndet, aber die einzelnen, individuellen Tatsünden zu vergeben bereit ist, erscheint in ihren Augen unmöglich.²⁹³ Sie sind der Überzeugung, dass Gott von den Menschen nicht mehr verlangen könne, als diese tatsächlich zu tun im Stande sind und dass ein Leben ohne Sünde darum generell möglich sein muss.²⁹⁴ Die Ursünde Adams sei demnach zwar ein schlechtes Beispiel, aber nicht die Entschuldigung für heute begangene Sünden. Sie vertraten daher die Auffassung, dass die Sünde nur durch Nachahmung, nicht jedoch durch Abstammung auf die nachfolgenden Generationen übertragen werde. Darum ist der Mensch einerseits zwar durch Nachahmung des schlechten Beispiels, nämlich Adams, zu sündigen fähig, gleichermaßen ist er aber auch durch Nachahmung des guten Beispiels, nämlich Christi, zu einem sittlich guten und sündfreien Leben in der Lage. Ihnen zufolge kann der Christ grundsätzlich

»sich selbst in eigener aszetischer Weise und ethischer Anstrengung zum göttlichen Leben erheben, ohne daß Gott in der Erlösungstat Christi und in der zukommenden Gnade des Heiligen Geistes den Menschen aus dem objektiven Widerspruch zu Gott im Status des Sünders und auch der persönlich begangenen Sünden befreien müßte«²⁹⁵.

Die Gnade der Taufe ist daher nicht notwendig, schon gar nicht für Kinder, da diese noch keine relevanten Sünden begangen haben können.

²⁹² »Sed concupiscentia carnalis de peccati poena iam regnans uniuersum genus humanum tamquam totam et unam consparsionem originali retu in omnia permanente confuderat« (Simpl. 1,2,20), zitiert nach: LÖHR, Sündenlehre, S. 501; Vgl. außerdem BEATRICE, Sünde V., S. 393.

²⁹³ Vgl. LOHSE, B.: Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963, S. 113.

²⁹⁴ Vgl. ebd., S. 112.

²⁹⁵ MÜLLER, Katholische Dogmatik, S. 138.

Im Unterschied zu Augustinus geht es Pelagius nicht darum, dogmatische Lehraussagen zu treffen, sondern v.a. darum, eine Kirche der Reinen aufzubauen, in der die Sünde keinen Platz hat. Sein Interesse ist v.a. von ethisch-praktischer Natur und mit hohen moralischen Anforderungen verbunden. Für Pelagius steht das sittliche Tun im Vordergrund, zu dem der Mensch aufgrund seiner Freiheit seiner Meinung nach von Gott unabhängig ist, während Augustinus daran gelegen ist, die Schwachheit der menschlichen Natur aufzuzeigen, die von sich aus nicht im Stande ist das Gute zu tun und darum immer auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt.²⁹⁶ Die augustinische ist im Vergleich zur pelagianischen Auffassung dabei die realistischere.

Die Vorstellung der Pelagianer wurde mehrfach als Häresie verurteilt, so auf der 2. Synode von Mileve 416, in Karthago 418, auf der 2. Synode von Orange 529, auf dem Konzil von Ephesus 431 (DH 267) und auf dem Konzil von Trient (DH 1510–1516).²⁹⁷

Die Augustinische Auffassung, wonach die Gnade zur Erlangung des Heils unbedingt notwendig ist und die Überzeugung, dass nur durch die Taufe die Erbschuld getilgt werden kann, konnte sich gegen die Pelagianer durchsetzen. Dieses Sündenbewusstsein hat nun auch Auswirkungen auf die Tauf- und in der Folge auch auf die Bußpraxis. Die bis dahin gängige Praxis, die Taufe nicht selten sogar bis ans Lebensende aufzuschieben, wird allmählich aufgegeben. Auf Grundlage von Augustins Gnaden- und Erbsündenlehre geht man stattdessen dazu über, die Notwendigkeit der Kindertaufe zu betonen. Die Praxis der Kindertaufe bildet bis heute die Regel.

3.1.2. Der Taufritus der frühen Kirche

3.1.2.1. Der Symbolgehalt der Taufe

In *De Baptismo* nimmt Tertullian u.a. eine symbolische Ausdeutung der Taufe vor. Er übernimmt dafür vielfach die typologischen Gegenüberstellungen von alttestamentlichen und neutestamentlichen Personen und Begebenheiten, die sich zum Teil bereits bei Paulus finden, und überträgt

²⁹⁶ Vgl. NAGEL, Kindertaufe, S. 145–150. Vgl. außerdem: LÖHR, Sündenlehre, S. 502–504.

²⁹⁷ Vgl. MÜLLER, Katholische Dogmatik, S. 138.

diese auf den Taufritus. Dazu gehören v.a. Bilder der Genesis (v.a. Genesis 1–11) und der Exoduserzählung. Die Motive *Wasser*, *Geist* und *Blut* sind zentrale Leitgedanken seiner Tauftheologie. Besonderes Anliegen ist es ihm, die Verknüpfung von Wasser und Geist herauszustellen.²⁹⁸ Die umfangreiche Ausdeutung des Wassers dient dabei auch der Abgrenzung gegen den gnostischen Geist-Materie-Dualismus. Nach Meinung der Gnostiker kann das Wasser als Teil der Materie keine sakramentale Kraft haben. Tertullian reagiert auf diese gnostische Lehre, indem er auf die enge Verbindung von Wasser und Geist verweist, von der bereits die Schöpfungsgeschichte berichtet.²⁹⁹ In der symbolischen Ausdeutung des Taufritus hat Tertullian besonders die zwei Wirkweisen des Wassers im Blick: Es ist einerseits lebensnotwendiges Element, das Leben ermöglicht und erhält, kann aber andererseits auch zur vernichtenden Flut werden, die Leben zerstört. Beide Wirkweisen spielen bereits in der Genesis, später auch in der Exoduserzählung eine wichtige Rolle. Lebenspendend wirkt das Wasser in Gen 1,2. Es ist Teil der Schöpfung und wird durch Gottes Geist geheiligt, der über ihm schwebt, wodurch »die vom Heiligen geheiligte Natur des Wassers das Vermögen [erhält], auch selbst zu heiligen«. ³⁰⁰ Geist und Wasser bilden sodann eine Einheit. Der Geist Gottes »schwebt« auch bei der Taufe Jesu im Jordan über dem Wasser. In Mt 3,16 parr heißt es, dass sich der Himmel öffnet und Jesus, als er aus dem Wasser der Taufe heraussteigt, »den Geist Gottes wie eine Taube auf sich herabkommen« sieht. Die Taufe als neue Schöpfung greift dieses Bild der ersten Schöpfung wieder auf. Das Bild von der Taube, die auf das Wasser herab-

²⁹⁸ TERTULLIAN, *De Baptismo* 3,1–4,1 (S. 164–169).

²⁹⁹ Tertullians Ablehnung der Gnosis und ihrer Anhänger, wird gleich zu Beginn seiner Schrift *De Baptismo* deutlich. Dort bezeichnet er einen Prediger der Kaititen, einer gnostische Sekte, als »äußerst giftige Viper [...], die sich hier aufhielt, durch ihre Lehre sehr viele Leute im Flug gewonnen [hat], indem sie vor allem der Taufe die Grundlage entzog – ganz nach ihrer Natur: Denn gewöhnlich suchen die Vipern, Nattern und Basilisken gern trockenes und wasserloses Gelände auf«, in: TERTULLIAN, *De Baptismo*, 1,2 (S. 161).

³⁰⁰ Hierzu: TERTULLIAN, *De Baptismo* 4,1 (S. 166ff.): »... qui iam tunc etiam ipso habitu prae-notabatur baptismi figurandi, spiritum qui ab initio super aquas vectabatur, super aquas instinctorem moraturum. Sanctum autem utique super sanctum ferebatur aut ab eo quod super ferebatur [...] Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sancificare concepit«.

kommt, begegnet bereits in der Erzählung von der Sintflut (Gen 8,11).³⁰¹ Sie verkündet das Ende der Flut. Zwischen der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 und dem Bundesschluss mit Noah in Gen 9 bestehen, wie bereits oben dargestellt, teils wörtliche Parallelen. Auch der Bundesschluss mit Noah, ist Zeichen von Vergebung und Neuschöpfung. Das Wasser der Sintflut hat dabei wieder eine doppelte Funktion. Gott schickt die Sintflut, um die von der Sünde verdorbene Welt und allen Lebensgeist zu vernichten:

»Siehe, ich will die Flut, das Wasser, über die Erde bringen, um alle Wesen aus Fleisch unter dem Himmel, alles, was Lebensgeist in sich hat, zu verderben. Alles auf Erden soll den Tod finden.« (Gen 6,17)

Bis auf Noah und seine Nachkommen werden alle Menschen vernichtet. Tertullian versteht die Sintflut daher in erster Linie als Gericht Gottes, das zwar zerstörerisch ist, aus dem aber nach einer grundlegenden Reinigung der Erde von der Sünde auch Neues hervorgehen kann – wie aus Noah, dem Gerechten, der den Samen einer neuen Schöpfung bildet.³⁰² Der Bundesschluss mit Noah ist schließlich Zeichen der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen.

Auch in der Exoduserzählung ermöglicht das Wasser in der Vernichtung der Feinde einen Neuanfang (Ex 14). Die Zerschlagung der Ägypter im Roten Meer bedeutet eine grundlegende Umkehr der bisherigen Verhältnisse. Gott errettet sein Volk nicht nur aus der Sklaverei, sondern führt es auch in ein Land der Verheißungen.

Parallel dazu deutet Tertullian nun die Taufe mit Wasser und heiligem Geist. Sie bewirkt ebenfalls eine Umkehr der Verhältnisse und markiert den Ausgangspunkt für den Übergang von der Knechtschaft unter der Sünde in ein neues Leben frei von Sünde. Dieser Herrschaftswechsel findet seinen rituellen Ausdruck in einem Taufbad, bei dem der Täufling nicht nur wie heute üblich mit Taufwasser benetzt wird, sondern vollständig im Wasser untertauchte: D.h. »der alte Mensch geht im Wasser unter, und der neue, der aus dem Taufbad heraussteigt, gehört bereits der neuen Schöpfung an«³⁰³. Das Wasser der Taufe wirkt darum einerseits belebend, indem es reinigt und die Sünden abwäscht. Andererseits aber hat es eben-

³⁰¹ Vgl. ebd. 8,3f. (S. 180–183).

³⁰² Vgl. NAGEL, Kindertaufe, S. 29.

³⁰³ Ebd.

so zerstörerische Kraft, insofern es den alten Menschen tötet und den Satan, den Feind des Menschen, im Taufwasser ertränkt zurück lässt. Statt Teufel und Sünde darf der Mensch nun Christus seinen Dienstherrn nennen. In der Taufe erhält er Anteil am Heilswerk Christi und wird so selbst zum neuen Adam und damit wieder zum Abbild Gottes, wie er es vor dem Sündenfall war:

»So wird der Mensch Gott zurückgegeben, zurückversetzt in den Zustand der Ähnlichkeit mit ihm, er, der zuvor nur noch dem Bilde Gottes gemäß gewesen war – als Bild gilt das Ebenbild, als Ähnlichkeit das ewige Leben. Denn er empfängt wieder jenen Geist Gottes, den er damals durch seinen Hauch empfangen (vgl. Gen 2,7), jedoch später durch die Sünde verloren hatte.«³⁰⁴

Die Stelle Gen 2,7, auf die sich Tertullian hier beruft, berichtet davon, wie Gott dem Menschen seinen Lebensatem einhaucht und ihn dadurch zum Leben erweckt. Die Taufe ist eine zweite, geistige Geburt, in der alle, die sich »auf den Namen Jesu Christi taufen [lassen] zur Vergebung der Sünden, [...] die Gabe des Heiligen Geistes empfangen« (Apg 2,38) werden. Auch Tertullian betont die enge Verbindung von Vergebung und Neuschöpfung, die durch das Taufbad mit Wasser und Geist zum Ausdruck kommt.

Auch die anschließende Stirnsalbung deutet Tertullian typologisch aus. Sie symbolisiert u.a. die Übereignung an einen neuen Dienstherrn und eine neue Gemeinschaft, die ganz unter dem Zeichen Christi steht. Die Besiegelung, als Ausdruck der Zugehörigkeit, wird für das auserwählte Volk beim Auszug aus Ägypten zum lebensnotwendigen Zeichen. Die Exoduserzählung berichtet davon, dass Gott den Israeliten beim ersten Paschafest aufträgt, die Türpfosten ihrer Häuser mit dem Blut eines Lammes zu bestreichen (Ex 12,7) als Erkennungszeichen für den Herrn, damit er diese Häuser verschont und an ihnen vorübergeht (Ex 12,13f.), wenn er über Ägypten Gericht hält (Ex 12,12). Auch dieses Motiv wird später auf die Taufe übertragen. Gott verschont im Gericht alle, die mit dem Siegel des Blutes Christi, dem neuen Lamm, bezeichnet sind. Die Stirnsalbung während der Taufe greift diesen Aspekt wieder auf.³⁰⁵

³⁰⁴ TERTULLIAN, *De Baptismo*, 5,7 (S. 176f.): »Ita restituitur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imaginem dei fuerat – imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur –: recipit enim illum dei spiritum, quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum.«

³⁰⁵ Vgl. NAGEL, *Kindertaufe*, S. 33f.

3.1.2.2. Entstehung und Aufbau der Taufe

Die sündentilgende Kraft der Taufe kommt im Taufritus der frühen Kirche im Vergleich zur heutigen Praxis noch sehr viel deutlicher zum Ausdruck. Sie ist einerseits Ritus der Initiation ins Christentum, andererseits Ritus der Sündenvergebung und Heilszuwendung. Wie in den vorangegangenen Überlegungen zur Erbsündenlehre deutlich wurde, war die Kindertaufe zunächst nicht allgemein verbreitet, sondern hat sich erst allmählich entwickelt. Die Taufbewerber mussten ein Katechumenat mit strengen Zulassungsbestimmungen durchlaufen.³⁰⁶ Dazu gehörten eine gewisse Zeit der Prüfung und der Buße sowie zahlreiche Exorzismen. In der Schlussphase kurz vor der Taufe fanden diese Exorzismen in Form von Handauflegung, Anblasen, Beschwörung der Engel und Dämonen täglich statt.³⁰⁷ Unmittelbar vor der Taufe waren die Täuflinge außerdem zu Gebet, Fasten, Wachen und dem Bekenntnis sämtlicher Sünden angehalten.³⁰⁸ Das Katechumenat bedeutete für die Täuflinge einen Prozess der Umkehr und der Reinigung.³⁰⁹

Mit der Konstantinischen Wende verändert sich die Vorbereitung auf die Taufe. Immer mehr Menschen werden nun zwar Katechumenen und können so an bestimmten Teilen des Gottesdienstes teilnehmen, dieses Katechumenat ist aber zeitlich unbegrenzt und nicht auf eine baldige Taufe ausgerichtet. Die eigentliche Taufe konnte daher teils bis ans Lebensende aufgeschoben werden. Das Katechumenat unterteilt sich daher allmählich in zwei Phasen: Einer Phase, die Jahre dauern kann und langsam auf die Taufe vorbereitet und einer zweiten Phase, die den Zeitraum unmittelbar vor der Taufe beschreibt. In dieser zweiten Phase wechseln die Katechumenen in den Stand der sog. *Photizomenoi*, der Erleuchteten. Die Zeit des Photizomenats, also die unmittelbare Vorbereitung auf die Taufe, wird im 4. Jahrhundert in die Bußzeit vor Ostern verlegt.³¹⁰ Diese vorösterliche Vorbereitung auf die Taufe bestand ebenfalls aus Buße, Exorzis-

³⁰⁶ Tertullian hält hierzu in *De Baptismo* 18,1 (S. 207) fest, dass man »die Taufe nicht leichtfertig gewähren darf [...] Nein, man muß eher jenes Wort in Betracht ziehen: »Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft nicht eure Perle den Schweinen hin!« (Mt 7,6), und »Legt nicht unbedacht (jemandem) die Hände auf und habt nicht Anteil an fremden Sünden!« (1 Tim 5,22)«.

³⁰⁷ Vgl. BROX, N.: *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf 1992, S. 114.

³⁰⁸ Vgl. TERTULLIAN, *De Baptismo* 20,1 (S. 213).

³⁰⁹ Vgl. MESSNER, R.: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2001, S. 92.

men und Unterweisung in der christlichen Lehre. Dazu gehörten auch das Studium der gesamten Bibel und die Mitteilung des Glaubensbekenntnisses kurz vor der Taufe. Reinhard Meßner unterscheidet daher zwei Dimensionen des Katechumenats: Zum einen diente die Zeit des Katechumenats dazu, die Täuflinge in der christlichen Lehre und dem Evangelium zu unterweisen und stellte daher den Weg zum Glauben dar. Zum anderen war das Katechumenat aber auch eine Vorbereitungszeit, in der sich die Täuflinge die christliche Lebensweise aneignen, ihr bisheriges Verhalten ändern und zu einer christlichen Lebenshaltung übergehen sollten. Das Katechumenat ist daher ein Prozess, in dem »einerseits eine ontische Änderung des Menschen, nämlich die von Gott selbst ins Werk gesetzte Schöpfung des neuen Menschen« beginnt und der Katechumene andererseits »diese[r] ontische[n] Umschaffung durch eine entsprechende Lebensführung Gestalt« geben muss.³¹¹

Die Feier der Taufe selbst bestand aus drei Teilen: Taufbad, Handauflegung mit Stirnsalbung und Taufeucharistie. Zu Beginn der Taufe wurden die Täuflinge ein letztes Mal vom Bischof exorziert, bevor sie im Anschluss daran selbst dem Teufel widersagen mussten. Meßner betont, dass die Exorzismen keineswegs ausnahmslos mit dem Teufel oder Dämonen zu tun haben, sondern Machtworte sind, bei denen »letztlich Christus selbst vor dem Taufbewerber«³¹² steht. Als Machtworte Gottes haben sie eine realitätsverändernde, doppelte Wirkung:

»Negativ geht es um die Befreiung aus der Machtsphäre des Bösen und der Sünde, aus der sich der Mensch nicht einfach selbst durch eigenständige Leistungen befreien kann; positiv ist der Exorzismus – wie die Exorzismen Jesu – wirklichkeitsgefülltes Zeichen des Anbruchs des Reiches Gottes.«³¹³

Vor dem eigentlichen Taufbad legten die Täuflinge ihre Kleider ab, wurden dann mit Exorzismusöl gesalbt und schließlich ins Taufbecken geführt. Anschließend erfolgte die eigentliche Taufe. Die heutige Taufformel »Ich taufe dich« ist erst deutlich später entstanden. Im 4. Jahrhundert mussten die Täuflinge auf die dreifache Frage »Glaubst du an Gott, den allmächtigen Vater?« – »an Christus Jesus, Gottes Sohn?« – »und an den

³¹⁰ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 115; Vgl. außerdem MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 92.

³¹¹ MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 93.

³¹² Ebd., S. 94.

³¹³ Ebd.

Heiligen Geist, die heilige Kirche und die Auferstehung des Leibes?« jeweils mit »ich glaube« antworten, während sie einzeln drei Mal untergetaucht wurden.³¹⁴ Das dreimalige Untertauchen symbolisierte 1. die Reinigung von Sünden, 2. das Begrabenwerden mit Christus und 3. die Auferstehung bzw. Wiedergeburt.³¹⁵ Im Anschluss daran erfolgten die Handauflegung und die Stirnsalbung durch den Bischof. Zum Schluss traf man sich zur Taufeucharistie, bei der nicht nur Brot und Wein, sondern auch die symbolischen Gaben Milch und Honig, die »für die Fülle des Heils im ›gelobten Land«³¹⁶ standen, sowie Wasser, das die vorangegangene innere Reinigung symbolisierte, verzehrt wurden. Brox weist darauf hin, dass die Riten teils dramatisch ausgestaltet wurden und die einzelnen Teile eine enorme Symbolkraft besaßen. Erhalten hat sich bis heute in verkürzter Form etwa das Ablegen der alten Kleider, das das Ablegen des alten Menschen veranschaulichen sollte und das anschließende Überstreifen neuer, weißer Kleider, die die in der Taufe erlangte Reinheit symbolisieren. Das Abwaschen der Sünden spielt eine wichtige Rolle. Tertullian betont in Abgrenzung zu den jüdischen Reinigungsritualen die Einmaligkeit des Taufbades:

»Nur einmal also steigen wir ins Taufbad, nur einmal werden die Sünden abgewaschen, da man sie nicht wiederum begehen darf. [...] Glückselig das Wasser, das nur einmal reinwäscht, das Sündern nicht zu Spiel und Spott wird, das nicht von ständigem Schmutz verunreinigt wurde und wiederum diejenigen beschmutzt, die es rein gewaschen hat.«³¹⁷

Als einzige Ausnahme von dieser Einmaligkeit nennt Tertullian die Möglichkeit, dass die durch schwere Schuld verlorene Taufnade durch die Bluttaufe im Martyrium wiederhergestellt werden könne.³¹⁸ Brox zeigt

³¹⁴ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 116.

³¹⁵ Vgl. ebd.

³¹⁶ BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 116.

³¹⁷ TERTULLIAN, De Baptismo 15,3 (S. 201–203).

³¹⁸ Vgl. ebd. 16,1f. (S. 202f.): »Freilich haben wir noch eine zweite Taufe, nur eine ist auch sie, das heißt, die des Blutes [...]. Denn ›er [Jesus Christus, Anm. L. M.] war gekommen durch Wasser und Blut‹ (1 Joh 5,6), wie Johannes schreibt, um mit Wasser getauft und durch sein Blut verherrlicht zu werden. Daher ließ er, um uns durch Wasser zu Berufenen und durch Blut zu Auserwählten zu machen (vgl. Mt 22,14), diese beiden Arten der Taufe von der Wunde seiner durchbohrten Seite ausgehen (vgl. Joh 19,34), da diejenigen, die an sein Blut glauben, im Wasser reingewaschen werden und die, die im Wasser ein Taufbad genommen haben, müßten auch

auf, dass selbst bei einer solchen Bluttaufe ein Bekenntnis der Sünden voranging.³¹⁹ Neben der Eingliederung in die Gemeinde signalisiert die Taufe den Übergang vom *Fleisch* zum *Geist* (vgl. Röm 8) und die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde (Vgl. Röm 6) wie es Paulus im Römerbrief darstellt. Die getauften Christen sind daher dazu angehalten, diesen »Machtwechsel« auch in ihrem alltäglichen Leben zum Ausdruck zu bringen, insofern die Taufe die tatsächliche und vollkommene Vergebung aller Sünden bedeutete.³²⁰ Mit der zunehmenden Verbreitung der Kindertaufe ab dem 5./6. Jahrhundert rückt der Gedanke der Initiation ins Zentrum.³²¹ Die strengen Zulassungsbestimmungen, sowie diverse Prüfungen, die die Befähigung und die Bereitschaft einer christlich ethischen Lebensführung eruieren sollten, sowie die Fülle an Exorzismen fielen fortan weg. Die heutige Erwachsenentaufe kommt dem frühkirchlichen Ritus mit vorangegangenem Katechumenat am nächsten und findet zumeist in der Osternacht statt. Der Ablauf der Riten wurde dabei in weiten Teilen erhalten, wenngleich einige Riten abgewandelt oder zum Teil auch verkürzt wurden. Das vollständige Eintauchen in das Taufbad wurde (im römischen Ritus) allmählich durch das Übergießen mit Taufwasser ersetzt, bei dem heute lediglich Kopf und Stirn mit Wasser benetzt werden.

3.1.3. Zusammenfassende Betrachtung

Nachdem bereits Paulus und auch das johanneische Schrifttum die Heilsnotwendigkeit der Taufe herausstellen, entwickelt sich in der frühen Kirche daraus schon bald ein eigener Ritus, der umfangreich ausgedeutet wurde und zusammen mit dem Katechumenat mehrere Jahre dauern konnte. Aus Furcht, die Taufgnade durch erneute Sünden wieder verlieren zu können, setzte sich allmählich die Praxis durch, die Taufe bis ans Lebensende aufzuschieben. Augustinus prägt schließlich die Erbsündenlehre, die die entscheidenden Argumente für die Praxis der Kindertaufe

mit ihrem Blut getauft werden. Dies ist die Taufe, die das Reinigungsbad Wirklichkeit werden lässt, auch wenn man es nicht empfangen hat, und es zurückgibt, wenn man es zunichte gemacht hat.«

³¹⁹ BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 117.

³²⁰ Vgl. ebd., S. 118.

³²¹ Vgl. ebd., S. 112–118.

liefert. In all diesen Entwicklungen zeigt sich deutlich, wie groß die Überzeugung ist, dass die Sündenvergebung unbedingt heilsnotwendig ist. Sobald sich die Kindertaufe durchsetzt, stellt sich jedoch erneut die Frage, was mit jenen geschieht, die nach der Taufe erneut sündigen. Es zeichnet sich allmählich ab, dass ein weiteres Verfahren zur Sündenvergebung notwendig wird – die Buße.

3.2. Die Ausbildung des Bußsakramentes

Insofern die Taufe jenes Sakrament ist, das neben der Eingliederung in das Gottesvolk des Neuen Bundes auch die vollständige Vergebung aller Todsünden, lässlicher Sünden und sämtlicher Sündenstrafen bewirkt,³²² tut sich zu Beginn der frühen Kirche in Anbetracht des in nächster Zukunft erwarteten, aber ausbleibenden Endes, ein sowohl praktisches als auch theologisches Problem auf. Da die ersten Christen davon ausgehen, dass dieses Ende tatsächlich unmittelbar bevorsteht, ist die Option einer weiteren Bußeinrichtung, die eine nochmalige vollständige Sündenvergebung neben der Taufe garantiert, zunächst nicht relevant. Allmählich stellt sich die Frage, was mit jenen passiert, die auch nach der Taufe der geforderten Heiligkeit nicht gerecht werden und erneut sündigen. Schon Paulus merkt an, dass die Sünde, obwohl im Tod am Kreuz überwunden, eine übermächtige Größe bleibt, die auch unter den getauften Christen eine bleibende Realität darstellt. Dieses Problem wird spätestens im 3. Jahrhundert im Rahmen der Christenverfolgungen dringlich. Die Auseinandersetzungen kreisen daher zunächst um die generelle Frage, wie mit den zahlreichen Abgefallenen, die um Wiederaufnahme in die Kirche bitten, umzugehen ist. Die Kirche kennt bis dahin kein Verfahren, das ein solches Vorgehen regelt. Im Widerstreit stehen, so Brox, zwei grundlegende christliche Auffassungen, nämlich 1., dass der Mensch mit der Taufe zur Heiligkeit aufgerufen ist und 2., dass es auch nach der Taufe noch Möglichkeiten der Vergebung geben muss.³²³ Im Kapitel über die Taufe wurde deutlich, dass dieses Dilemma zunächst durch einen Aufschub der Taufe zu lösen versucht wurde. Indem man die Taufe an das Lebensende schob, wollte man sicher gehen, dass dem Täufling keine neue Sünde mehr den

³²² Vgl. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, S. 658.

³²³ Vgl. BROX, *Kirchengeschichte des Altertums*, S. 124f.

Weg zum ewigen Leben verbaute. Die Überzeugung, dass eine vollständige Vergebung aller Sünden notwendig ist, wirkte prägend. Die gleichen Argumente führten auch zur Etablierung der Kindertaufe. Schon der Säugling ist auf Gottes vollkommene Vergebung angewiesen. Die Frage, wie mit Sünden nach der Taufe umzugehen ist, wird damit noch drängender.

3.2.1. Biblische Grundlegung

Dass es bereits unter den Urchristen Überlegungen dazu gibt, wie mit Sündern innerhalb der *ekklesia* zu verfahren ist, zeigen Mt 18,15–20 und 1 Kor 5. In Mt 18 wird geschildert, wie Jesus den Jüngern Anweisungen zur Ordnung der *ekklesia* überlässt. In den Versen 15–20 lässt Matthäus Jesus sagen, wie die Sünde aus der Gemeinde zu beseitigen ist³²⁴:

»15 Wenn dein Bruder gegen dich sündigt, dann geh und weise ihn unter vier Augen zurecht! Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder zurückgewonnen. 16 Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei mit dir, damit die ganze Sache durch die Aussage von zwei oder drei Zeugen entschieden werde. 17 Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde! Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. 18 Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein. 19 Weiter sage ich euch: Was auch immer zwei von euch auf Erden einmütig erbitten, werden sie von meinem himmlischen Vater erhalten. 20 Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.«

In Vers 15 fordert Jesus dazu auf, den »sündigen Bruder« auf seine Sünde anzusprechen und zwar zunächst »unter vier Augen«. Wenn sich dieser überzeugen lässt und »hört«, dann ist der Bruder »zurückgewonnen«. Unmittelbar vor diesen Anweisungen spielt Mt 18,12–14 das *Gleichnis vom verlorenen Schaf* ein. Es beginnt mit der Frage, ob ein Hirte, der hundert Schafe besitzt von denen sich eines verirrt, nicht die neunundneunzig auf den Bergen zurücklässt, um das eine zu suchen. Dass die Frage dabei wie eine rhetorische Frage angelegt ist, macht zumindest stutzig, denn nachvollziehbar wäre durchaus, das eine Schaf aufzugeben und nicht die anderen neunundneunzig alleine zu lassen und so möglicher-

³²⁴ Vgl. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus, S. 418–420.

weise ebenfalls zu gefährden. Umso größer ist dann auch die Freude über dieses eine Schaf, wenn er es findet, »als über die neunundneunzig, die sich nicht verirrt haben« (Mt 18,13). Das Gleichnis schließt mit einer Aussage über den himmlischen Vater, der ebenfalls nicht will, dass einer verloren geht (Mt 18,14). Das Ziel der Unterredung mit dem »sündigen Bruder« muss daher in erster Linie die »Rückgewinnung« des Bruders und der Friede in der Gemeinschaft sein. Dass die Unterredung unter »vier Augen« stattfinden soll, dient v.a. dem Schutz des sündigen Bruders. Für den Fall, dass dieser nicht hört, nennt Mt 18,16f. drei weitere Stufen für das Verfahren: dies ist zunächst ein Gespräch mit »zwei oder drei Zeugen« (V. 16) und dann mit der Gemeinde (V. 17). Wenn er auf beide nicht hört, dann soll »er für dich wie ein Heide oder Zöllner« sein (V. 17). Grundmann und Nocke weisen darauf hin, dass die Wendung von den *Heiden* und *Zöllnern* deutlich macht, dass der Ursprung der Anweisung in einem streng judenchristlichen Umfeld liegt. In diesem Kreis hatte man mit beiden Gruppen keine Tischgemeinschaft. Wenn der »sündige Bruder« also nicht hört, so droht ihm als letzte Konsequenz der Ausschluss aus der Mahlgemeinschaft.³²⁵ In den nachfolgenden Versen überträgt Jesus die Gewalt des *Bindens* und *Lösens* auf die *ekklesia*: »Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein.« (V. 18) Damit stellt er heraus, dass die von der *ekklesia* geübten Verfahren auch vor Gott Bestand haben. Wenn die Gemeinde darum einen ihrer Brüder aus der Gemeinschaft entfernt, bedeutet dies auch Entfernung aus dem Bereich der Gottesnähe und umgekehrt bedeutet Versöhnung mit der *ekklesia* auch Versöhnung mit Gott.³²⁶

In 1 Kor 5 behandelt Paulus den konkreten Fall eines Gemeindemitglieds, der »mit der Frau seines Vaters lebt« und dadurch Unzucht betreibt (1 Kor 5,1). Paulus fordert deshalb von der *ekklesia*, dass sie »diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches« (1 Kor 5,5) und ihn *aus ihrer Mitte stoßen* (1 Kor 5,2). Er vergleicht ihn mit einem Stück Sauerteig, der den gesamten übrigen Teig verdirbt und darum weg muss (1 Kor 5,6–8). Paulus fürchtet, dass die Sünde des Einen die gesamte *ekklesia* *durchsäuert* (1 Kor 5,6) und zu noch mehr *Bosheit* und *Schlech-*

³²⁵ Vgl. GRUNDMANN, Evangelium nach Matthäus, S. 419. Vgl. außerdem NOCKE, F.-J.: Spezielle Sakramentenlehre, in: SCHNEIDER, T.: Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Ostfildern 2013, S. 311.

³²⁶ Vgl. NOCKE, Spezielle Sakramentenlehre, S. 310.

tigkeit (1 Kor 5,8) führen könnte. Der Schutz der *ekklesia* ist sein oberstes Anliegen. Für den verstoßenen Sünder hat Paulus dennoch Hoffnung. In 1 Kor 5,5 formuliert er die Zuversicht dass der Geist des Sünders, nachdem das Fleisch dem Satan übergeben wurde, »am Tag des Herrn gerettet wird«. Die Exkommunikation des »Unzüchtigen« (1 Kor 5,9) erachtet Paulus in solch schwerwiegenden Fällen aber dennoch als einzige mögliche Konsequenz.

Weniger streng äußert sich Paulus dagegen in 2 Kor 2,5–11:

»5 Wenn aber einer Betrübnis verursacht hat, hat er nicht mich betrübt, sondern mehr oder weniger – um nicht zu übertreiben – euch alle. 6 Die Strafe, die dem Schuldigen von der Mehrheit auferlegt wurde, soll genügen. 7 Deshalb sollt ihr jetzt lieber verzeihen und trösten, damit ein solcher nicht von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird. 8 Darum bitte ich euch, ihm gegenüber Liebe walten zu lassen. 9 Gerade deswegen habe ich euch ja auch geschrieben, weil ich wissen wollte, ob ihr wirklich in allen Stücken gehorsam seid. 10 Wem ihr aber verzeiht, dem verzeihe auch ich. Denn auch ich habe, wenn hier etwas zu verzeihen war, im Angesicht Christi um euretwillen verziehen, 11 damit wir nicht vom Satan überlistet werden; wir kennen seine Absichten nur zu gut.«

Auch hier hebt Paulus hervor, dass die Sünde des Einzelnen die gesamte *ekklesia* angeht (V. 5), weshalb darum auch die *Mehrheit* dem Schuldigen die Strafe auferlegt hat (V. 6.). Diese Strafe so Paulus, soll aber nun genügen. Er ruft die Gemeinde dazu auf, dem Sünder zu »verzeihen«, ihn zu »trösten« (V. 7) und »ihm gegenüber Liebe walten [zu] lassen« (V. 8), damit »ein solcher nicht von allzu großer Traurigkeit überwältigt wird« (V. 7). Paulus appelliert an das Mitleid und die Liebe der Brüder, die dem Schuldigen verzeihen und ihn wieder in die Gemeinschaft integrieren sollen. Der Hinweis auf die »Traurigkeit« des Schuldigen lässt vermuten, dass Paulus besonders dann zur Milde mahnt, wenn der Schuldige seine Taten offenbar *bereut*. Mit dem Hinweis auf den Satan in V. 11 macht Paulus zudem deutlich, dass unnachgiebige Strenge im Falle einer zwar berechtigten Ahndung ebenfalls sündhaft werden kann. Das paulinische Grundanliegen ist darum auch in 2 Kor 2,5–11 die Erhaltung des Friedens innerhalb der Gemeinschaft.

3.2.2. Die öffentliche Buße der frühen Kirche

Außerhalb des biblischen Befundes wird erstmals im *Hirt des Hermas* aus dem 2. Jahrhundert (um 140) nach den Möglichkeiten von Buße und Umkehr nach der Taufe gefragt. Dort findet sich der Hinweis, dass der Sünder auch nach der Taufe auf Vergebung für begangene Sünden hoffen darf. Der soziale Aspekt der Sünde ist hierbei nicht zu unterschätzen. Auch wenn sie in erster Linie die Verfehlung eines Einzelnen gegen Gott ist, so betrifft sie dennoch die ganze Gemeinschaft, da sie den Einflussbereich der Sünde insgesamt stärkt und die Heiligkeit der Kirche gefährdet. Ruf sieht in der Sünde daher eine »schädliche Krankheit«, die sich auf die ganze Gemeinde auswirkt, weshalb es auch Aufgabe der gesamten Gemeinde ist, sich um die Sünder zu sorgen. Auf Grundlage dieser Vorstellung entwickeln sich allmählich neue Formen im Umgang mit den sündigen Mitgliedern.³²⁷ Zwei Verfahrensweisen setzen sich schließlich im Umgang mit dem Sünder durch: der Sünder wird entweder endgültig aus der Gemeinschaft exkommuniziert, oder aber nach einem umfangreichen Weg der Buße und Umkehr wieder in die Gemeinschaft integriert.³²⁸ Voraussetzung für den Weg der Buße ist dem *Hirt des Hermas* zufolge, dass sich der Sünder »aus ganzem Herzen in Reue und Buße von seinen Sünden abkehrt«³²⁹. Eine Wiedereingliederung in die Kirche ist somit zwar grundsätzlich möglich, diese steht aber am Ende einer langen Bußzeit, die der Sünder zuvor durchlaufen muss.³³⁰

Für die Praxis wird zunehmend auch die Art der Sünde interessant. Bereits das johanneische Schrifttum unterscheidet zwischen Sünden, »die zum Tod führen« und solchen, die »nicht zum Tod führen« (1 Joh 5,16). Die Didache (um 90 bzw. 140) weist daraufhin, dass es *lässliche Sünden* gibt, die auch nach der Taufe noch Vergebung finden können und solche, die von einem weiteren Bußverfahren ausschließen, etwa die *Sünde gegen den Hl. Geist*. Irenäus von Lyon († um 200) hält dagegen fest, dass es

³²⁷ Vgl. RUF, Sünde, S. 78f.

³²⁸ Vgl. ebd., S. 82.

³²⁹ VORGRIMLER, H.: Buße und Krankensalbung, in: SCHMAUS, M. / GRILLMEIER, A. / SCHEFFCZYK, L. / SEYBOLD, M. (Hrsg.): Handbuch der Dogmenschichte, Band IV (Sakramente – Eschatologie; Faszikel 3: Buße und Krankensalbung), Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 34.

³³⁰ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 35. Sowie SCHÄFER, P.: Buße – Beichte – Vergebung, St. Ottilien 1987, S. 49f.

auch für jene, die nach der Taufe zwar abgefallen sind, sich dann aber wieder bekehren und umkehren, Heilsmöglichkeiten gibt. Er schreibt nicht, wie oft eine solche Umkehr erfolgen kann, aber er betont, dass es grundsätzlich keine Sünden gibt, die von einer solchen Umkehr ausschließen, selbst solche gegen den Hl. Geist.³³¹

Nach und nach kristallisieren sich je nach Schwere der Sünde innerhalb des Bußverfahrens verschiedene Arten der Buße heraus. Zunächst ordnete man die einzelnen Sünden zur näheren Bestimmung in eigenen Sündenkatalogen, um diese im weiteren Verlauf genauer klassifizieren und gewichten zu können. Beatrice sieht in dieser Entwicklung die spätere Differenzierung in lässliche und Todsünden grundgelegt. Es festigt sich damit auch die Vorstellung, dass man bei besonders schweren Sünden, den Todsünden, die in der Taufe erhaltene Teilhabe an Christus und seiner Auferstehung, wieder verlieren kann. Die Sünde entfaltet dann wieder ihre todbringende Macht.³³² Zu den besonders schweren Sünden zählen jene Berufe oder Tätigkeiten, die mit der Ausübung des heidnischen Kultes zusammen hingen.

Bei Tertullian († 220) findet sich bereits eine ausgeformte Bußliturgie. Auch er unterscheidet zwischen alltäglichen Verfehlungen und schweren Todsünden bzw. Kapitalsünden. Für Kapitalsünden, die den Verlust der Taufgnade bedeuten, gibt es seiner Ansicht nach nur die Möglichkeit eines umfangreichen Bußverfahrens, denn eine Vergebung der Todsünden bleibt seiner Ansicht nach allein Gott vorbehalten. Tertullian legt besonderen Wert auf die Einmaligkeit der Taufe und betont darum den engen Zusammenhang von Taufe und Buße, die er nach der Taufe auch als *zweite Buße* bezeichnet. Eine solche zweite Buße läuft bei ihm nach einem festen, dreigliedrigen Schema ab. Zu Beginn stehen die *Exhomologese*, also das Sündenbekenntnis, das öffentlich vor der Gemeinde abgelegt wird, und die *Exkommunikation*. Vor der versammelten Gemeinde wird der Büßende durch Handauflegung, Anziehen eines Büßergewandes und einer symbolischen Vertreibung aus den vorderen Reihen der Eucharistiegemeinschaft in den Büßerstand versetzt. Eine solche Exkommunikation konnte Wochen, Monate oder auch Jahre dauern. In dieser Zeit sind dem Büßer strenge Bußleistungen auferlegt, meist bestehend aus Fasten, Almosen, Gebet und Enthaltensamkeit. In der Zeit der Buße dürfen die Bü-

³³¹ Vgl. ebd., S. 41.

³³² Vgl. BEATRICE, Sünde V., S. 390.

ßenden nur eingeschränkt an den Gottesdiensten teilnehmen und werden zur Eucharistiefeyer entweder ganz raus oder in einen separaten Bereich geschickt. Als dritter Schritt erfolgt schließlich die *Rekonziliation*, also die Wiederaufnahme in die Kirche. Diese Rekonziliation wurde i.d.R. durch Handauflegung vom Bischof vorgenommen. Die Rekonziliation ist für Tertullian von besonderer Bedeutung, da sie »wirksames Zeichen der Versöhnung des reuigen Sünders mit Gott ist«³³³. Nocke betont, dass für die ehemaligen Büßer nach der Wiederaufnahme oftmals auch weiterhin Verbote, teils bis ans Lebensende, galten, weshalb sie nicht selten »Christen zweiter Klasse« blieben. Während all dieser Zeit wird der Büßende von der Gemeinschaft im Gebet begleitet.³³⁴ Die Buße erhält dadurch eklesialen Charakter.

Tertullian steht einer solchen *zweiten Buße* dennoch skeptisch gegenüber, da er befürchtet, sie könne die Einmaligkeit der geschenkten Taufgnade beeinträchtigen.³³⁵

In den folgenden Jahrhunderten entwickelt sich die Bußpraxis im Westen und im Osten unterschiedlich. Im Westen ist Cyprian von Karthago († 258) als Bischof von den Folgen der Christenverfolgungen unter Kaiser Decius besonders betroffen. Es galt für ihn v.a. zu klären, ob es für die Abgefallenen, die sog. Lapsi, eine Wiederaufnahme in die Kirche geben könne oder nicht. Im Zentrum seiner Bußtheologie steht die Überzeugung, dass die Kirche nicht nur aus Reinen und Heiligen besteht, sondern in ihr vielmehr »Weizen und Unkraut beisammen sind«³³⁶. Die Abgefallenen bedurften daher der besonderen »ärztlichen« Zuwendung und Fürsorge, um *geheilt* zu werden. Auch Cyprian unterscheidet zwischen leichten und schweren Sünden. Die leichten Sünden können durch Bußleistungen getilgt werden, während die schweren Sünden zum Verlust der Taufgnade und zum Fortgang des Hl. Geistes führen und daher der besonderen Buße bedürfen. Nach Cyprians Auffassung ist die Kirche für die Tilgung der Schuld ihrer einzelnen Glieder mitverantwortlich. Nicht nur der Sünder, sondern die Heiligkeit der gesamten Kirche ist von der Sünde

³³³ VORGRIMLER, Buße, S. 49.

³³⁴ Vgl. NOCKE, Sakramententheologie, S. 314. Vgl. außerdem BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 126.

³³⁵ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 47–50. Sowie: BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 126.

³³⁶ VORGRIMLER, Buße, S. 56.

unmittelbar betroffen, weshalb die Bußleistungen des Sünders durch Gebet und Fürbitte unterstützt werden müssen. Das von Cyprian vorgestellte Bußverfahren gestaltet sich ebenfalls nach einem Dreischritt: Bußleistungen, Exhomologese und Rekonziliation. Die Bußleistungen bestehen wie schon bei Tertullian aus Almosen, Verzicht und Gebet. Die Exhomologese bildet den liturgischen Akt, bei dem der Büßende seine Schuld vor der Gemeinde bekennt. Vor der daran anschließenden Rekonziliation wird außerdem das Volk befragt, ob es der Wiederaufnahme zustimmt. Die Rekonziliation erfolgt bei Cyprian allein durch Handauflegung des Bischofs. Sie stellt den wichtigsten Part im Cyprianischen Bußakt dar, denn »sie, nicht bereits die satisfactio, teilt den Hl. Geist von neuem mit«³³⁷ und führt dann zur Wiederaufnahme des Sünders in die Gemeinde. Die Buße untersteht damit fortan bischöflicher Vollmacht.³³⁸ Auch wenn Cyprian an der Unterscheidung von Taufe und Buße festhält, so sind dennoch offensichtliche Parallelen auszumachen. Beide teilen den Hl. Geist mit und führen zur (Wieder-)Aufnahme des Sünders in die Gemeinde.³³⁹

Im Westen setzt sich dieses dreiteilige Bußverfahren, bestehend aus Exhomologese, Buße und Reconciliation, ab dem 3. Jahrhundert weitestgehend durch. Da die Büßenden bis zur Wiedereingliederung aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wurden, wird diese Form des Bußverfahrens auch als *Exkommunikationsbuße* bezeichnet.³⁴⁰

Während der Bußprozess im Westen stärker juristisch geprägt ist, liegt das Augenmerk im Osten dagegen auf den therapeutischen Zwecken der Bußzeit.³⁴¹ Dort entwickelt sich die öffentliche Buße anders. Klemens von Alexandrien († um 215) und Origenes († 254) betonen in Anlehnung an den unbedingten Heilswillen Gottes die Notwendigkeit einer weiteren Bußmöglichkeit nach der Taufe. Für Klemens sind grundsätzlich alle Sünden vergebbar, er betont aber auch, dass eine entsprechende Buße nur einmalig möglich ist. Sowohl bei Klemens als auch Origenes hat die Buße zudem erzieherischen Charakter. Anders als im Westen ist die Buße weniger Sache der kirchlichen Disziplin, sondern »ein Vorgang des inneren,

³³⁷ Ebd., S. 57.

³³⁸ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 128.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 127; Sowie: VORGRIMLER, Buße, S. 58.

³⁴⁰ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 128.

³⁴¹ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 315.

geistlichen Fortschritts im Vollkommenheitsstreben des Christen³⁴². Das primäre Ziel ist auch hier die Wiedereingliederung, die als langwieriger Prozess verläuft und die Läuterung und Besserung des Sünders als sekundäres Ziel verfolgt. Der ekklesiale Charakter der Vergebung wird hierbei besonders betont. Jede Sünde betrifft auch die Gemeinschaft der Kirche, weshalb die unheilbar Kranken »vom Leib der Gemeinschaft abzutrennen« sind und der Heilung bedürfen. Deutlich wird dies auch in der Begleitung der Büßenden. Eine besondere Rolle spielen bei Klemens und Origenes die sogenannten »Gottesfreunde«.³⁴³ Die Begleitung des Läuterungsprozesses obliegt nicht in erster Linie dem Priester oder Bischof, sondern besonders vorbildlichen und frommen Christen, die als *Seelenärzte* eine Mittlerfunktion bei Gott übernehmen und den geistlichen Fortschritt des Büßenden unterstützen sollen. Origenes betont, dass »jeder vollkommene Christ ›lösen‹ [kann], er hat die *ἐξουσία*, mit einer auch ›im Himmel‹ gültigen Wirkung Sünden zu vergeben«³⁴⁴. Diese vorbildlichen Christen begleiten den »Erziehungsprozess« des Büßenden durch Gebet und Fürbitte. Brox betont, dass selbst der Bischof nur dann die Vollmacht zur Sündenvergebung und Begleitung hat, wenn er sich geistlich und moralisch bewährt hat, nicht aber »wenn er selbst nachhinkt«³⁴⁵. Buße drückt sich auch hier in Form von Almosen, Fasten und Gebet aus, ist aber in erster Linie als dialogisches Geschehen zwischen Gott und Mensch zu verstehen. Der durch die Sünde herbeigeführte Bruch zwischen Gott und Mensch soll überwunden und eine Erneuerung des Verhältnisses begründet werden. Zentraler Kern der Bußtheologie des Origenes ist außerdem die Auffassung, dass alle Christen – sowohl Bischöfe, Priester und einfache Gemeindemitglieder – Sünder sind und die Gemeinschaft der Kirche darum selbst eine sündige ist. Die Buße bleibt ein lebenslanger Prozess für einen jeden Christen. Origenes betont, dass die Bereitschaft zu Buße und Umkehr auf die gnadenhafte Initiative Gottes zurückzuführen ist. Er bewirkt im Gewissen des Sünders die Erkenntnis der eigenen Verfehlungen und stößt so einen Prozess der Umkehr an, in dem der Sünder die notwendige Buße freiwillig auf sich nimmt. Buße ist hier also nicht als autonome Eigenleistung zu verstehen, die dann im Sinne einer Selbster-

³⁴² BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 129.

³⁴³ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 59.

³⁴⁴ Ebd., S. 63.

³⁴⁵ BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 129.

lösung zu Wiedergutmachung und Rekonkiliation führt, sondern wird durch Gott selbst angestoßen.³⁴⁶ Die öffentliche Buße verläuft, anders als im Westen, in vier Stufen. Es gilt auch hier zunächst die Unterscheidung von schweren und leichten Sünden und die Einmaligkeit eines solchen Bußgeschehens.

Basilius von Cäsarea († 379) unterscheidet auf den vier Stufen zwischen 1. den »Weinenden«, 2. den »Hörenden«, 3. den »Knienden« und 4. den »Stehenden«. Diese vier Stufen beschreiben eine schrittweise Annäherung an die Wiedereingliederung in die Kirche, die teils über mehrere Jahre andauern konnte. Basilius benennt je nach Schwere der Sünde unterschiedliche Zeiträume. Bei Mord konnte die Bußzeit bis zu 20 Jahre betragen, bei Ehebruch 15 usw. Im Stadium der »Weinenden« durften die Büßenden nur in die Vorhalle, nicht aber in den Kirchenraum selbst, von wo aus sie die Gemeinde klagend bzw. »weinend« um ihr begleitendes Fürbittgebet baten. Im nächsten Stadium der »Hörenden« waren sie noch immer räumlich separiert und durften sich nur im hinteren Bereich des Kirchenraumes aufhalten, waren aber zur Teilnahme am Wortgottesdienst zugelassen. Auf der nächsten Stufe der »Knienden« durften sie sich wieder kniend im Kirchenraum aufhalten und länger an der Messe teilnehmen, wo sie dann auch den Büsserseggen empfangen. Auf der vierten Stufe der »Stehenden« durften die Büßenden schließlich wieder stehend am gesamten Gottesdienst teilnehmen, waren aber auch weiterhin von der Kommunion ausgeschlossen. Erst mit der Rekonkiliation am Ende der vierten Stufe wurden die Büßenden dann auch wieder zur Kommunion zugelassen.³⁴⁷

Obwohl die Einteilung in leichte Sünden und Todsünden ortsabhängig sehr verschieden sein konnte, zeichnet sich die allgemeine Praxis ab, die schweren Sünden öffentlich über den Weg der Exkommunikationsbuße und die leichten auf dem nichtöffentlichen Weg zu verhandeln.³⁴⁸ Während für das kirchliche Bußverfahren i.d.R. strengen Auflagen galten,

³⁴⁶ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 129ff. sowie: VORGRIMLER, Buße, S. 58–64.

³⁴⁷ Vgl. BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 130f. sowie: VORGRIMLER, Buße, S. 77.

³⁴⁸ Vgl. RUF, Sünde, S. 84.

konnte für die leichten Sünden über Fasten, Almosen oder auch das Gebet Vergebung erlangt werden.³⁴⁹

Die öffentlichen Bußverfahren im Westen wie im Osten verfolgten zwei Ziele. Zum einen galt es den Büßenden zurück auf den Heilsweg zu führen und zum anderen ihn mit der Gemeinde zu versöhnen. Wie zuvor schon bei Mt 18,15–20 deutlich wurde, ist die Versöhnung mit Gott von der Versöhnung mit der ekklesia abhängig. Sie spielt in dem gesamten Bußprozess eine wichtige Rolle, insofern sie am Ende des Verfahrens über die Wiederaufnahme des Büßenden (v.a. im Osten) mitentscheidet (Vgl. 2 Kor 2,5–10).³⁵⁰

3.2.3. Die Entstehung der Privatbeichte

Mit der konstantinischen Wende und der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion wandelt sich die bisherige Bußpraxis. Das Anliegen des Staates war es, jeden Bürger in die Reichs- und Staatsreligion zu integrieren, so Brox. Die Exkommunikation einzelner Mitglieder widersprach daher diesem Ideal und auch im gesellschaftlichen Bereich zog das Verfahren unangenehme Konsequenzen nach sich, etwa soziale Ächtung, Schaden an Ruf und Ehre.³⁵¹ Immer häufiger wurde die Exkommunikationsbuße aufgrund der hohen Anforderungen daher ans Lebensende aufgeschoben, bis daraus ein Sterbesakrament wurde, das mit relativ wenig Aufwand verbunden war.

Ab dem 6. und 7. Jahrhundert beginnt sich die bisherige öffentliche Buße daher in eine private zu wandeln. Bedeutenden Einfluss auf diese Entwicklung haben irischschottische Wandermönche, die diese Form der privaten Beichte mit aufs Festland bringen. Die private Beichte konnte nun sowohl bei schweren als auch leichten Sünden zu jeder Zeit und so oft es als notwendig erachtet wurde bei einem Priester abgelegt werden. Anhand eines Bußbuches wurde die entsprechende Bußleistung festgestellt. Nachdem der Büßende die Leistungen erbracht hatte, wurde er schließlich von seinen Sünden freigesprochen. Die Zeit der Bußleistungen konnte je nach Schwere der Sünde Tage, aber auch Jahre dauern. Aufgrund der umfangreichen Bußbücher, die zu diesem Zweck verfasst wur-

³⁴⁹ Vgl. BEATRICE, Sünde V., S. 390.

³⁵⁰ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 314f.

³⁵¹ BROX, Kirchengeschichte des Altertums, S. 131.

den, wurde das keltische Bußwesen später auch als *Tarifbuße* bezeichnet. Diese Bußbücher beinhalteten detaillierte Auflistungen darüber, welches Strafmaß bei welcher Sünde anzulegen ist. Sie dienten in erster Linie dem Beichtvater als Hilfe die entsprechende Sühneleistung festzulegen. Der Schwerpunkt dieser Bußform liegt offenkundig auf der Bußleistung. Diese konnte aus Fasten, Almosen, Gebet, ehelicher Enthaltensamkeit etc. bestehen. Die Tarifbuße kannte aber auch die Möglichkeit, härtere bzw. längere Bußleistungen in leichtere oder kürzere umzuwandeln. Außerdem war es möglich, die auferlegten Sühneleistungen durch Bezahlung auszugleichen, weshalb diese aus theologischer Sicht nicht ganz unproblematische Praxis oftmals einem juristischen Strafvollzug glich. Dennoch konnte sich die private, geheime Bußpraxis allmählich durchsetzen. Der Schwerpunkt dieser Form lag weniger auf der Wiedereingliederung in die Gemeinde, sondern auf dem persönlichen Bekenntnis der einzelnen Sünden und der anschließenden Bußleistung. Dem Priester, der an der Vergebung der Sünden mitwirkt, kommt dabei besondere Bedeutung zu.³⁵² *Sünde* gleicht in dieser Form zuallererst einem Gesetzesverstoß, der durch Strafe geahndet wird und an deren Ende dann die sittliche Besserung des Sünders steht. Versöhnung rückt hier in den Hintergrund, ebenso die Ansicht, dass die begangene Sünde auch die Gemeinschaft der Kirche angeht. Es ist ein verrechtlichtes Verständnis zu erkennen. Damit ist eine Fokussierung auf den Priester als Gerichtssprecher sowie die Privatisierung der Buße angestoßen worden, die sich in den nachfolgenden Jahrhunderten weiter verfestigt. Die Gemeinschaft tritt bei diesem Verfahren in den Hintergrund.

Die öffentliche Buße, die parallel dazu zwar weiterhin existiert, wird von der privaten Buße allmählich verdrängt. Nach der Karolingischen Reform zu Beginn des 9. Jahrhunderts festigt sich die Auffassung, dass die private Buße sakramentalen Charakter besitzt. Ein einheitlicher Ritus ist damit aber noch nicht gegeben. In der Regel verlief die Buße nach dem Schema: 1. Befragung des Sünders nach seinem Glauben und der Bereitschaft seinen Feinden zu verzeihen, 2. Bekenntnis der Sünden und gemeinsames, kniendes Reuegebet von Büßer und Priester, 3. Bezeugen der Bereitschaft zu Umkehr und Annahme der Bußleistungen und 4. Büßersegnen und Handauflegung durch den Beichtvater. Dieser viergliedrige ers-

³⁵² Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 96–99.

te Teil beinhaltete noch nicht die Rekonziliation des Büßers, diese erfolgte erst nach abgeleiteter Buße.³⁵³ Als Anfang des 11. Jahrhunderts zwar weiterhin das Bekenntnis abgelegt wird, viele der Büßer aber kein zweites Mal mehr zur eigenständigen Rekonziliation beim Priester erscheinen, werden die beiden Verfahren schließlich zusammengelegt.³⁵⁴ Infolgedessen geht man zu einem gemeinsamen Gottesdienst über, an den sich die private Einzelbeichte anschließt. Nach der Auferlegung der Bußleistungen und diverser Orationen folgt unmittelbar nach der Beichte der Rekonziliationsritus, der »aus Absolutionsformeln und einer Berührung des Pönitenten mit der Stola des Priesters (Symbolisierung der Handauflegung)«³⁵⁵ besteht.

Beichte und Absolution finden nun erstmals zeitgleich statt. Die Beichte, die mit großer Beschämung einherging, wird damit zur wichtigsten Bußleistung, die der Büßer erbringen muss und auch der Name ändert sich allmählich in »Confessio«. Die öffentliche Buße tritt damit immer mehr in den Hintergrund.

3.2.4. Das Sakrament der Buße in der Hochscholastik

Ab dem 12. Jahrhundert zählt die Buße schließlich offiziell zu den sieben Sakramenten der Kirche und auf dem IV. Laterankonzil von 1215 wird in Can. 21 erstmals die Häufigkeit der Beichte festgelegt. Diese sollte entsprechend der Verpflichtung aller Gläubigen, mindestens an Ostern die Eucharistie zu empfangen, wenigstens einmal im Jahr unmittelbar davor erfolgen (vgl. DH 812).

Mit der scholastischen Theologie findet eine weitere inhaltliche Verschiebung der Beichte statt. Der juristische Charakter der Beichte verfestigt sich weiter. Allein der objektive Tatbestand eines Verstoßes gegen die Ordnung macht die sakramentale Buße notwendig.

Im Unterschied zur altkirchlichen Bußpraxis, bei der in erster Linie die Bußleistungen zu einer Vergebung der Sünden durch Gott führen, beschäftigt die Scholastik die Frage, ob allein die Reue oder die Absolution im Bußsakrament zur Sündenvergebung führt.³⁵⁶ Man unterschied daher zunächst zwischen einer *attritio* und einer *contritio*. Die *attritio* bezeichnet

³⁵³ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 101.

³⁵⁴ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 316.

³⁵⁵ VORGRIMLER, Buße, S. 102.

die unvollkommene Reue oder auch *Furchtreue*. Diese Form der Reue ist in erster Linie mit der Furcht vor Strafe verbunden. Die *contritio* meint dagegen die *vollkommene, echte Reue* oder auch *Liebesreue*, die von Gott geschenkt wird und mit der Liebe verbunden ist. Thomas von Aquin geht davon aus, dass der Sünder nur durch die *contritio* vollkommen gerechtfertigt wird. Seiner Ansicht nach kann nur Gott bewirken, dass sich die *attritio* in eine *contritio* wandelt. Sobald er dies bewirkt hat, führe die echte Reue schließlich auch dazu, dass man das Bußsakrament empfangen wolle. *Contritio* und sakramentale Beichte sind bei ihm eng verknüpft. Die Rechtfertigung geschieht seiner Meinung nach daher weder durch

»eine unabhängig vom Sakrament bestehende *contritio* noch durch die *contritio* zusammen mit dem subjektiven Votum, sondern ›per confessionem ad minus in proposito existentem«³⁵⁷.

Zwar findet die Vergebung der Sünden in der *contritio* statt, aber kraft des Sakramentes. Thomas vertritt die Auffassung, dass den Sakramenten eine »echte Wirksamkeit« zukommt. Gott selbst handelt in den und durch die Sakramente an den Menschen und bleibt darum stets das Subjekt des Gnadenhandelns. Nocke betont, dass Thomas die Sakramente daher »nicht nur aufgrund einer göttlichen Anordnung [...], sondern von der Sache selbst her«³⁵⁸ für notwendig erachtet. Im Sakrament der Buße entstehe dann »im Wechselspiel von Reue und Absolution [...] jene Disposition des Büßers, auf die hin Gott die Vergebung wirkt«³⁵⁹. D.h. das Sakrament bewirkt, dass aus der *attritio* eine *contritio* wird, die wiederum zu Bekenntnis und Lossprechung im Bußsakrament führt. Nach Thomas' Ansicht hat das Bußsakrament direkten Einfluss auf die Vergebung der Sünden.³⁶⁰ Rechtfertigung läuft bei ihm nach folgendem Schema ab: »a) die Absage des Menschen an die Sünde, seine Hinkehr zu Gott (... = *contritio*); b) die Vergebung durch Gott (...); c) die Eingießung der heiligmachenden Gnade«³⁶¹. Vorigrmler beschreibt diesen Prozess folgendermaßen: Gott schenkt

³⁵⁶ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 320; Vgl. außerdem VORGRIMLER, Buße, S. 129.

³⁵⁷ VORGRIMLER, Buße, S. 134.

³⁵⁸ NOCKE, Sakramentenlehre, S. 201.

³⁵⁹ Ebd., S. 317.

³⁶⁰ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 134.

³⁶¹ VORGRIMLER, Buße, S. 135.

»die heiligmachende Gnade (>infusio gratiae<), die als aktives Prinzip die persönlichen Akte des Menschen >informiert<, vollkommen auf das übernatürliche Ziel hin ausrichtet und so aus der attritio eine contritio macht. [...] Die heiligmachende Gnade ist zu einem dem Menschen eigenen Prinzip geworden, das ihn heiligt: Er ist gerechtfertigt, die Sünden sind ihm vergeben.«³⁶²

Thomas betont, dass Gott allein diese innere *contritio* bewirken und Vergebung schenken kann, aber er tut dies durch den Priester im Sakrament, der Diener und Werkzeug zugleich ist.³⁶³ Dem Priester fällt die Rolle des Richters zu. Er muss die Schuld kennen, die Echtheit der *contritio* beurteilen und schließlich ein Urteil fällen. Subjektives Tun des einzelnen Menschen (sowohl Priester als auch Pönitent) sowie sakramentales Handeln der Kirche sind damit zu einer Einheit verschmolzen.³⁶⁴

Johannes Duns Scotus vertritt wie Thomas von Aquin die Ansicht, dass die sakramentale Buße wirkursächlich die Sünden tilgt und selbst schwere Sünden durch die *contritio* vergeben werden können. Im Gegensatz zu Thomas kennt Duns Scotus zwei Wege der Rechtfertigung. Neben dem sakramentalen Weg kennt er zusätzlich einen außersakramentalen Weg der Vergebung. Das einzige, das seiner Meinung nach zählt, ist die wahre, vollkommene Reue (*contritio*), denn sie allein besitzt sündentilgende Kraft. Das Problem des außersakramentalen Weges liege allerdings in der Beurteilung der Reue. Nur wenn der Büßende tatsächlich eine aufrichtige, vollkommene Reue (= *contritio*) empfinde, und nicht nur eine unvollkommene, einfache Reue (= *attritio*), könne der Sünder auf die Vergebung Gottes hoffen. Den Grad der eigenen Reue aber zu erkennen, sei sehr schwierig und damit immer die Gefahr gegeben, dass es sich nur um eine *attritio* handelt. Duns Scotus erachtet die sakramentale Buße darum als den einfacheren und sichereren Weg zur Sündenvergebung. Im Gegensatz zu dem außersakramentalen Weg verlange die sakramentale Buße »keine solche intensive Buße, sondern nur jene Reue (*attritio*), die die Anhänglichkeit an die Sünde als Hindernis für die Wirksamkeit des Bußsakramentes wegschafft«³⁶⁵. Duns Scotus stuft die *attritio* als ein »Billigkeitsverdienst« ein, also »ein solches, welches Gott als Verdienst anerken-

³⁶² Ebd., S. 135f.

³⁶³ Vgl. SCHÄFER, Buße – Beichte – Vergebung, S. 67; sowie VORGRIMLER, Buße, S. 136.

³⁶⁴ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 137.

³⁶⁵ Ebd., S. 138.

nen könne, obwohl es in sich keines ist³⁶⁶. Durch Gnade kann diese *attritio* im Sakrament in eine *contritio* umgewandelt werden, sie vervollständigt die unvollkommene Reue und bewirkt dann im Sakrament tatsächlich die Beseitigung der Sünden.³⁶⁷ Das Sakrament hängt bei Duns Scotus, anders als bei Thomas, ausschließlich an der Absolution des Priesters. Die übrigen Akte – Bekenntnis, Reue (*attritio*) und Genugtuung – stellen für ihn nur die notwendigen Voraussetzungen für das Sakrament dar.³⁶⁸

Auch wenn Duns Scotus einen außersakramentalen Weg kennt, betont er, dass selbst wenn die Reue aufrichtig ist, diese eigentlich immer mit dem Wunsch nach dem Sakrament verbunden sei. Denn wer ehrlich und aufrichtig bereue, wolle sicher gehen, dass die Sünden auch wirklich vergeben werden, was nur im Empfang des Sakraments garantiert sei.³⁶⁹ Ist die vollkommene Reue bereits gegeben, vermag sie dann die Wirkung der empfangenen Gnade noch zu mehren.³⁷⁰

Während bei Paulus und auch bei der Exkommunikationsbuße der Friede innerhalb der Gemeinschaft und die »Heilung« bzw. »Rettung« des Sünders im Vordergrund stehen, verlagert sich der Fokus mit der Privatbeichte nun immer mehr auf den Sünder als ein isoliertes Individuum. In den biblischen Befunden und auch im frühen Christentum kam der *ekklesia* die Aufgabe des *Bindens* und *Lösens* zu. Diese Aufgabe geht nun vollständig an den Priester über. Ziel der Exkommunikationsbuße war die Versöhnung mit der *ekklesia*, die in der Folge Versöhnung mit Gott bedeutete. Statt Versöhnung und Rekonkiliation stehen nun jedoch Absolution und Genugtuung im Vordergrund. Die Vergebung der Sünden ist nach wie vor das zentrale Anliegen des Bußsakramentes, allerdings haben sich mit dem Wandel des Bußritus die Akzente wiederholt verschoben. Ab dem 13. Jahrhundert gleichen die Absolutionsworte des Priesters, die zuvor deprekatorisch, sprich fürbittend, nun aber indikativisch, also Verge-

³⁶⁶ LEPPIN, V.: Das ganze Leben Buße. Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie, in: REHBERG, A.: Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext, Berlin/Boston 2017, S. 529.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 317. Vgl. außerdem: ZIEGENAUS, A.: Umkehr. Versöhnung. Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg i. Brsg. 1975, S. 112.

³⁶⁹ Vgl. SCHÄFER, Buße – Beichte – Vergebung, S. 68.

³⁷⁰ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 137.

bung aussprechend, formuliert sind, immer mehr einem Richterspruch.³⁷¹ Gegen diese Konzentration auf die Buße als ein im Wesentlichen »priesterlich vermitteltes Sakrament« spricht sich später Luther aus.³⁷²

3.2.5. Sünde und Vergebung zur Zeit der Reformation

Die Reformatoren vertraten ein anderes Sündenverständnis, aus dem sich schließlich Kritik an der bisherigen Beichtpraxis entwickelte. Im Zentrum der lutherischen Theologie steht die Überzeugung, dass der Mensch allein im Glauben an Jesus Christus Gnade erhalten und gerechtfertigt werden kann. Damit verbunden ist die Ansicht, dass der Mensch aus eigenem Antrieb nichts zu seinem Heil beitragen kann und allein auf Gott angewiesen ist. Im Gegensatz zur scholastischen Theologie betont Luther die radikale Sündenverfallenheit des Menschen. Seine ganze Ausrichtung orientiert sich von Grund auf an der Sünde. Die Ursünde, die an ihm von Geburt an haftet, veranlasst ihn zu den bösen Taten. Luthers Interesse richtet sich daher auf die Beschreibung der Sünde als ein Zustand, in dem sich der Mensch sein Leben lang befindet. Die einzelnen Sündentaten sind dann Folge dieser Haltung. Luthers Sündenverständnis knüpft an den augustinischen Sündenbegriff an, der Sünde als eine *aversio a Deo* betrachtet. Diese Grundaussage des Menschen kann seiner Ansicht nach auch nicht durch die Taufe getilgt werden. Sie bewirkt lediglich, dass Gott die Erbsünde nicht mehr zurechnet. Zu dieser Erkenntnis gelangt Luther über das Studium der Paulusbriefe. Luthers sündentheologische Grundauffassung lässt sich in der Wendung »*simul iustus et peccator*« zusammenfassen. Der getaufte Christ bleibt Luther zufolge zu jedem Zeitpunkt seines Lebens gleichermaßen *Gerechter und Sünder*. Den Hinweis für diese anthropologische Grundaussage meint Luther in Röm 3,23; 7,23ff. und Gal 5,17f. zu finden. Seine Interpretation dieser drei Stellen ist bis heute umstritten. Die Aussage »alle haben ja gesündigt« (Röm 3,23) bildet den Ausgangspunkt seiner Argumentation. Luther versteht diese Stelle als eine anthropologische Grundaussage über das Wesen des Menschen – unabhängig davon, ob es sich um Juden, Heiden oder auch getaufte Christen handelt. Ihm zufolge sind und bleiben alle Menschen bis

³⁷¹ Vgl. NOCKE, Sakramentenlehre, S. 316.

³⁷² Vgl. LEPPIN, Das ganze Leben Buße, S. 533.

zum Lebensende im Stand des Sünders, auch nach der Taufe. Der evangelische Theologe Volker Stolle weist darauf hin, dass sich Paulus in der angeführten Stelle aber ausschließlich auf die Menschheit vor dem Kommen des Christglaubens beruft. Für Luthers Interpretation dieser Paulusstelle, die ihn zu der Aussage über die generelle sündhafte Grundsituation des Menschen verleitet, gibt es bei Paulus, Stolle zufolge, keinen stichhaltigen Hinweis. Stolle betont, dass Luther zwar glaubt, in seiner Interpretation von Röm 7,23 durch weitere Stellen in den Paulusbriefen gestützt zu werden, tatsächlich würde er aber »umgekehrt den Aussagegehalt dieser anderen von ihm herangezogenen Stellen im Interesse seines Vorverständnisses, das er in Röm 7,23 einträgt«³⁷³ verändern. Für Paulus ist das Gesetz von Sünde und Tod mit dem Tod Christi für all jene überwunden, die im Glauben mit Christus verbunden sind, »denn Christus ist das Ende des Gesetzes und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht« (Röm 10,4). Für Luther dagegen ist die Bindung an das Gesetz erst mit dem irdischen Tod des Christen beendet. Das Gesetz erhebt also auch weiterhin Anspruch. Luther stützt sich hierbei auf Röm 7,1: »Wisst ihr denn nicht, Brüder – ich rede doch zu Leuten, die das Gesetz kennen –, dass das Gesetz für einen Menschen nur Geltung hat, so lange er lebt?« Das Gegenüber von dem »Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden« (Röm 7,23), gilt Luther zufolge auch für den Getauften. Sein dogmatisches Anliegen ist es, so Stolle, deutlich zu machen, dass auch die getauften Christen aus sich heraus nichts Gutes bewirken können, sondern Zeit ihres Lebens in all ihrem Tun allein auf die Gnade Gottes angewiesen sind.³⁷⁴ Stolle kritisiert, dass Luther zwar vorgibt, sich wörtlich auf Paulus zu berufen, dann aber doch eine eigene Auslegungstradition begründet hat, »die ganz erhebliche Eingriffe in den Sinn des apostolischen Textes nahelegt«³⁷⁵. So ist für die für Luthers Sündentheologie so zentral gewordene Formel vom »simul iustus et peccator« keine biblische Referenz auszumachen, die eine solche Deutung nahelegt. Auch wenn Luther vorgibt auf einer Linie mit Paulus zu

³⁷³ STOLLE, V.: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002, S. 225.

³⁷⁴ Vgl. STOLLE, Luther und Paulus, S. 215.

³⁷⁵ STOLLE, Luther und Paulus, S. 221.

stehen, so lassen sich deutliche Verschiebungen des Aussageinhaltes ausmachen. Seine Interpretation von Röm 7 ist vielfach bereits von der augustinischen Auslegung geprägt, wodurch einige wichtige paulinische Aussageinhalte überschattet werden. *Sünde* bedeutet für Luther weit mehr als nur die individuelle Einzelsünde. Weil der Mensch seiner Ansicht nach ein Leben lang Sünder bleibt, ist er damit auch ein Leben lang auf Buße und Vergebung angewiesen. Entsprechend gestaltet sich seine Vorstellung von Buße. Im Zentrum seiner Bußlehre steht »die wahre Reue, das innere Bekenntnis und die Genugtuung im Geist; die äußere Buße sei nur Zeichen der inneren Buße«³⁷⁶. Auch Luther unterscheidet zwischen einer *attritio* und einer *contritio*. Die *attritio*, also die reine Furchtreue, lehnt er ab. Nur die *contritio* in Zusammenhang mit der *fides* führe zur Vergebung der Sünden. Luther selbst wendet allerdings ein, dass eine solche *contritio* nicht realisiert werden könne. Die *fides* ist daher von zentraler Bedeutung, denn »selbst wenn die Reue fehlte oder der Priester, was nicht anzunehmen ist, nur im Scherz absolvierte, wäre der Büßer wahrhaft absolviert, wenn nur die *fides* da wäre«³⁷⁷. Der Glaube an das Wort Gottes ist darum ausschlaggebend und nicht das Bekenntnis der eigenen *contritio*. Diese ins Letzte zu ergründen, sei dem Menschen unmöglich. Ein solches Bekenntnis würde einer Selbstrechtfertigung des Sünders gleichkommen, was Luther strikt ablehnt. Eine »Rechtfertigung komme allein Gott zu, der wegen der *fides* die *contritio* annimmt ohne Rücksicht darauf, ob sie genügt.«³⁷⁸ Da der Mensch in seinem ganzen Sein Sünder ist, kann er die einzelnen Sünden gar nicht alle wissen und darum auch nicht einzeln bekennen.³⁷⁹ Dennoch lehnt Luther die Beichte keineswegs ab. Die Beichterfahrung erachtet er vielmehr als *die* »Grundsituation des Menschen vor Gott«, denn »in ihr treffen Sündenbekenntnis und Vergebungszuspruch unmittelbar aufeinander, mithin Sündersein und Gerechtsein«³⁸⁰. Er spricht sich allerdings deutlich gegen die Überzeugung aus, die Beichte sei ein *ius divinum*, weshalb der Priester für die Absolution die vollen Umstände einer Tat wissen müsse. Seiner Ansicht nach genügt es, wenn der Mensch in der Beichte ein kurzes allgemeines

³⁷⁶ VORGRIMLER, Buße, S. 160.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd.

³⁷⁹ Vgl. SCHÄFER, Buße – Beichte – Vergebung, S. 69.

³⁸⁰ STOLLE, Luther und Paulus, S. 223.

Sündenbekenntnis formuliert und anschließend nur die wirklich belastenden Sünden beichtet, ohne Angabe von weiteren Umständen. Luther spricht sich v.a. gegen den richterlichen Charakter der Beichte aus und betont dagegen den brüderlichen *Dienst* der Vergebung, um den es vorrangig gehen muss. Luther steht den Bußleistungen grundsätzlich positiv gegenüber, nicht aber in dem Sinne, dass die menschliche Leistung etwas zur Sündenvergebung beitragen könnte. Wenn Gott die Sünden vergibt, dann sind damit auch die Strafen vergeben. Da die Rechtfertigung des Sünders allein von der Gnade Gottes abhängt und die Frage nach der endgültigen Rechtfertigung (auch nach dem Zuspruch der Vergebung in der Beichte) während des gesamten irdischen Lebens unbeantwortet bleibt, hält Luther gleich in der ersten seiner 95 Thesen fest, dass darum das ganze Leben des Christen eine Buße sein soll.³⁸¹ An Bußleistungen wie Fasten, Almosen und Gebet hält er darum weiterhin fest, insofern sie sichtbare Zeichen der Nachfolge sind.

Im Zentrum der lutherischen Sünden- und Bußtheologie steht die »Macht der Sünde«, die auch nach der Taufe zurückbleibt und allen guten Werken anhaftet. Diese radikale und umfassende Sünde kann seiner Meinung nach durch kein kirchliches Sakrament – weder Buße noch Taufe – getilgt werden. Sie bleibt vielmehr eine Grundhaltung des Menschen, die ihn sein Leben lang auf die göttliche Gnade angewiesen sein lässt.

3.2.6. Die Bußordnung des Konzils von Trient

Die katholische Kirche reagiert auf die Aussagen Luthers und der Reformation mit einer Gegenbewegung, die ihren Ausgangspunkt im Konzil von Trient (1545–1563) nimmt. Luther hatte sich von der Sündentheologie der Hochscholastik deutlich abgegrenzt und v.a. das sündige Wesen des Menschen betont. Wie zuvor bereits erläutert, bleibt der Mensch seiner Ansicht nach ein Leben lang im Stand des Sünders. Diesen Umstand kann er auch nicht durch Reue und Beichte abwenden. Für Luther wer-

³⁸¹ Vgl. ebd., S. 224. Die erste der 95 Thesen heißt im Wortlaut: »Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: ›Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen«, wollte er, dass das ganze Leben der Glaubenden Buße sei«. Vgl. hierzu: »Die 95 Thesen. Anstoß zur Reformation«, eine Zusammenstellung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): www.ekd.de/95-Thesen-10864.htm. Zugriffsdatum: 13.3.2018.

den die Sakramente nicht durch ihren Vollzug, sondern allein dadurch, dass sie *geglaubt* werden, wirksam, d.h. dem äußeren Sakramentsgeschehen muss das innere *Wort Gottes* erleuchtend folgen.³⁸² Das *Wort Gottes* ist Luther zufolge das eigentliche Sakrament; nur indem dieses gläubig gehört und angenommen wird, entfaltet etwa die Taufe ihre sakramentale Wirksamkeit. Dies wirft zwangsläufig die Frage nach der Kindertaufe auf, denn nach lutherischem Verständnis ist das Sakrament folglich nur dann wirksam, wenn es im gläubigen Hören des Wortes Gottes aufgenommen wird. An der Frage nach der Kindertaufe wird deutlich, so Neunheuser, dass Luther letzten Endes »mit der revolutionären Dynamik seiner Sätze nicht voll Ernst gemacht«³⁸³ hat, insofern er gegen die Auffassung der Wiedertäufer und anderer Reformatoren an der Kindertaufe weiterhin festhält. Die Taufe bildet für ihn das wichtigste Sakrament, insofern in ihr der aus seiner Sicht einzige Grund der Sakramente – nämlich die Sündenvergebung – voll entfaltet wird. Entgegen der katholischen Überzeugung beharrt Luther jedoch darauf, dass die Taufe zwar durchaus Vergebung der Sünden bewirkt, dies aber nicht die Tilgung der Erbsünde bzw. Schwächung der Konkupiszenz bedeutet. Die Taufe, so Neunhauser, wirkt in Luthers Augen »also Sündenvergebung lediglich als Verheißung kraft göttlichen Paktes«³⁸⁴.

Im *Dekret über die Ursünde* von 1546 [DH 1510–1516] nimmt das Konzil von Trient v.a. in den Artikeln 3–5 Stellung zu Luthers Sakramenten- und Sündentheologie. In Artikel 3 [DH 1513] wiederholt das Konzil die Verurteilung des Pelagianismus und hält daran fest, dass die Sünde Adams, Röm 5,12 folgend, ihrem Ursprung nach *eine* ist und durch Fortpflanzung, nicht durch Nachahmung übertragen wird. Es betont, dass diese Ursünde weder durch »die Kräfte menschlicher Natur oder durch ein anderes Heilmittel«, sondern allein durch den Mittler Jesus Christus hinweggenommen wird und schon jetzt »in seinem Blute« eine Wieder-versöhnung mit Gott bewirkt hat. In der Taufe wird das Verdienst Christi allen – sowohl Erwachsenen als auch Kindern – zugewendet [DH 1513]. Artikel 4 schließt daran direkt an und betont, dass auch Kleinkinder vom Mutterleib an zu taufen sind, da die Ursünde auch auf ihnen liegt [DH

³⁸² Vgl. NEUNHAUSER, B.: Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV: Sakramente. Faszikel 2: Taufe und Firmung, Freiburg i. Brsg. 1956, S. 96.

³⁸³ Ebd., S. 97.

³⁸⁴ Ebd.

1514]. Artikel 3 und 4 richten sich weniger gegen Luther, sondern gegen die Wiedertäufer, die die Ansicht vertreten, dass die Sünden durch Glaube *und* Taufe und nicht durch das Taufsakrament allein vergeben werden, weshalb sie die Notwendigkeit der Kindertaufe ablehnen.³⁸⁵ Artikel 5 richtet sich schließlich konkret gegen die lutherische Auffassung, wonach die Sünde auch nach der Taufe bestehen bleibt. Das Konzil hält hierzu fest:

»Wer leugnet, daß durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die in der Taufe übertragen wird, die Strafwürdigkeit der Ursünde vergeben wird, oder auch behauptet, es werde nicht all das, was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt, hinweggenommen, sondern sagt, es werde nur abgekratzt oder nicht angerechnet: der sei mit dem Anathema belegt.« [DH 1515]

Das Konzil fügt erklärend hinzu, dass in den Getauften zwar auch fortan »die Begehrlichkeit bzw. der Zündstoff bleibt«, diese »Begehrlichkeit« aber nicht in dem Sinn verstanden werden darf, »daß sie in den Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde wäre, sondern daß sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht« [DH 1515]. Das Konzil betont entgegen Luthers Auffassung die vollkommene Vergebung aller Sünden und zwar für alle Getauften gleichermaßen und unterstreicht, dass die Begehrlichkeit selbst noch keine Sünde darstellt. Trient hält daher fest, dass die Getauften, die

»Wiedergeborenen [...], die wahrhaft ›mitbegraben sind mit Christus durch die Taufe auf den Tod‹ [Röm 6,4], die ›nicht dem Fleische gemäß wandeln‹ [Röm 8,1], sondern den alten Menschen ausziehend und den neuen, der Gott gemäß geschaffen wurde, anziehend [vgl. Eph 4,22–24; Kol 3,9f.], unschuldig, unbefleckt, rein, schuldlos und Gottes geliebte Söhne geworden sind.« [DH 1515]

Luther hatte den Römerbrief herangezogen, um deutlich zu machen, dass die Ursünde auch nach der Taufe weiterhin bestehen bleibt. Indem das Konzil sich in seiner Argumentation gegen Luther nun ebenfalls auf Paulus und besonders den Römerbrief stützt, erklärt es umgekehrt, dass Luther die entsprechenden Stellen schlicht falsch verstanden hat. Zwar spreche Paulus in Röm 7,14 davon, dass der Mensch, so lange er fleischlich ist *unter die Sünde verkauft* ist, Sünde sei hier aber nicht als Sünde im eigentlichen Sinn zu verstehen, sondern werde an dieser Stelle nur so genannt, weil sie »aus der Sünde stamme und zu ihr führe, nämlich dann, wenn

³⁸⁵ Vgl. JEDIN, H.: Geschichte des Konzils von Trient. Band II: Die erste Trienter Taungsperiode 1545/47, Freiburg i. Brsg. 1957, S. 135.

man ihren Regungen zustimme«³⁸⁶. Da Luther davon ausgeht, dass das sündige Wesen des Menschen auch nach der Taufe bestehen bleibt, stellt sich für ihn die Frage nach einer nochmaligen Sündenvergebung nicht. Seiner Meinung nach soll vielmehr das gesamte Leben einer Buße gleichen. Das Konzil betont dagegen die Vergebung aller Sünden in der Taufe.

Fünf Jahre später, im Jahr 1551, entwickelt das Konzil nicht zuletzt in Abgrenzung zu Luthers Tauf- und Bußtheologie, erstmals eine zusammenhängende *Lehre über das Bußsakrament* [DH 1667–1719], die sowohl Ritus, wie auch Form und Materie bis heute verbindlich festgelegt hat. In Anlehnung an die Theologie der Hochscholastik betont das Konzil zuvor im *Dekret über die Rechtfertigung* (DH 1520–1583) in Kapitel 14 nachdrücklich den sakramentalen Charakter der Buße, die von Jesus Christus »für die, die nach der Taufe in Sünde fallen« sind, eingesetzt worden ist [DH 1542]. Mit Verweis auf die alten Väter bezeichnet es die Beichte darum auch als »zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch der verlorenen Gnade« [DH 1542] und betont weiter, dass die Buße nach dem Fall aber ganz anders beschaffen ist als die Taufe

»und daß in ihr nicht nur das Ablassen von den Sünden und der Abscheu vor ihnen, oder »ein zerknirshtes und gedemütigtes Herz« [Ps 51,19] enthalten sind, sondern auch ihr sakramentales Bekenntnis [...], die Lossprechung durch den Priester und ebenso die Genugtuung durch Fasten, Almosen, Gebete und andere fromme Übungen des geistlichen Lebens« [DH 1543].

Schon hier nennt das Konzil im 15. Kapitel des *Dekrets über die Rechtfertigung* die wesentlichen Elemente des Bußsakramentes, nämlich »ein zerknirshtes und gedemütigtes Herz«, sprich *Reue*, das *Bekenntnis*, die *Lossprechung* und die *Genugtuung*. Das Konzil folgt damit der Auffassung Thomas von Aquins, der Reue, Beichte und Genugtuung als Akte der persönlichen Buße zum Bereich der Materie zählt und die Absolution durch den Priester als Form des Bußsakramentes festgelegt hat.³⁸⁷ Dieser Unterteilung in Form und Materie des Sakraments folgt das Konzil von Trient in der *Lehre über das Bußsakrament*. Wie auch das *Dekret über die Rechtfertigung* betont die *Lehre über das Bußsakrament* die enge Verbindung zwi-

³⁸⁶ JEDIN, Konzil von Trient (Bd. II), S. 136.

³⁸⁷ Vgl. ZIEGENAUS, Umkehr, S. 109.

schen Taufe und Buße, unterstreicht aber auch die Unterschiede zwischen den beiden Sakramenten.

Das Konzil betrachtet das Sakrament der Buße als ein Geschenk Gottes, in dem auch »den nach der Taufe Gefallenen die Wohltat des Todes Christi zugewandt wird« [DH 1668] und hebt die Heilsnotwendigkeit der Buße für alle »nach der Taufe Gefallenen« hervor, die ebenso wichtig ist, wie die Taufe für die noch nicht Wiedergeborenen [DH 1672]. Es zeigt auf, dass die Buße nur von der Taufe her zu denken ist und die Taufe der erste und eigentliche Ort der Sündenvergebung bleibt [DH 1670f.]. Weil Gott aber ein barmherziger Gott ist, ermöglicht er auch nach der Taufe Vergebung. Die Buße, so betont das Konzil nachdrücklich, ist keineswegs als nochmalige Taufe zu verstehen [DH 1671], was auch an der Form und der Materie der Buße sichtbar werde, die sich von der Taufe sichtbar unterscheidet. Während die Taufe einmalig gespendet wird, ist die Buße im Laufe des Lebens mehrfach möglich. Die Dreiteilung der Buße, bestehend aus *contritio*, *confessio* und *satisfactio*, hatte Luther zuvor scharf kritisiert, da sich eine solche Dreiteilung weder auf Christus und die Heilige Schrift noch auf die Alte Kirche zurückführen lasse.³⁸⁸ Luther kritisiert dabei nicht nur, dass es für die Dreiteilung weder biblische noch historische Anhaltspunkte gebe, sondern auch, dass das Bußsakrament selbst nicht auf Christi Einsetzung und Auftrag zurückgeführt werden könne, weshalb die Auffassung, die Buße sei ein Sakrament, abzulehnen sei.³⁸⁹ Das Konzil von Trient unterstreicht dagegen in Kan. 6, dass es das »sakramentale Bekenntnis« bereits »von Anfang an« in der »Weise des geheimen Bekenntnisses allein vor dem Priester« gegeben hat und als solches auf den »Auftrag Christi« zurückgehe und darum »zum Heile notwendig ist« [DH 1706]. Jedin und Ziegenaus weisen darauf hin, dass die Wendung »von Anfang an« zwar historisch falsch sei und die Kenntnisse der Bußgeschichte tatsächlich eher mangelhaft waren³⁹⁰, allerdings erstrecke sich die Verbindlichkeit einer lehramtlichen Entscheidung »nur auf die Offenbarungsqualität oder -widrigkeit einer Aussage, nicht auf die Feststellung

³⁸⁸ Vgl. Päpstliche Bulle »Exsurge Domine« (15. Juni 1520), Art. 5: »Daß es drei Teile der Buße gebe, »nämlich« Reue, Beichte und Genugtuung, ist weder in der heiligen Schrift noch bei den alten heiligen christlichen Lehrern begründet« [DH 1455].

³⁸⁹ Vgl. JEDIN, H.: Geschichte des Konzils von Trient. Band III: Bologneser Tagung (1547/48) – Zweite Tagungsperiode (1551/52), Freiburg i. Brsg. 1970, S. 334.

³⁹⁰ Vgl. JEDIN, Konzil von Trient (Bd. III), S. 334.

eines dogmengeschichtlichen Faktums«³⁹¹. Ziegenaus ergänzt, dass Kan. 6 v.a. als Antithese zur Behauptung der Reformatoren zu lesen sei, die die Buße aufgrund ihrer fehlenden Rückbindung an Christus im Nachklang des 4. Laterankonzils als »menschliche Erfindung« kritisierten [DH 1706]. Dem Konzil sei es in erster Linie darum gegangen aufzuzeigen, dass die »confessio secreta« zur »alten Tradition der Kirche« gehört, auch wenn sie nicht »sicher unmittelbar auf Christus zurückgeführt werden« könne.³⁹² Das Fehlen eines historischen oder biblischen Beweises bedeute nämlich nicht, dass die Buße deshalb zwangsläufig dem Auftrag und der Einsetzung Christi widersprechen würde.³⁹³

Das Konzil bestätigt darum in Kapitel 3, dass die *Form* des Sakramentes die Worte des Spenders »Ich spreche dich los usw.« [DH 1673] bilden und die *Materie* »die Akte des Büßenden selbst [sind], nämlich Reue, Bekenntnis und Genugtuung« [DH 1673], und beide zusammen »zur Unversehrtheit des Sakramentes und zur vollständigen und vollkommenen Vergebung der Sünden erforderlich sind« [DH 1673]. Damit das Sakrament wirksam ist und »Vergabung der Sünden« sowie »Wiederversöhnung mit Gott« bewirkt [DH 1674], bedarf es daher notwendig dieser vier Teile. Diese bilden bis heute die wesentlichen Bestandteile des Bußsakramentes, die in den nachfolgenden fünf Kapiteln (Kap. 4–8) weiter entfaltet werden. Als Vorlage für die dort festgelegten Bestimmungen dient die päpstliche Bulle *Exsurge Domine*, die bereits 1520 sämtliche sog. »Irrtümer Martin Luthers« zu Sünde und Beichte in insgesamt 41 Artikeln zusammengefasst hat [DH 1451–1492].

Das erste der fünf Kapitel (Kap. 4; DH 1676–1678) befasst sich mit der *Reue*. Zur Frage nach der Reue hebt das Konzil hervor, dass bereits die unvollkommene Furchtrente aus Angst vor der Hölle oder vor Strafen,

»wenn sie – verbunden mit der Hoffnung auf Verzeihung – den Willen zum Sündigen ausschließt, nicht nur den Menschen nicht zum Heuchler und noch mehr zum Sünder macht, sondern sogar ein Geschenk Gottes und ein Antrieb des Heiligen Geistes – obzwar er noch nicht innewohnt, sondern nur bewegt – ist, mit dessen Hilfe der Büßende sich den Weg zur Gerechtigkeit bahnt« [DH 1678]³⁹⁴.

³⁹¹ ZIEGENAUS, Umkehr, S. 119.

³⁹² Ebd., S. 117.

³⁹³ Vgl. ebd., S. 117.

³⁹⁴ Vgl. auch DH 1526: »(...) glaubend, daß wahr ist, was von Gott geoffenbart und heißen ist, und vor allem dies, daß der Gottlose von Gott durch seine Gnade ge-

In Abgrenzung zu Luther betont das Konzil dass die Reue selbst dann, wenn sie nur aus Furcht vor Strafe eintritt und somit *unvollkommen* ist, bereits als ein Angebot des Heiligen Geistes zu betrachten ist, das dem Büßenden auf den rechten Weg zurückhilft, indem der Sünder etwa in Zukunft von der Sünde ablässt und sich entschließt, ein besseres Leben als bisher zu führen. Das Konzil reagiert mit der Wendung »nicht nur den Menschen nicht zum Heuchler und noch mehr zum Sünder macht« auf den Vorwurf Luthers, wonach die Reue selbst, »den Menschen zum Heuchler, ja noch mehr, zum Sünder« mache [DH 1456]. Luther kritisiert, dass die Furchtreue »erpreßt und erzwungen« und daher »nicht frei und willentlich« [DH 1678; DH 1454] sei. Eine solche Reue aber, die nur aus Angst vor Strafe und nicht aus Liebe besteht und darum auch nicht aufrichtig sei, mache den Menschen darum erst recht zum »Heuchler und zum Sünder«. Luther fürchtet, dass der Mensch sich selbst um das Himmelreich betrügt, wenn er lediglich aus Angst vor Strafe Buße leistet und nicht aus Liebe zu Gott. Das Konzil reagiert auf diese Kritik, indem es diese erste unvollkommene Reue, die den Sünder zum Überdenken seiner Taten anregt und dann zu einer vollkommenen Reue werden könne, auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführt.

Über die Reue führt das Konzil darum weiter aus, dass diese zwar notwendig ist, um auf die Vergebung der Sünden vorzubereiten, aber selbst eine *vollkommene* Reue, so das Konzil weiter, bewirkt ohne das Verlangen nach dem Sakrament noch keine Wiederversöhnung mit Gott [DH 1677]. Vollkommene und unvollkommene Reue sind somit zwar beide wichtige Etappen auf dem Weg zur Wiederversöhnung mit Gott, sie selbst aber – und so betont das Konzil nachdrücklich – bewirken diese Wiederversöhnung noch nicht.

Im Anschluss an die Ausführungen über die *Reue* befasst sich Kapitel 5 [DH1679–1683] mit dem *Bekennnis*. Das Konzil hält dazu fest:

rechtfertigt wird, ›durch die Erlösung, die in Jesus Christus ist‹; ferner indem sie sich – wenn sie erkennen, daß sie Sünder sind, und sich von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, durch die sie heilsam erschüttert werden, zur Besinnung auf die Barmherzigkeit Gottes bekehren – zur Hoffnung aufrichten im Vertrauen darauf, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, ihn als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnen und sich deswegen mit einem gewissen Maß an Abscheu gegen die Sünde wenden.«

»Daß es [das Bekenntnis, Anm. L.M.] für alle nach der Taufe Gefallenen nach göttlichem Recht notwendig ist, weil unser Herr Jesus Christus, als er von der Erde zu den Himmeln hinaufstieg, die Priester als seine Stellvertreter zurückließ, als Vorsteher und Richter, vor die alle Todsünden gebracht werden sollen, in die die Christgläubigen gefallen sind, damit sie aufgrund ihrer Schlüsselgewalt den Urteilsspruch der Vergebung oder Behaltung der Sünden verkündigen. Es steht nämlich fest, daß die Priester dieses Gericht ohne Kenntnis des Tatbestandes nicht ausüben können, wenn die Leute ihre Sünde lediglich im allgemeinen und nicht vielmehr gesondert und im einzelnen darlegen. Daraus ergibt sich, daß von den Büßenden alle Todsünden, derer sie sich nach gewissenhafter Selbsterforschung bewußt sind, im Bekenntnis aufgeführt werden müssen.« [DH 1679]

Das Konzil unterstreicht, dass nicht nur die Sünden selbst sondern auch die Umstände, die dazu geführt haben, benannt werden müssen, damit der Priester als »Vorsteher und Richter [...] den Urteilsspruch der Vergebung oder Behaltung der Sünden verkünden« kann. Die Sprache ist hier auffallend häufig juristisch, abschnittsweise auch medizinisch gefärbt, wenn etwa von *Gericht*, *Tatbestand*, Strafe, *Vergehen*, *urteilen*, *Arzt*, *Wunde*, *Heilmittel* und *Arznei* die Rede ist. Das Sakrament der Buße kommt einer Institution gleich, die wie auch das weltliche Gericht, durch die »Auferlegung von Strafen« [DH 1680] durch einen Richter auf die Besserung des Schuldigen abzielt. Das umfangreiche Bekenntnis gleicht dann einem Geständnis, das notwendig wird, damit der Richter ein möglichst faires Strafmaß ansetzen kann. Diese inhaltliche Verschiebung auf die Buße als einen richterlichen Akt führt dazu, dass die Buße als ein Strafgericht empfunden werden muss. Von der Hoffnung und der Zuversicht, mit der der Büßer in Ps 51 seine Schuld vor Gott bekennt, im Vertrauen darauf, dass Gott ihm vergibt, ist an dieser Stelle wenig zu spüren. Das Bekenntnis ist nun v.a. mit Scham besetzt. Auch wenn das Konzil betont, dass das Sakrament die Wiederversöhnung mit Gott bewirkt, so steht der Wunsch nach Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Beziehung mit Gott deutlich im Hintergrund. Die Ausführungen zur Buße rekurrieren in allen Punkten auf Aussagen der Reformatoren, die es zu entkräften gilt. Während sich das Konzil in Abgrenzung zu den Reformatoren ausführlich mit der Bestimmung der einzelnen Teile des Sakramentes und dessen Wirkweise befasst, bleiben pastorale Überlegungen nahezu unberücksichtigt. Die Engführung auf den juridischen Charakter der Buße

wird auch in den Ausführungen zum Sakramentenspender und der Absolution deutlich.

Kapitel 6 [DH 1684f.] benennt als Spender des Bußsakramentes ausschließlich Bischöfe und Priester [DH 1684]. Auch hier positioniert sich das Konzil erneut gegen Luther, der der Ansicht ist, dass die Absolution in erster Linie als Verkündigung des Evangeliums zu sehen ist, weshalb die Schlüsselgewalt des Lösens allen Christen gleichermaßen zukomme.³⁹⁵ Wie zuvor bereits ausgeführt wurde, vertritt Luther die Überzeugung, dass die Sakramente nicht in ihrem Vollzug, sondern allein im Glauben wirksam werden. Unklar ist jedoch weiterhin, wie Luther die Realisierung dieses Sakramentenverständnisses denkt. Insofern der Mensch ein Leben lang Sünder und darum auf die Gnade Gottes angewiesen bleibt, ist zu fragen, ob der Mensch jemals zu solch einem Glauben kommen kann, der die Absolution und damit die Rechtfertigung bewirkt. Wenn man Luthers Gedanken zu Ende denkt, dann müsste der Mensch in dem Moment, da er sich seines aufrichtigen Glaubens bewusst wird, Rechtfertigung erfahren. Sobald sich der Mensch jedoch sicher wähnt, an Gott und sein sündenvergebendes Handeln zu glauben und darum Absolution zu erfahren, käme dies bereits wieder einer Selbstrechtfertigung gleich. Die Frage ist daher, ob ein solches »Glauben an die Rechtfertigung«, die dann zur Sündenvergebung führt, in Luthers Rechtfertigungsverständnis überhaupt möglich ist.

Das Konzil betont ebenfalls, dass das Sakrament unabhängig vom moralischen Status des Priesters wirksam ist, auch bei Priestern, »die sich in einer Todsünde befinden« [DH 1684]. In Bezug auf die Lossprechung unterstreicht der darauffolgende Abschnitt ein weiteres Mal – und hier v.a. wieder in Abgrenzung zu Luther – den richterlichen Charakter des Bußsakramentes. Es hält fest, dass das Sakrament im Vollzug der Lossprechung – und nicht im Glauben, wie es Luther formuliert – wirksam wird und zwar in der »Art eines richterlichen Aktes« [DH 1685].

Das 8. Kapitel behandelt schließlich die Notwendigkeit und Frucht der *Genugtuung* [DH 1689–1694]. Gleich im ersten Abschnitt hält das Konzil fest, dass es »völlig falsch ist und mit dem Wort Gottes nichts zu tun hat, daß die Schuld vom Herrn niemals vergeben werde, ohne daß auch die gesamte Strafe erlassen werde« [DH 1689]. Auch hier grenzt sich das

³⁹⁵ Vgl. VORGRIMLER, Buße, S. 182.

Konzil wieder deutlich von Luthers Bußlehre ab. Im Gegensatz dazu sind nach Meinung des Konzils die Bußleistungen nämlich unbedingt notwendig, denn die »genugtuenden Strafen« halten »von der Sünde zurück«, »machen die Büßenden für die Zukunft vorsichtiger und wachsamer«, »heilen die Überreste der Sünde« und »beseitigen die durch einen schlechten Lebenswandel erworbenen fehlerhaften Gewohnheiten« [DH 1690]. Den Bußleistungen kommt in der Darstellung des Konzils sowohl erzieherische als auch präventive Aufgabe zu. Die Strafen sollen den Büßenden dazu veranlassen, sein Handeln in Zukunft besser zu überdenken und dadurch von Sünde abhalten. Das Konzil greift auch hier die Argumentation Luthers auf und legt wie schon im Abschnitt über die Reue umgekehrt dar, dass die Furchtreue vom Konzil nachdrücklich begrüßt wird, insofern sie den Sünder, ähnlich wie im Gericht, aus Angst vor weiterer Bestrafung zur Umkehr motivieren kann, und dadurch vermeidet, dass der Sünder erneut den *Heiligen Geist schmählt* und *noch mehr Zorn anhäuft am Tage des Zornes* [DH 1690].

Wie bereits an einigen Stellen zuvor, schwingt auch hier die unbestimmte Angst mit, dass die Buße oberflächlich und unvollkommen sein könnte, wenn die Priester etwa zu gnädige Strafen auferlegen. Die häufige Betonung von *Strafe* und *Züchtigung* nährt gerade hier den Eindruck eines einseitigen Bußgerichtes. Dieser Eindruck wird auch nicht durch den Verweis darauf relativiert, dass die Genugtuung in erster Linie eine »Arznei« sein und »heilsame« Wirkung haben soll. Auch der Nachschub am Ende des 8. Kapitels kann den bis dahin entstandenen Eindruck eines Strafgerichtes nicht mehr abwenden. Das Konzil betont dort mit Verweis auf die alten Väter, dass diese »nicht der Ansicht [waren], das Sakrament der Buße sei ein Ort des Zornes oder der Strafen« [DH 1692].

Das 9. und letzte Kapitel benennt abschließend die Werke der Genugtuung [DH 1693]. Dazu gehören jene Strafen, die der Sünder willentlich von sich aus zur Ahndung der Sünde aufnimmt, aber auch solche, die der Priester je nach Ausmaß des Vergehens verhängt. Des Weiteren zählt das Konzil *zeitliche Plagen* dazu, »die von Gott auferlegt und von uns geduldig ertragen werden« [DH 1693]. Gerade der letzte Zusatz erinnert stark an den alttestamentlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Sorge vor göttlichen Strafen, wie etwa Krankheit oder anderen Katastrophen, als Antwort auf Vergehen des Einzelnen war zum damaligen Zeitpunkt keine Ausnahme. Das Bemühen von Kirche, aber auch Staat, die breite Bevölke-

rung zu einem sittlichen und gottgefälligen Leben anzuhalten, war darum verständlicherweise groß.³⁹⁶

Mit diesen neun Kapiteln über die Lehre des Bußsakramentes wird der privaten Buße, wie sie sich in der Hochscholastik nach und nach herauskristallisiert hat, erstmals eine einheitliche, rituelle Form gegeben. Die öffentliche Buße verschwindet in der Folge damit endgültig und die Beichte ist nun fest an *Reue*, *Bekennen* und *Genugtuung* (Materie) seitens des Büßenden und die Absolution durch den Priester (Form) geknüpft.

3.2.7. Zusammenfassende Betrachtung

Während die Taufe (im katholischen Verständnis) jenes Sakrament ist, in dem der Mensch in die Neue Schöpfung eintritt und dort von allen Sünden, auch der Ursünde befreit wird, ermöglicht die Buße eine erneute Sündenvergebung nach der Taufe. Es wurde deutlich, wie sich der ursprüngliche Akzent der Buße, nämlich die Rekonziliation und Wiederversöhnung mit Gott, mit dem Übergang zur Privatbeichte allmählich auf die Absolution verschiebt. Die Versöhnung mit Gott (und der Kirche), die eng an die Vergebung geknüpft ist, tritt dabei in den Hintergrund. Die Beichte als Sündengericht, wie sie Trient darstellt, spricht zwar ebenfalls von Sünden los, jedoch mehr im Sinne einer Wiedergutmachung, insofern entsprechende Strafen im Ausgleich für die begangenen Sünden abgebüßt werden müssen. Es ist offensichtlich, dass die Beziehungsebene zu Gott, aber auch zur Kirche in dieser Form deutlich weniger zentral ist, wie in der frühen Kirche.

Das Hauptanliegen des Konzils war es, eine Bußlehre zu formulieren, die in deutlicher Abgrenzung zu Luther und den Reformatoren steht. Die pastorale und auch die ekklesiale Dimension der Buße gerieten dadurch in den Hintergrund.

Zwar hat das II. Vatikanische Konzil neue Akzente gesetzt und auch versucht, den gemeinschaftlichen Charakter der Beichte wieder stärker zu betonen, die rituelle Form der individuellen Einzelbeichte hat sich aber bis heute erhalten.

³⁹⁶ Eine ausführliche Darstellung der Hintergründe zu dieser Entwicklung wird sich im nachfolgenden Kapitel anschließen.

3.3. Vergebung und Neuschöpfung in der Liturgie der Osternacht

Am sichtbarsten wird die enge Verbindung von Buße, Taufe, Vergebung und Neuschöpfung heute in der Liturgie der Osternacht. Nach den vierzig Tagen der Umkehr und der Buße markiert die Feier der Osternacht den Höhepunkt des kirchlichen Jahresfestkreises. In ihr verbinden sich nicht nur Taufe, (Firmung) und Eucharistie zu einer einzigen Feier, in ihr konstituiert sich die Kirche zudem jedes Jahr neu.³⁹⁷

Für Klöckener stellt die Osternacht die Summe christlicher Existenz und Theologie dar, insofern sie

»gedenkende Vergegenwärtigung v. Passion und Erhöhung Christi, Verwandlung des Leidens Christi, Überwindung der Sünde, Anteilgabe am ewigen Leben durch die Taufe auf den Tod Jesu, Erwartung der unvergängl. Herrlichkeit, ganzheitl. Neuwerdung des Menschen durch Teilhabe an Christus, Feier v. Licht u. Hoffnung«³⁹⁸ ist.

Bis Anfang des 20. Jahrhunderts fristete die Osternachtfeier jedoch ein Schattendasein. Erst mit der Reform der Osterliturgie unter Pius XII. 1955/56 (*Ordo hebdomadae sanctae instauratus*) trat die Feier der Osternacht wieder ins Zentrum des theologischen Interesses.³⁹⁹ Die liturgische Bewegung um Odo Casel, Pius Parsch und Romano Guardini hatte sich zuvor bemüht, die »Ostervigil als Nachtfeier und die Osternachtfeier als Höhepunkt« des kirchlichen Jahreskreises »wieder ins rechte Licht«⁴⁰⁰ zu rücken. Das theologische Anliegen dieser Erneuerung war es, die Osterfeier als »umfassendes Erlösungs- (und nicht allein Auferstehungs-) fest«⁴⁰¹ zu betrachten. Das II. Vatikanische Konzil stellte daraufhin das Pascha-Mysterium (SC 5f.) ins theologische Zentrum der *Konstitution über die heilige Liturgie* »*Sacrosanctum Concilium*«:

»So ist in Christus ›hervorgetreten unsere vollendete Versöhnung in Gnaden, und in ihm ist uns geschenkt die Fülle des göttlichen Dienstes«. Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen Vorspiel

³⁹⁷ Vgl. KLÖCKENER, M.: Ostern, II. Liturgisch-theologisch, in: LThK (7), Freiburg/Basel/Rom/Wien 1998, Sp. 1179.

³⁹⁸ KLÖCKENER, Ostern, Sp. 1179.

³⁹⁹ Vgl. MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 339.

⁴⁰⁰ VISONÀ, G.: Ostern/Osterfest/Osterpredigt I, in: TRE (Bd. 25), Berlin / New York 1995, S. 526.

⁴⁰¹ Ebd.

die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, erfüllt, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ›hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das ganze Leben neugeschaffen‹. Denn aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus ist das wunderbare Geheimnis der ganzen Kirche hervorgegangen.« (SC 5)

In der Osterfeier kommt das Ganze des Pascha-Mysteriums zum Ausdruck: Passion, Auferstehung, Himmelfahrt sowie Erwartung der Parusie. SC 5 macht deutlich, dass das Heilsgeschehen nicht erst mit Jesu Leiden, Tod und Auferstehung beginnt, sondern schon im Alten Bund grundgelegt ist. Das Exsultet, das noch ausführlicher zur Sprache kommen wird, beginnt daher nicht erst mit dem Auferstehungsbericht, sondern berichtet auch von den göttlichen Machterweisen des Alten Bundes und setzt diese mit denen des Neuen Bundes in Beziehung. Für Nagel sind das Exsultet und die Osternacht als solche schon deshalb besonders, weil in ihnen Liturgie des alten Bundes, Heilswerk Christi und Liturgie der Kirche ineinander übergehen und auf ein und dasselbe Erlösungsgeschehen verweisen:

»Der Tod Christi fällt in die Zeit des Paschafestes, d.h. in die Zeit, da der Auszug aus Ägypten gefeiert wird, und zur gleichen Zeit wird später in der Kirche die Taufe gespendet. [...] Es ist ein und dasselbe Erlösungsgeschehen, das in verschiedenen Phasen dargestellt wird: im Auszug aus Ägypten als Vorausdarstellung, in Tod und Auferstehung Christi als Erfüllung und in der Taufe als sakramentale Wirklichkeit.«⁴⁰²

Die Feier der Osternacht bildet daher zugleich Fundament und Höhepunkt des kirchlichen Vergebungshandelns und hat darum selbst sakramentalen Charakter. Sie lässt sich in vier Teile untergliedern: Lichtfeier mit Osterlob (Exsultet), Wortgottesdienst, Tauffeier und Eucharistie.⁴⁰³ Insofern die Taufe zuvor ausführlich beschrieben wurde, liegt der Schwerpunkt der nachfolgenden Darstellung neben der Eucharistie im Besonderen auf dem Exsultet, das sowohl Meßner als auch Hauerland und

⁴⁰² NAGEL, Kindertaufe, S. 31.

⁴⁰³ Vgl. Päpstliches Schreiben »*Paschalis sollemnitatis* – an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die Feier der Osternacht und ihre Vorbereitung« (Art. 81), vom 16.01.1988.

Adam als »feierliche Ouvertüre« bezeichnen, in der bereits die wesentlichen Elemente der nachfolgenden Feier anklingen.⁴⁰⁴

3.3.1. Vergebung und Neuschöpfung im Exsultet

Das Exsultet, das in der katholischen Liturgie jedes Jahr am Beginn der Osternacht angestimmt wird, stellt eine Kurzform christlicher Erlösungs- und Vergebungstheologie dar. Das gesamte Fundament dieser Vergebungstheologie wird dort in komprimierter Weise entfaltet, ausgehend vom *Schuldbrief Adams* bis hin zum *wahren Paschalamm*. Das Exsultet, das auch als *Lichtdanksagung* bezeichnet wird, findet sich erstmals in den Ausführungen des Hippolyt zu Beginn des 3. Jahrhunderts⁴⁰⁵ und hat seinen ursprünglichen Ort in der abendlichen Vigilfeier. Aufgrund seiner anamnetischen, epikletischen und interzessionalen Elemente ist es mit den Hochgebeten verwandt.⁴⁰⁶

In den aktuellen liturgischen Vorgaben finden sich zwei Fassungen des Exsultet⁴⁰⁷, eine kürzere und eine längere. Nachfolgend soll die Langfassung einer eingehenden Betrachtung zugeführt werden.

- V. 1 Frohlocket, ihr Chöre der Engel, frohlocket, ihr himmlischen Scharen, lasset die Posaune erschallen, preiset den Sieger, den erhabenen König!
- V. 2 Lobsinge, du Erde, überstrahlt vom Glanz aus der Höhe! Licht des großen Königs umleuchtet dich. Siehe, geschwunden ist allerorten das Dunkel.
- V. 3 Auch du freue dich, Mutter Kirche, umkleidet von Licht und herrlichem Glanze! Töne wider, heilige Halle, töne von des Volkes mächtigem Jubel.
- V. 4 (Darum bitte ich euch, geliebte Brüder, ihr Zeugen des Lichtes, das diese Kerze verbreitet: Ruft mit mir zum mächtigen Vater um sein Erbarmen und seine Hilfe, dass er, der mich ohne mein Verdienst, aus reiner Gnade, in die Schar der Leviten berufen hat, mich erleuchte mit dem Glanz seines Lichtes, damit ich würdig das Lob dieser Kerze verkünde.)

⁴⁰⁴ Vgl. ADAM/HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, S. 419; Vgl. außerdem MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 351.

⁴⁰⁵ Vgl. FUCHS, G. / WEIKMANN, H. M.: Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung, Regensburg 1992, S. 22. Fuchs weist daraufhin, dass die besondere Form der Lichtdanksagung bei Hippolyt zunächst jedoch nicht im Zusammenhang mit der Osternacht stand.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 23.

⁴⁰⁷ Vgl. Römisches Messbuch für Karwoche und Osteroktav, S. 107–115.

Die ersten drei Verse erinnern sowohl sprachlich als auch theologisch an den Johannesprolog (Joh 1,1–18). Der Kontrast von Licht und Dunkelheit bestimmt auch den Prolog des Exsultet. In den ersten drei Versen ist eine Abwärtsbewegung erkennbar. V. 1 nimmt zunächst den Himmel, genauer die Engel und himmlischen Heerscharen in den Blick, wandert von dort aus Richtung Erde in V. 2, wendet sich dann der Kirche und schließlich der versammelten Gemeinde zu (V. 3). Der Prolog beginnt mit der Aufforderung an die Engel und himmlischen Scharen, den *erhabenen König*, den *Sieger* zu preisen. Der Ort der in den nachfolgenden Versen beschriebene Szenerie ist der Himmel. Der Anlass für den Lobgesang ist der Einzug des erhabenen Königs und Siegers in die himmlische Stadt. Während der Johannesprolog die Menschwerdung des Logos behandelt, der zunächst bei Gott *im Himmel* ist und auf die Erde *herabkommt*, ist die Blickrichtung im Prolog des Exsultet umgekehrt. Die ersten drei Verse handeln von der Erhöhung des Auferstandenen, der als ruhmreicher Sieger und König in den Himmel aufsteigt und von dort als »das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9) die Erde mit Glanz und Licht überstrahlt und dadurch alle Finsternis vertreibt (V. 2). Himmel, Erde und Kirche – der gesamte Kosmos ist zu Jubel und Freude aufgerufen, denn sie alle werden »von Licht und herrlichem Glanze« umkleidet (V. 3). Im zweiten Teil des dritten Verses ist schließlich die versammelte Gemeinde direkt angesprochen, die *jubeln* und die »heilige Halle« zum Tönen bringen soll. An sie wendet sich dann auch der Sänger des Exsultet (i.d.R. der Diakon) in V. 4 und fordert sie auf, gemeinsam mit ihm den göttlichen Beistand zu erbiten, damit auch er von Licht und Glanz überstrahlt werde, um würdig das Osterlob zu verkünden. Dass das himmlische Geschehen, von dem in den Versen 1–3 die Rede ist, weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft liegt, sondern *jetzt* stattfindet, wird in dem Aufruf an die versammelten »Zeugen des Lichts« (V. 4) deutlich. Das Licht, das die Osternacht wahrnehmbar erhellt, geht von der Kerze aus. Sie steht symbolisch für den auferstandenen Christus.

Im Anschluss an den vierten Vers folgt der Eröffnungsdiallog zwischen Vorsänger und Gemeinde. Dieser gleicht im Wortlaut dem Eingangsdiallog in den übrigen Hochgebeten.

- V: Der Herr sei mit euch.
 A: Und mit deinem Geiste.
 V: Erhebet die Herzen.

- A: Wir haben sie beim Herrn.
 V: Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott.
 A: Das ist würdig und recht.
 V. 5 In Wahrheit ist es würdig und recht, den verborgenen Gott, den allmächtigen Vater, mit aller Glut des Herzens zu rühmen und seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, mit jubelnder Stimme zu preisen.
 V. 6 Er hat für uns beim ewigen Vater Adams Schuld bezahlt und den Schuldbrief ausgelöscht mit seinem Blut, das er aus Liebe vergossen hat.

Als Adressaten der nachfolgenden Danksagung werden in den Versen 5 und 6 zum einen *der verborgene Gott, der allmächtige Vater* und zum anderen sein *eingeborener Sohn Jesus Christus* genannt. Der »verborgene Gott«, von dem in V. 5 die Rede ist, kann wiederum als der Gott des Johannesprologs identifiziert werden. Gott war so lange verborgen, bis er sich im fleischgewordenen Logos, seinem eingeborenen Sohn Jesus Christus, den Menschen offenbart hat und dadurch sichtbar wurde. In Vers 6 werden erstmals Anlass und Grund der nachfolgenden Danksagung, der *Eucharistia*,⁴⁰⁸ (V. 7–25) genannt: Mit *seinem Blut* hat Christus *Adams Schuld bezahlt* und den *Schuldbrief ausgelöscht* (Vgl. Röm 5; 1 Kor 15,45).

- V. 7 Gekommen ist das heilige Osterfest, an dem das wahre Lamm geschlachtet ward, dessen Blut die Türen der Gläubigen heiligt und das Volk bewahrt vor Tod und Verderben.⁴⁰⁹
 V. 8 Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat.
 V. 9 Dies ist die Nacht, in der die leuchtende Säule das Dunkel der Sünde vertrieben hat.
 V. 10 Dies ist die Nacht, die auf der ganzen Erde alle, die an Christus glauben, scheidet von den Lastern der Welt, dem Elend der Sünde entreißt, ins Reich der Gnade heimführt und einfügt in die heilige Kirche.
 V. 11 Dies ist die selige Nacht, in der Christus die Ketten des Todes zerbrach und aus der Tiefe als Sieger emporstieg.

⁴⁰⁸ Vgl. FUCHS/WEIKMANN, Exsultet, S. 19.

⁴⁰⁹ In der lateinischen Fassung beginnt V. 7 ebenfalls mit »Haec«: »Haec sunt enim festa paschalla, in quibus verus ille Agnus occiditur, cuius sanguine postes fidelium« (Vgl. Missale Romanum 2002). In der deutschen Übersetzung beginnt der Vers davon abweichend mit »Gekommen...«. Parallel dazu werden die ersten beiden O-Rufe der lateinischen Fassung in der deutschen Übersetzung zusammengezogen: »O mira circa nos tuae pietatis dignatio! O inestimabilis dilectio caritatis ut servum redimeres, Filium tradidisti!« (Vgl. V. 13).

V. 12 Wahrhaftig, umsonst wären wir geboren, hätte uns nicht der Erlöser gerettet.

Mit Vers 7 beginnt der anamnetische Teil, in dessen Zentrum die Erinnerung an die Heilstaten Gottes steht. Er nimmt das »Blut« aus V. 6 auf und schlägt so eine Brücke zwischen Altem und Neuem Bund. Christus ist das »wahre Lamm«, das den neuen Bund begründet und in Analogie zum Paschalamm des Alten Bundes nun »die Türen der Gläubigen heiligt und das Volk bewahrt vor Tod und Verderben« (V. 7). Das »heilige Osterfest« steht dadurch in direkter Linie zum Paschafest des Alten Bundes. Im christlichen Verständnis löst das aktive Kreuzesopfer Jesu das passive Schlachtopfer des Paschalammes ab, begründet dadurch einen Neuen und endgültigen Bund und erklärt so »den ersten für veraltet« (Vgl. Hebr 8,13).

In den Versen 8–11 schließen sich vier »Haec nox«-Sätze an. In ihrer Funktion gleichen sie dem »hodie (hoc die: an diesem jetzigen Tag, heute)«, das häufig in Texten des Weihnachtskreises begegnet, und dort den Aspekt der Vergegenwärtigung des einstmaligen Heilshandelns Gottes hervorhebt.⁴¹⁰ Das erste »haec nox« bzw. »in dieser Nacht« erinnert an die Errettung aus ägyptischer Gefangenschaft und den Durchzug durch das Rote Meer. Der Durchzug durch das Rote Meer markiert dabei den Übergang des Volkes Israel aus ägyptischer Knechtschaft und Sklaverei in die Freiheit. Diesem Ereignis gegenüber steht der individuelle Transitus aus der Knechtschaft von Sünde und Tod in ein neues Leben, der durch Christi Heilshandeln ermöglicht wird und sich konkret in der Taufe »in dieser Nacht« realisiert. Vers 9 fasst zusammen, was das wahre Lamm Gottes in seiner Hingabe und schließlich die Taufe bewirken, nämlich die Vertreibung der Sünde. Die leuchtende Säule, oder auch Feuersäule, von der hier die Rede ist, erinnert sowohl an die alttestamentliche Exoduserzählung, verweist aber auch auf den auferstandenen Christus, der in der Osterkerze symbolisch repräsentiert ist.⁴¹¹ Sie vertreibt das Dunkel, das wiederum als Synonym für die Sünde gelesen werden kann. Die anschließende Tauffeier greift diesen Gedanken auf, wenn der Priester die brennende Osterkerze, die ja tatsächlich das Dunkel *dieser Nacht* erhellt, in das Taufwasser hinabsenkt.

⁴¹⁰ Vgl. FUCHS/WEIKMANN, Exsultet, S. 58.

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 60.

Vers 10 unterscheidet sich von den anderen drei »Haec-Sätzen« durch einen Tempuswechsel. Haben die beiden Verse zuvor auf die Vergangenheit verwiesen, so bleibt Vers 10 in der Gegenwart verhaftet. Alle, die an Christus glauben, werden *in dieser Nacht* aus der Knechtschaft der Sünde befreit und treten stattdessen ins Reich der Gnade ein. Die Heilzusage Gottes weitet sich hier auf die gesamte Erde aus. Auch wenn sie keine wörtliche Erwähnung findet, so ist der Hinweis auf die Taufe, die in die Kirche einfügt und von allen Sünden und Lastern der Welt losspricht, offensichtlich. In Vers 11 vollzieht sich erneut ein Tempuswechsel. Für Fuchs stellt dieser Vers den vorläufigen Höhepunkt des Exsultet dar:

»In der Auferstehung dessen, der als Lamm am Kreuz geschlachtet wurde und in die Welt des Todes hinabstieg, findet die Heilsbedeutung dieser Nacht ihre letzte und tiefste Begründung. Was im Alten Testament schattenhaft vorgebildet war, ist jetzt in Wahrheit erfüllt; an dem, was hier geschieht, erhält der Christ Anteil durch das Sakrament der Taufe. Exodusgeschehen und Taufe korrespondieren einander und bilden gewissermaßen die beiden Flügel eines Triptychons, in dessen Zentrum das Pascha Christi, sein Tod und seine Auferstehung steht.«⁴¹²

In der Tauffeier *in dieser Nacht*, werden darum tatsächlich alle, »die an Christus glauben« von der *Sünde befreit* und *in die heilige Kirche eingefügt* (V. 10). Vers 12 bildet den Abschluss der »Haec«-Sätze und hält zusammenfassend fest, dass das Leben sinnlos wäre, »wenn uns nicht der Erlöser gerettet« hätte.

- V. 13 O unfassbare Liebe des Vaters: Um den Knecht zu erlösen, gabst du den Sohn dahin!
- V. 14 O wahrhaft heilbringende Sünde des Adam, du wurdest uns zum Segen, da Christi Tod dich vernichtet hat.
- V. 15 O glückliche Schuld, welch großen Erlöser hast du gefunden!
- V. 16 O wahrhaft selige Nacht, dir allein war es vergönnt, die Stunde zu kennen, in der Christus erstand von den Toten.
- V. 17 Dies ist die Nacht, von der geschrieben steht: »Die Nacht wird hell wie der Tag, wie strahlendes Licht wird die Nacht mich umgeben.«

Mit Vers 13 beginnen die vier aufeinanderfolgenden O-Rufe. Während die vier vorangegangenen Haec-Sätze an einzelne Heilstaten erinnern, die Gott an seinem Volk gewirkt hat, so laden die vier O-Rufe zu Lob und Dank ein. Der erste O-Ruf richtet sich an den liebenden Vater, der seinen

⁴¹² Ebd., S. 61.

eigenen Sohn hingibt (V. 13). Der zweite und dritte O-Ruf sind an die »heilbringende Sünde« (V. 14) und die »glückliche Schuld« (V. 15) gerichtet. Die beiden auf den ersten Blick paradox wirkenden Wendungen von der *glücklichen Schuld* und der *heilbringenden Sünde* illustrieren den Wendepunkt des bisherigen von Schuld und Sünde leidvoll belasteten menschlichen Daseins. V. 14 nimmt erneut die *Sünde Adams* aus V. 6 auf, gibt ihr aber nun eine neue Deutung: Adams Übertretung stellt den Ausgangspunkt für das dadurch notwendig gewordene Heilshandeln dar. Gottes Erlösungshandeln beschränkt sich aber nicht nur auf Wiederherstellung, sondern hebt den Menschen »noch über den ursprünglichen Stand der Schöpfung hinaus«⁴¹³. Im Stand der Erlösung kann der Christ vom Kreuz aus blickend die Sünde nun als eine glückliche Wendung betrachten, denn dort ist ihr alles Lähmende und »Heil-lose« genommen. Der Kontext der Feier ist zwar immer noch *Nacht*, alles Bedrohliche und Finstere wird aber nun vom Licht überstrahlt. Der letzte O-Ruf besingt die Nacht, »in der Christus erstand von den Toten« als »wahrhaft selige Nacht« (V. 16). So wie Adam Sünde und Tod zu den Menschen gebracht hat, so bringt Christus Heil und neues Leben. Vers 17 bildet den Abschluss der vorangegangenen O-Rufe. Er nimmt einerseits die paradoxe Redeweise der ersten drei O-Rufe auf und knüpft andererseits inhaltlich an den letzten an.⁴¹⁴

- V. 18 Der Glanz dieser heiligen Nacht nimmt den Frevel hinweg, reinigt von Schuld, gibt den Sündern die Unschuld, den Trauernden Freude. Weit vertreibt sie den Hass, sie einigt die Herzen und beugt die Gewalten.
- V. 19 In dieser gesegneten Nacht, heiliger Vater, nimm an das Abendopfer unseres Lobes, nimm diese Kerze entgegen als unsere festliche Gabe! Aus dem köstlichen Wachs der Bienen bereitet, wird sie dir dargebracht von deiner heiligen Kirche durch die Hand ihrer Diener.

Mit Vers 18 setzt nun die Epiklese und damit verbunden ein erneuter Tempuswechsel ein. Zusammenfassend wird noch einmal die heiligende Wirkung des Sieges Christi über Tod und Sünde vorgetragen, der in dieser Nacht gefeiert wird. Es ist die Nacht, die den *Frevel hinwegnimmt*, von *Schuld reinigt*, den *Sündern Unschuld gibt* und den *Trauernden Freude*, die den *Hass vertreibt*, die *Herzen einigt* und die *Gewalten beugt*.

⁴¹³ FUCHS/WEIKMANN, Exsultet, S. 67.

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 72.

In Vers 19 wendet sich die versammelte Gemeinde durch den Diakon wieder direkt an Gott und bittet darum, dass er das »Abendopfer unseres Lobes«, nämlich die Kerze als Gabe des Dankes annehmen möchte.

- V. 20 So ist nun das Lob dieser kostbaren Kerze erklingen, die entzündet wurde am lodernen Feuer zum Ruhme des Höchsten.
- V. 21 Wenn auch ihr Licht sich in die Runde verteilt hat, so verlor es doch nichts von der Kraft seines Glanzes.
- V. 22 Denn die Flamme wird genährt vom schmelzenden Wachs, das der Fleiß der Bienen für diese Kerze bereitet hat.
- V. 23 O wahrhaft selige Nacht, die Himmel und Erde versöhnt, die Gott und Menschen verbindet!

Die Verse 20 bis 22 leiten mit dem Lob auf die Kerze schließlich das Ende des Exsultet ein. Vers 23 fasst abschließend noch einmal die segensreiche Wirkung dieser Nacht zusammen: Durch Christi Hingabe wird die durch die Sünde der Menschen herbeigeführte Scheidung zwischen Gott und Mensch, zwischen Schöpfer und Geschöpf, Himmel und Erde ein für alle Mal aufgehoben. Es ist die Nacht, in der Christus die Menschen gemäß Joh 12,32 aus der Sündenverfallenheit der irdischen Welt hinauf *zu sich zieht*. Sowohl Johannes als auch Paulus kündigen an, dass mit Christi Tod der Geist an die Menschen übergeht (Joh 16,7; 19,30; 2 Kor 1,22). Während durch den ersten Adam, der ein irdisches Lebewesen war, Sünde und Tod in die Welt kamen, so kommt durch den letzten Adam der lebendige Geist zu den Menschen:

»Der erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der zweite Mensch stammt vom Himmel. Wie der von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und wie der vom Himmel himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren.« (1 Kor 15,47f.)

In der Nacht der Osterfeier, *dieser Nacht*, werden Himmel und Erde versöhnt (V. 23) und die Kirche feiert den Übergang vom ersten Adam zum letzten Adam, an dem die Gläubigen durch die Geistgabe in der Taufe Anteil erhalten (2 Kor 1,22). Für Fuchs gleicht die Osternacht daher den Sakramenten, insofern in ihr »göttliche und menschliche Wirklichkeit ebenfalls zusammenfallen«⁴¹⁵. Die endgültige Neuschöpfung (1 Kor 15,35–49) bzw. Neugeburt (Joh 3,3), die Paulus als Übergang vom Fleisch zum Geist versteht (Röm 6), steht zwar noch aus, aber die Osternacht markiert be-

⁴¹⁵ Ebd., S. 95.

reits im Hier und Jetzt den Beginn dieses Übergangs. Das Dunkel der Nacht wird schon jetzt vom Licht der Kerzen überstrahlt.

- V. 24 Darum bitten wir dich, o Herr: Geweiht zum Ruhm deines Namens, leuchte diese Kerze fort, um in dieser Nacht das Dunkel zu vertreiben. Nimm sie an als lieblich duftendes Opfer, vermähle ihr Licht mit den Lichtern am Himmel.
- V. 25 Sie leuchte, bis der Morgenstern erscheint, jener wahre Morgenstern, der in Ewigkeit nicht untergeht: dein Sohn, unser Herr, Jesus Christus, der von den Toten erstand, der den Menschen erstrahlt im österlichen Licht, der mit dir lebt und herrscht in Ewigkeit.
- A: Amen.

In den Versen 24 und 25 wendet sich die Gemeinde durch den Diakon noch einmal direkt an Gott und bittet, dass er das heilbringende Licht der Kerze bis zum Tagesanbruch erhalten möge. Der »Morgenstern« in V. 25 steht erneut für Christus. Wenn er aufgeht, dann hat das Licht die Finsternis für alle Zeit besiegt, insofern er »in Ewigkeit nicht untergeht«. Dem Licht kommt hier eine eschatologische Dimension zu.⁴¹⁶

Sämtliche zentralen Momente christlicher Vergebungstheologie werden im Exsultet entfaltet, beginnend mit den Exoduserzählungen des Alten Testaments über Menschwerdung, Passion und Auferstehung bis hin zu seiner Wiederkunft. Diese zentralen Momente göttlichen Heilshandelns nimmt auch der daran anschließende Wortgottesdienst auf, der aus insgesamt acht Lesungen plus Evangelium besteht. Die ersten sieben Lesungen entstammen dem Alten Testament. Sie beschreiben die göttlichen Heilstaten des Alten Bundes. An jede Lesung schließen sich unmittelbar ein Antwortpsalm sowie ein Gebet an, das die typologische Bedeutung der Texte des Alten Testaments für das Neue Testament verdeutlichen soll.⁴¹⁷ Nach den sieben Lesungen⁴¹⁸ des Alten Testaments wird das Gloria gesungen zu dem erstmals wieder die Glocken ertönen. Im Anschluss daran folgen das Tagesgebet und die Lesung aus dem Neuen Testament. Sie entstammt dem Römerbrief (6,3–11) und erinnert an die Überwindung

⁴¹⁶ Vgl. MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 351–358.

⁴¹⁷ Vgl. Paschalis Sollemnitatis Art. 86

⁴¹⁸ Diese sieben Lesungen sind: Gen 1,1–2,2; Gen 22,1–8; Ex 14,15–15,1; Jes 55,1–11; Bar 3,9–15.32–4,4; Ez 36,16–17a.18–28. *Paschalis Sollemnitatis* hält fest, dass aus pastoralen Gründen nur drei Lesungen gelesen werden können, Ex 14,15–15,1 jedoch auf keinen Fall ausgespart werden darf. Vgl. Art. 85.

der Sünde und die Gemeinschaft der Getauften mit Christus: »Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben.« (Röm 6,6). Im Anschluss daran stimmt der Priester dreimal das Halleluja an, bevor das Evangelium⁴¹⁹ vorgetragen wird.

Sowohl Exsultet als auch die Lesungen des Wortgottesdienstes schlagen eine Brücke vom Paschafest des Alten Bundes hin zum *wahren Paschalam* (V. 7) des Neuen Bundes. Den Anlass des Osterlobs nennt V. 6, nämlich die *Sünde Adams*, die durch Jesu Vergebungshandeln am Kreuz endgültig ausgelöscht wird. Die einzige Lesung aus dem Neuen Testament (Röm 6,3–11) nimmt dieses Thema ebenfalls auf. Das Exsultet enthält aber nicht nur anamnetische Elemente sondern spannt den Bogen bis hinein in die Gegenwart, bis *in diese Nacht*. Jesu Erlösungshandeln liegt nicht in ferner Vergangenheit, sondern geschieht *in dieser Nacht*; In der anschließenden Taufe entreißt es *jetzt* alle Menschen dem Elend der Sünde, es führt *jetzt* ins Reich der Gnade und fügt *jetzt* in die Gemeinschaft der Kirche ein (vgl. V. 10).

In komprimierter Weise wird hier der Kern des christlichen Vergebungsglaubens – Überwindung von Sünde und Tod in Christus, die Aufhebung des Bruches mit Gott und der Beginn einer neuen Schöpfung – besungen, weshalb das österliche Exsultet als eine Art Blaupause für die Sakramente Taufe, Eucharistie und Buße gelesen werden kann.

3.3.2. Die Taufferneuerung in der Osternacht

Wenn es innerhalb der Osternacht keine Taufe gibt, dann beschränkt sich die Tauffeier auf eine (Tauf-)Wassersegnung und die anschließende Erneuerung des Taufgedächtnisses der gesamten Gemeinde. Die Tauffeier beginnt dann mit der Allerheiligenlitanei, bevor die Segnung des Taufwassers vorgenommen wird. Das Weihegebet über das Wasser erinnert erneut an das Heilsgeschehen Jesu Christi und die reinigende Kraft der Taufe, die den Menschen mit Christus auferstehen lässt:

»Dieses Wasser empfang die Gnade deines eingeborenen Sohnes vom Heiligen Geiste, damit der Mensch, der auf dein Bild hin geschaffen ist, durch das Sakra-

⁴¹⁹ Das Evangelium richtet sich nach dem Lesejahr. Im Lesejahr A ist dies Mt 28,1–10, im Lesejahr B Mk 16,1–8, im Lesejahr C Lk 24,1–12.

ment der Taufe gereinigt wird von der alten Schuld und aus Wasser und Heiligem Geiste aufersteht zum neuen Leben deiner Kinder.«

Im direkten Anschluss daran senkt der Priester die Osterkerze ins Taufwasser⁴²⁰ und fährt fort:

»Durch deinen geliebten Sohn steige herab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, damit alle, die durch die Taufe mit Christus begraben sind in seinen Tod, durch die Taufe mit Christus auferstehn zum ewigen Leben.«

Die Gemeinde erneuert anschließend das eigene Taufversprechen, zu dem die Gläubigen stehend die eigene, brennende Osterkerze in Händen halten. Das Licht der Osterkerze, das zuvor im Exsultet ausführlich besungen wurde, steht erneut symbolisch für »das Licht der Welt« und damit für Christus, das die Getauften bereits in der Dunkelheit dieser Nacht überstrahlt. Es macht deutlich, dass die Versammelten durch die Taufe bereits »Kinder Gottes« geworden sind und dadurch schon jetzt Anteil am Licht und Leben bei Gott haben (Vgl. Joh 1,4 »In ihm [dem Wort, Anm. L.M.] war Leben und das Leben war das Licht der Menschen«). Der Priester erinnert dabei an das *österliche Geheimnis der Taufe*:

»Wir alle sind einst durch das österliche Geheimnis der Taufe mit Christus begraben worden, damit wir mit ihm auferstehen zu einem neuen Leben. Nach den vierzig Tagen der Fastenzeit, in denen wir uns auf Ostern vorbereitet haben, wollen wir darum das Taufversprechen erneuern, mit dem wir einst dem Satan abgeschworen und Gott versprochen haben, ihm, unserem Herrn, in der heiligen katholischen Kirche zu dienen.«

Der Verweis auf die vierzigtägige Fastenzeit benennt an dieser Stelle nun auch das Ziel dieser Vorbereitungszeit, nämlich die Erneuerung der Taufe und damit auch die Erneuerung des Versprechens in die Nachfolge Christi zu treten und dem Bösen abzuschwören. Der gesamte Zeitraum von Aschermittwoch bis zur Osternacht gleicht dem Bußaufbau der frühen Kirche. Die Besiegelung mit dem Aschekreuz am Aschermittwoch, das der Priester entweder mit den Worten »Bedenke Mensch, dass du Staub bist und zum Staub kehrst du zurück« oder auch »Kehr um und glaub an das Evangelium« (Mk 1,15) auflegt, markiert den Startpunkt für die an-

⁴²⁰ Das römische Messbuch schlägt hierzu vor, dass der Priester während dieser Worte die Osterkerze ein oder auch drei Mal in das Wasser einsenken kann. Das dreimalige Eintauchen der Osterkerze erinnert an das dreimalige Untertauchen bei der Taufe in der frühen Kirche.

schließende vierzigtägige Bußzeit, in der die Gläubigen sich ihrer Gotteskindschaft erinnern und auf die österliche Taufenerneuerung vorbereiten sollen. Die vierzigtägige Bußzeit ist auch hier nicht zufällig gewählt, sondern erinnert an die vierzig Tage, die Mose vor dem ersten Bundesschluss auf dem Berg Sinai verbringt, an die vierzig Jahre, die das Volk durch die Wüste zieht und schließlich an die vierzig Tage, die Jesus in der Wüste verbringt (Mk 1,13). Den Aufruf an die Menschen »Kehrt um und glaubt an das Evangelium« spielt Mk zwischen der Versuchung Jesu in den vierzig Tagen in der Wüste (Mk 1,12f.) und der Verheißung des kommenden Gottesreichs (Mk 1,15) ein. In dieser Spannung befindet sich auch der Gläubige in der Zeit zwischen Aschermittwoch und Ostern. Die bevorstehende Zeit der Dürre soll eine Zeit der Umkehr und Vorbereitung auf das sich nahende Gottesreich sein.

Im Anschluss an die einleitenden Worte des Priesters erfolgt die eigentliche Erneuerung des Taufversprechens. Der Dialog zwischen Priester und Gemeinde ist zweigeteilt. Im ersten Block erfolgt die dreifache Befragung der Gemeinde »Widersagt ihr dem Satan?« – »Und all seiner Bosheit?« – »und all seinen Verlockungen?« worauf die Gemeinde jeweils mit »Ich widersage« antwortet. In Mk 1,13 heißt es, dass Jesus in der Wüste »vom Satan in Versuchung geführt« wurde. Wenn die Gläubigen nach den vierzig Tagen der Umkehr nun dem Satan abschwören, dann versprechen sie ihre Bereitschaft, den Verlockungen des Satans ebenfalls widerstehen zu wollen.

Auch der zweite Block besteht aus einer dreifachen Befragung, dieses Mal zum Glauben der Gemeinde: »Glaubt ihr an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde?« – »Glaubt ihr an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist von der Jungfrau Maria, der gelitten hat und begraben wurde, von den Toten auferstand und zur Rechten des Vaters sitzt?« – »Glaubt ihr an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten und das ewige Leben?«. Die Gemeinde antwortet nun jeweils mit »Ich glaube« und bekräftigt damit das in der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis, bevor der Priester mit den Worten schließt:

»Der allmächtige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat uns aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben geschenkt und uns alle Sünden ver-

geben. Er bewahre uns durch seine Gnade in Christus Jesus, unserem Herrn, zum ewigen Leben.«

Anschließend besprengt er die Gemeinde mit dem zuvor gesegneten Wasser.

In keiner Feier der Kirche kommt das Vergebungshandeln Gottes so deutlich zum Ausdruck wie in der Osternacht. Sie vereint die Sakramente Taufe, (Firmung) und Eucharistie und, da die Gläubigen besonders in der vierzigtägigen Bußzeit vor Ostern zum Empfang des Beichtsakraments aufgefordert sind, auch die Buße. Die Osternacht, die den Höhepunkt des Ostertriduums bildet, hat daher selbst sakramentalen Charakter, insofern in ihr göttliche und menschliche Wirklichkeit zusammenfallen.⁴²¹

3.3.3. Die Feier der Eucharistie

3.3.3.1. Herkunft und Theologie der Eucharistie

Zwar hat die Eucharistiefeier im Vergleich zu Taufe und Buße nicht im eigentlichen Sinn sündenvergebenden Charakter, insofern sich aber die Gemeinschaft der Christen am Sonntag versammelt, um sich die Heilstaten Gottes, »von der Erschaffung des Menschen über den Sündenfall und [...] die Geschichte Israels bis hin zur Geschichte Jesu Christi ›am letzten dieser Tage«⁴²² vergegenwärtigend in Erinnerung zu rufen, und um in den Gaben von Brot und Wein Anteil am Leib Christi zu erhalten, ist sie der primäre Ort, an dem sich die in der Taufe neu begründete Gemeinschaft mit Gott vollzieht. In der Osternacht schließt die Eucharistiefeier direkt an den Wortgottesdienst und die Taufe bzw. Tauferneuerung an und lässt dadurch diesen Übergang besonders deutlich hervortreten.

Zentraler Bezugspunkt der Eucharistiefeier ist das in den Evangelien geschilderte letzte Abendmahl Jesu, das wiederum im Kontext des jüdischen Paschafestes betrachtet werden muss. Während die Synoptiker das letzte Abendmahl als ein Paschamahl darstellen, fällt das Paschafest bei Johannes erst auf den darauffolgenden Tag (Vgl. Joh 18,39). Beim jüdischen Paschafest gedenken die Juden der Heilstat Gottes, die konkret in

⁴²¹ Vgl. FUCHS/WEIKMANN, Exsultet, S. 95.

⁴²² Im anamnetischen Teil des Hochgebetes erinnert sich die Gemeinde in der Eucharistiefeier an das Geschichts- und Heilshandeln Gottes. Vgl. MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 202.

der Herausführung aus der Gefangenschaft in Ägypten und der Erwählung zu *seinem Volk* besteht. Das Paschafest stellt die »liturgische Vergegenwärtigung« des Bundes dar, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat:

»Indem das Volk beim Paschamahl der Großtat Gottes gedenkt, gedenkt Gott ebenso dieser Tat, gedenkt seines Bundes mit dem Volk und macht in diesem lebendigen, geschichtsmächtigen Gedenken diese Tat und damit den Bund wieder zur Gegenwart, stellt beide in die Stunde der Feier hinein.«⁴²³

Dem Paschafest kommt damit eine doppelte Funktion zu: Es ist einerseits Vergegenwärtigung des Bundes und andererseits dessen Vollzug.⁴²⁴

In der lukanischen und in der paulinischen Darstellung verknüpft Jesus beim letzten Abendmahl die Kelch Worte mit dem Hinweis auf einen »Neuen Bund«, der in seinem Blut gestiftet wird (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Die Feier des Paschafestes erhält durch Jesus eine Deutungserweiterung, die zugleich Vorausdeutung seines bevorstehenden Leidens ist. Jesus selbst ist es, der in seinem Tod den neuen Bund begründen wird. Beide Motive, das Sühnemotiv und das Bundesmotiv, werden später von den urchristlichen Gemeinden aufgenommen und auf die Eucharistiefeier übertragen, so Gerken.⁴²⁵ Während das Paschafest des Alten Bundes gedenkt, der in der Herausführung des Volkes aus Ägypten und der exklusiven Erwählung zu *seinem Volk* besteht, gedenkt die versammelte Gemeinde in der Eucharistiefeier des Neuen Bundes, der durch Tod und Auferstehung Christi *in dieser Nacht* Kraft gesetzt wurde. Die Eucharistiefeier wird damit zur liturgischen Handlung des Neuen Bundesvolkes, der Kirche, durch »die die entscheidende Erlösungstat Gottes an Jesus in unsere Gegenwart hereinragt«⁴²⁶ und in der die Kirche den Bund mit Gott erneuert und vertieft.

Neben Gedächtnis und Vergegenwärtigung des Heilshandelns Gottes in Christus an den Menschen hat die Eucharistie auch eschatologischen Charakter, insofern die Mitfeiernden Anteil am »neuen« Lamm Gottes und dadurch Vergebung der Sünden und ewiges Leben erhalten (Vgl. Joh 1,29; 3). Die Eucharistie gewährt somit bereits im Hier und Jetzt »Teilha-

⁴²³ GERKEN, A.: Theologie der Eucharistie, München 1973, S. 33f.

⁴²⁴ Ebd., S. 34.

⁴²⁵ Vgl. ebd., S. 35.

⁴²⁶ Ebd., S. 36.

be an der endgültigen, künftigen Gemeinschaft im Reich Gottes⁴²⁷. Bei Lk und Paulus schließt sich darum an die Brotworte die Aufforderung an »Tut dies zu meinem Gedächtnis« (Lk 22,19; 1 Kor 11,24), denn anders als das Paschafest soll die Eucharistiefeyer so häufig wie möglich gefeiert werden. Die Aufforderung Jesu an seine Jünger kann Gerken zufolge in zweierlei Hinsicht verstanden werden. Zum einen geht es Jesus darum, dass die Jünger und später die Gläubigen, sich an ihn und sein Erlösungshandeln, das in der Hingabe am Kreuz besteht, erinnern sollen. Im Zentrum stehen dann das Gedächtnis und die Vergegenwärtigung seiner Heilstat, die den neuen Bund begründet. Zum anderen beinhaltet die jesuanische Aufforderung eine weitere Dimension, die auf das Kommen des Reiches Gottes ausgerichtet ist. Die Bitte, *seiner zu gedenken*, kann dann auch als Aufforderung an Gott verstanden werden, insofern die Gläubigen in der Feier der Eucharistie stets neu die Bitte an den Vater richten, »er möge Jesu gedenken, d.h. das Reich, das in seinem Sühnetod schon anbricht, bald herbeiführen«⁴²⁸. Beide Dimensionen stehen sich aber nicht gegenüber, sondern ergänzen einander, insofern die Heilstat Christi die Grundlage für die daraus erwachsende Bitte um das Kommen des Reiches darstellt. Die Eucharistiefeyer ist von daher zugleich »Realgedächtnis und Realverheißung«⁴²⁹. Sie steht darum in einer Spannung zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem – zwischen Gewesene, Gegenwärtigem und Kommendem. In dieser Spannung steht dann auch die feiernde Kirche. In der Eucharistiefeyer hat sie bereits Anteil am Leib Christi und am kommenden Reich, deren endgültige Vollendung jedoch noch aussteht. In dieser Zeit des *bereits gekommen* und *noch nicht*, ist es die Aufgabe der Kirche, das Wesen der Eucharistie, nämlich die Hingabe Christi nachzuvollziehen und zwar als ein einziger, gemeinsamer Leib in Christus.⁴³⁰ Gerken weist auf die paulinische Struktur »Indikativ-Imperativ« hin, die Paulus am deutlichsten in seiner Tauftheologie in Röm 6 entfaltet, sich aber auch auf die Eucharistiefeyende Gemeinde übertragen lässt.⁴³¹ Gemeint ist damit schlicht, dass aus dem sakramental-christologischen Indikativ ein ethischer Imperativ erwachsen muss, der jeden Ein-

⁴²⁷ GERKEN, Eucharistie, S. 37.

⁴²⁸ Ebd., S. 40.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Vgl. ebd., S. 42–55.

⁴³¹ Vgl. ebd., S. 43.

zelen und die Gemeinschaft als Ganze zur Nachfolge im Glauben an und in Jesus Christus auffordert. Die von Christus gewirkte Einheit der Kirche, so Gerken, »muß sich im Tragen des Schwachen, muß sich in der Realisation der Einheit im Alltag und seiner Bewährung offenbaren«⁴³². Die Eucharistiefeier ist darum, so Gerken weiter, »je neuer Vollzug der Taufe, insofern diese die Christen durch den einen, am Kreuz hingegebenen Leib Christi zu einem einzigen Leib in Christus gemacht hat«⁴³³. Durch die Gabe des Geistes in der Taufe konstituiert sich Kirche. Wenn sich die Christen in der Eucharistie den Leib Christi *einverleiben*, bestätigt jeder seine in der Taufe versprochene Nachfolge erneut. Der Empfang von Leib und Blut Christi ist daher zugleich an die Aufforderung geknüpft, im und am eigenen Fleisch das Heilshandeln Christi sichtbar werden zu lassen:

»Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt. Wer also unwürdig von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. [...] Wenn ihr also zum Mahl zusammenkommt, meine Brüder und Schwestern, wartet aufeinander!« (1 Kor 11,26f.33)

Wenn sich die Kirche heute zur Eucharistiefeier versammelt, so gedenkt sie der Heilstat des Neuen Bundes, erhält Anteil am Leib Christi, sie bittet um das Kommen des zukünftigen Reiches und sie erneuert die in der Taufe formulierte Bereitschaft, die Hingabe Christi im Glauben und im Alltag nachzuvollziehen. Die Eucharistiefeier ist darum Weiterführung der in der Taufe erhaltenen Gemeinschaft mit Gott. Aufgrund der Heilstat des Neuen Bundes – der Vergebung der Sünden, ewiges Leben und Versöhnung mit Gott bedeutet – treten die versammelten Gläubigen in der Eucharistiefeier vor Gott in der Hoffnung und in der Zuversicht, dass nicht nur die Gaben, sondern sie selbst gewandelt werden.

3.3.3.2. Entstehung und Aufbau der Eucharistiefeier⁴³⁴

Da in der Osternacht, die den Höhepunkt und den Abschluss des Triduum bildet, einige Teile der sonntäglichen Messfeier wegfallen, liegt der

⁴³² Ebd., S. 45.

⁴³³ Ebd., S. 44.

⁴³⁴ Die nachfolgenden Ausführungen beschränken sich im Wesentlichen auf die Darstellung der Messfeier nach dem Missale Romanum von 1970.

Fokus der nachfolgenden Betrachtung nicht allein auf der Eucharistiefeyer der Osternacht, sondern nimmt die gesamte sonntägliche Messe in den Blick.

Die Feiergestalt der Eucharistie ist bis zum Konzil von Trient mit zahlreichen unterschiedlichen Texten und Abläufen äußerst vielfältig. Eine stärkere Vereinheitlichung der Eucharistiefeyer ist erst mit dem Konzil von Trient (1545–63) und der Herausgabe eines allgemeinen Römischen Messbuchs gegeben (1570). Mit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils wird die tridentinische Messe grundlegend überarbeitet und erneuert.⁴³⁵

In der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* befasst sich das Konzil in den Artikeln 5–12 mit dem »Wesen der Liturgie und ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche«. In den zuvor bereits erwähnten Artikeln 5f. beschreibt das Konzil Ursprung und Bedeutung des sog. »Pascha-Mysteriums«.

Artikel 5 benennt zunächst den Grund für das Heilshandeln Gottes an den Menschen. Gott will, dass *alle gerettet* werden und er will im Werk der Erlösung *alle Menschen mit sich versöhnen*. Dies ist der Grund, warum das Wort Fleisch wird – um »Mittler zwischen Gott und den Menschen« zu sein. Die Machterweise des Alten Bundes sind demnach »nur« Vorspiel für den Neuen Bund, der in Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi begründet ist. Inhalt des Paschamysteriums ist, dass Christus »durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen« (SC 5) hat. Die Eingliederung in das Pascha-Mysterium erfolgt in der Taufe (SC 6). Dort werden die Menschen, mit Christus gestorben, »mit ihm begraben und mit ihm auferweckt« und dort »empfangen [sie] den Geist der Kindschaft« (SC 6). SC 6 betont weiter, dass sich die Kirche darum seit jeher zur Feier des Pascha-Mysteriums versammelt, um »zu lesen was in allen Schriften steht«, »die Eucharistie zu feiern« und Gott für die »unsagbar große Gabe dankzusagen« (SC 6).

Zwar spricht *Sacrosanctum Concilium* im Zusammenhang mit der Feier des Pascha-Mysteriums nicht explizit von *Vergabung*, weist aber in SC 5 daraufhin, dass Christi Tod auch »unseren« Tod vernichtet und durch seine Auferstehung Neuschöpfung ermöglicht hat. Wie zuvor mehrfach ge-

⁴³⁵ Vgl. ADAM, A. / HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, S. 211–213.

zeigt wurde, sind Tod und Sünde, v.a. bei Paulus, i.d.R. eng miteinander verbunden. Wenn Christus durch sein Sterben den Tod vernichtet, dann kann impliziert werden, dass er dadurch auch die Sünde vernichtet. Es zeigt sich dann erneut: Die Vernichtung *unseres* Todes durch Christi Leiden, Tod und Auferstehung, ermöglicht Neuschöpfung, insofern Gott die Sünden der Menschen vergibt, sich mit ihnen versöhnt und dadurch neues Leben schenkt. Den Höhepunkt der Eucharistiefeyer bildet die Wandlung der Gaben, die in der anschließenden Kommunion auch die Gläubigen verwandeln sollen. In den einzelnen Texten und im Ablauf der Messfeier – vom Schuldbekenntnis am Beginn der Messe bis zur Entlassung – drückt die Kirche einerseits ihren Dank für die bereits geschenkte Vergebung und Erlösung aus, indem sie sich der Heilstaten Gottes erinnert, und andererseits bittet sie um den bleibenden Beistand Gottes und die endgültige Vollendung bzw. Neuschöpfung. Das Bekenntnis der Sünden und die Feststellung der eigenen Vergebungsbedürftigkeit ziehen sich wie ein roter Faden durch die einzelnen Stationen der Messfeier. Dies wird im Besonderen an den feststehenden Texten wie *Schuldbekenntnis*, *Kyrie*, *Gloria*, *Credo* und *Agnus Dei* sichtbar. In ihrem ganzen Ablauf sind sie auf Vergebung der Sünde und Wandlung bzw. Neuschöpfung hin geordnet.

Die sonntägliche *Messe*⁴³⁶ besteht aus zwei Hauptteilen, dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeyer, und wird eingerahmt von einem Eröffnungsteil und den Entlassriten.

Im Eröffnungsteil, der aus Einzug, Begrüßung, Allgemeinem Schuldbekenntnis, Kyrie, Gloria und Tagesgebet besteht, versammelt sich die Gemeinde vor Gott, und tritt aus dem Alltag »in die Gegenwart des Gottesreiches«⁴³⁷. Auf die liturgische Begrüßung durch den Priester »Der Herr sei mit euch!« antwortet die Gemeinde »Und mit deinem Geiste!« – gemeint ist hier der in der Taufe verliehene Heilige Geist, der die einzelnen Gläubigen mit Christus und der Kirche, aber auch untereinander verbindet.⁴³⁸ Gleich zu Beginn der Feier, direkt im Anschluss an die Eröff-

⁴³⁶ Der Name *Messe* leitet sich von dem lateinischen Wort *missa* ab, was *Entlassung* bedeutet. Vgl. HAUNERLAND, W.: Eucharistisch leben. Handlungsimpulse aus der Messfeier, in: STUFLESSER, M. / WINTER, S.: »Ahme nach was du vollziehst...«. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg 2009, S. 231.

⁴³⁷ MESSNER, R.: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001, S. 173.

⁴³⁸ Ebd., S. 178.

nung bekennt die Gemeinde im Schuldbekenntnis drei Mal die eigene Schuld:

»Ich bekenne Gott, dem Allmächtigen, und allen Brüdern und Schwestern, dass ich Gutes unterlassen und Böses getan habe – ich habe gesündigt in Gedanken, Worten und Werken, durch meine Schuld, durch meine Schuld, durch meine große Schuld. Darum bitte ich die selige Jungfrau Maria, alle Engel und Heiligen und euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott unserem Herrn.«

Die Stellung des Schuldbekenntnisses zu Beginn der Feier, in dem die Gläubigen ihre Sünden und ihre Vergebungsbedürftigkeit bekennen, bringt indirekt die Notwendigkeit der nachfolgenden Feier zum Ausdruck, ausnahmslos alle sind dazu angehalten, ihre Sünden vor Gott zu bekennen. Der Priester bittet daraufhin um den Nachlass der Sünden: »Der allmächtige Gott erbarme sich unser. Er lasse uns die Sünden nach und führe uns zum ewigen Leben.« Zwei zentrale Anliegen der Eucharistiefeier treten dabei in den Vordergrund: die Bitte um Sündenvergebung und damit verbunden die Überwindung des Todes und der Erhalt des ewigen Lebens.

Nach der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* von Paul VI. (3. April 1969) stellt das Schuldbekenntnis einen »Ritus der Versöhnung mit Gott und unseren Brüdern« dar. Die Grundordnung des Römischen Messbuchs⁴³⁹ (GORM) stellt allerdings klar, dass »die vom Priester gesprochene Vergebungsbitte [...] jedoch nicht die Wirksamkeit des Bußsakramentes besitzt« (GORM, 51). Warum das Schuldbekenntnis an dieser Stelle als »Ritus der Versöhnung« geführt wird, erschließt sich dabei nicht ganz. Es wurde zuvor bereits auf Gerken verwiesen, der die Eucharistiefeier parallel zum Paschafest des Alten Bundes als Feier des Neuen Bundes deutet, in der sich die Kirche »des Gedenkens Gottes und damit der Treue Gottes gewiß wird und den Bund erneuert und vertieft«⁴⁴⁰. Mit Blick auf die bevorstehende Feier der Eucharistie, in der die Gemeinde auch der Vergebung der Sünden durch Gott gedenkt⁴⁴¹, scheint der Kern

⁴³⁹ Grundordnung des römischen Messbuchs (GORM) 2007. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) 2007. [Zum *Missale Romanum* 2002]

⁴⁴⁰ GERKENS, Eucharistie, S. 36.

⁴⁴¹ Besonders tut sie dies im Hochgebet, wenn der Priester die Wandlungsworte über den Wein spricht: »Nehmet und trinket alle daraus: das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird, zur Vergebung der Sünden.«

des Schuldbekenntnisses doch das tatsächliche *Bekennnis* der eigenen Schuld zu sein und zwar vor dem besonderen Hintergrund der »felix culpa«, wie sie im Exsultet der Osternacht besungen wird. Weil die Getauften bereits Gottes vergebende Zuwendung erfahren haben, können sie als Gemeinschaft in der Solidarität der Sünde vor Gott treten und die eigene Schuld bekennen, weil ihr alles Lähmende und Tötende in Christi Tod und Auferstehung bereits genommen ist. Die Bewältigung der Sünde bleibt dem Mensch zwar weiterhin (unvermeidbare) Aufgabe, er braucht sich ihretwegen aber nicht mehr zu verstecken, wie Adam und Eva im Paradies. Das Eingestehen der eigenen Schuld vor Gott hat gerade nichts Lähmendes, sondern vielmehr Tröstliches, denn durch Christi Tod und Auferstehung wissen die versammelten Gläubigen, von wo die Gemeinde Hilfe erhoffen und mehr noch erwarten darf. In der Eucharistiefeyer wird dieses Kreuzesgeschehen gegenwärtig. Der Blick richtet sich vom Schuldbekennnis aus bereits auf die Erlösung von Sünde und Tod. Insofern ist das Schuldbekennnis weniger »Ritus der Versöhnung«, sondern in erster Linie ein Bekenntnis, das dem Gläubigen die eigenen Verfehlungen ins Gedächtnis ruft und damit auch den Grund für die sich anschließende Eucharistiefeyer – die Danksagung – benennt. Weil Gott sich als barmherzig und gnädig offenbart hat, kann die versammelte Gemeinde ihre Schuld zuversichtlich in die richtenden Hände Gottes übergeben (vgl. PS 51).

An die Stelle des Bußaktes kann in der Sonntagsliturgie auch die Erneuerung des Taufgedächtnisses treten. Die Besprengung der Gemeinde mit dem Weihwasser stellt dann einen direkten Bezug zur Tauffeyer in der Osternacht her.⁴⁴² Sie erinnert, wie der Name bereits offenlegt, an die Taufe und damit auch an »die Reinigung von allen Befleckungen und aller Sünde«⁴⁴³. Jo Hermans weist daraufhin, dass es nach dem II. Vatikanischen Konzil und der daran anknüpfenden Liturgieform einige Akzentverschiebungen in Struktur und Aufbau des Taufgedächtnisses gegeben hat. Während das Asperges im alten Ritus vor der Messe stattfand, ist es nun Teil der Messe und steht am Beginn. Inhaltlich wird dadurch die Be-

⁴⁴² Vgl. EMMINGHAUS, J. E.: Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1976, S. 176f.

⁴⁴³ HERMANS, J.: Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung, Regensburg 1984, S. 131.

deutung des Ritus als Bußsakt besonders hervorgehoben⁴⁴⁴. Der sündentilgende Charakter der Taufe kommt in der Besprengung mit dem geweihten Wasser, das die Sünden abwäscht, besonders zum Ausdruck. Jo Hermans schreibt hierzu:

»Wer sich mit dem Wasser besprengen läßt, bekennt durch diesen Vorgang seine Bedürftigkeit, sich von allen Befleckungen und aller Sündhaftigkeit im eigenen Leben reinigen zu lassen.«⁴⁴⁵

Das Taufgedächtnis kann darum gleichermaßen als Schuldbekennnis und Bußsakt betrachtet werden, denn

»im Zeichen der Besprengung bekennt der Gläubige seine Schuld und bittet um Gottes Gnade, damit er wieder so sündenlos wird, wie Gott ihn in der Taufe gemacht hat. So will der getaufte Gläubige, geläutert und gereinigt durch den Bußsakt der Wasserbesprengung während der Eucharistie am Tage der Erlösung, dem Tag des Herrn, vor Gottes Angesicht treten, um sich in würdiger Weise nähren zu können mit Gottes Wort und mit dem Leib und dem Blut Christi.«⁴⁴⁶

Auch im sich anschließenden Kyrie-Ruf und dem darauffolgenden Gloria kommt dieses Anliegen zum Ausdruck. Nach dem Bekenntnis der eigenen Sündhaftigkeit bittet die versammelte Gemeinde im Kyrie um Gottes Erbarmen. Auch im Gloria schließt sich an den großen Lobgesang auf Gottes Herrlichkeit die erneute Bitte um Erbarmen und Vergebung unserer Sünden an:

»[...] Herr und Gott, Lamm Gottes, Sohn des Vaters, du nimmst hinweg die Sünde der Welt: erbarme dich unser; du nimmst hinweg die Sünde der Welt: nimm an unser Gebet; [...].«

Im Gloria scheint bereits durch, dass die Gläubigen als erwählte Gemeinde Christi längst als Erlöste vor Gott stehen. Die Bitte um sein Erbarmen und die Vergebung der Sünden mündet darum in einen Lobgesang auf Gottes Herrlichkeit.

Im Anschluss an das Tagesgebet beginnt der Wortgottesdienst. Er besteht aus erster und zweiter Lesung und einem Antwortpsalm dazwischen, Halleluja, Evangelium, Homilie, Credo und Fürbitten. Die Verkündigung des Wortgottesdienstes hat Meßner zufolge vier Dimensionen:

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., S. 131–133.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 133.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 134.

Sie ist Wandlungsgeschehen, Offenbarungsgeschehen, anamnetisches Geschehen und Geistgeschehen. Im ersten Fall meint *Verkündigung* nicht nur Sprechen mit dem Ziel der Informationsweitergabe, sondern bewirkt im Hörer etwas, nämlich die eigene »Wandlung (Transformation) in das neue Leben des Auferstandenen«⁴⁴⁷. Als Offenbarungsgeschehen ist sie aktuelles Ereignis, sie ist

»symbolische – im Symbol des verkündeten Wortes Präsenz schaffende – Antizipation der eschatologischen, endgültig und öffentlich die Gerechtigkeit Gottes und die Neuschöpfung in Kraft setzenden Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte bei der Parusie Christi«⁴⁴⁸.

Weiter ist *Verkündigung* anamnetisches Geschehen, insofern sich die versammelten Gläubigen daran erinnern, dass »Gottes versöhnendes Handeln in Christus ein für alle Mal abgeschlossen ist« und Gott darum zwar je neu handelt, aber »nicht mehr etwas Neues« tut.⁴⁴⁹ Geistgeschehen ist sie, weil sich die Gegenwart Christi im verkündeten Wort dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt. Der Geist wirkt als »Hermeneut, der den Menschen zum rechten Verständnis seiner Existenz als Leben ›in Christus‹ führt«⁴⁵⁰.

Anhand der unterschiedlichen Dimension der Verkündigung, die Meßner beschreibt, wird deutlich, dass die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen im Kreuzestod Jesu als einmaliges Geschehen bereits vollzogen ist. In den Teilen des Wortgottesdienstes zeichnet sich aber ab, dass die durch die Vergebung Gottes bewirkte Neuschöpfung und Wandlung der Gläubigen ein Prozess bleibt, der sich auch im Hören des Wortes vollzieht, insofern die Geschichte Jesu Christi als »Ursprungsgeschichte der (neuen) Menschheit« in »der anamnetischen Erzählung zur gegenwärtigen Realität für die Hörer wird«⁴⁵¹.

Mit der Gabenbereitung beginnt schließlich die eigentliche Eucharistiefeyer. Sie setzt sich aus den drei »Hauptteilen« Gabenbereitung, Hochgebet und Kommunion zusammen.⁴⁵² »Ihre Mitte und ihren Höhepunkt«

⁴⁴⁷ MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 183.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 185f.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 187.

⁴⁵⁰ Ebd., S. 188.

⁴⁵¹ MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 188.

⁴⁵² Vgl. ADAM/HAUNERLAND, Grundriss Liturgie, S. 216f.; vgl. außerdem: MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 195. Die nachfolgende Darstellung beschränkt sich

(AEM 54) erfährt die Feier im Hochgebet mit dem Einsetzungsbericht und der Wandlung der Gaben. Das Hochgebet folgt dem Aufbau: Einleitung, Präfation (Danksagung), Sanctus, Epiklese, Einsetzungsbericht, Anamnese und Opfergebet, Darbringung der Gaben, Interzessionen und Schlussgebet⁴⁵³. Mit der Liturgiereform wurde der bisherige Kanon, sprich das erste Hochgebet, überarbeitet und um drei weitere Hochgebete ergänzt. Meßner betont, dass das Hochgebet nicht als Vortrag des sprechenden Priesters zu verstehen ist, sondern eine Handlung darstellt, in der die versammelte Gemeinde in den Bereich der Gottesnähe eintritt. Die Aufforderung des Priesters zu Beginn »Erhebet die Herzen!«, weist auf den symbolischen Ort der Eucharistie hin, nämlich oben, bei Gott. In dieses Oben darf die Gemeinde nun selbst eintreten. Das Hochgebet ist daher sowohl anabatisch als auch katabatisch ausgerichtet, insofern die Gemeinde zu Gott empor- und Gott durch das Wort zur Gemeinde herabsteigt.⁴⁵⁴ In der Wandlungsepiklese, also der Herabrufung des Heiligen Geistes auf die Gaben, bittet die Gemeinde, dass der Geist die alltäglichen Gaben Brot und Wein in »die Gaben der neuen Schöpfung verwandelt«⁴⁵⁵, damit diese in der anschließenden Kommunion auch die Gläubigen »in die Neuschöpfung wandle«⁴⁵⁶. Meßner betont, dass nicht nur die Gaben und die Gläubigen gewandelt werden sollen, denn der »Heilige Geist deckt in und unter dem menschlichen (eucharistischen) Handeln das Eigentliche der Wirklichkeit auf: das Reich Gottes, d.h. die eschatologische neue Schöpfung«⁴⁵⁷. In den Dingen der Welt »scheint die neue Schöpfung, die verklärte Welt« bereits hindurch, insofern zielt die Wandlung auf die gesamte Weltwirklichkeit ab.⁴⁵⁸

Die nachfolgenden Einsetzungsworte sind in allen vier Hochgebeten gleichlautend:

»In der Nacht, da er verraten wurde, nahm er das Brot und sagte Dank, brach es, reichte es seinen Jüngern und sprach: *Nehmet und esset alle davon: Das ist mein*

auf die Teile Hochgebet und Kommunion.

⁴⁵³ Vgl. EMMINGHAUS, Messe, S. 239; und weiter: Vgl. HERMANS, Eucharistie, S. 236–260.

⁴⁵⁴ Vgl. MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 197f.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 199.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 207.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 208.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 208f.

Leib, der für euch hingegeben wird. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte wiederum, reichte ihn seinen Jüngern und sprach: Nehmet und trinket alle daraus: Das ist der Kelch des neuen und ewigen Bundes, mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Der Auftrag »Tut dies zu meinem Gedächtnis« begründet die Feier der Eucharistie als regelmäßig stattfindende Gedächtnisfeier seines heilbringenden Leidens. In ihr gedenkt einerseits die Kirche des Neuen Bundes, den Gott mit den Menschen im *Blut Christi zur Vergebung der Sünden* geschlossen hat, und andererseits bittet sie Gott, dass er ebenfalls seines Bundes gedenken und ihn erneuern und vertiefen möge. Wie auch im Exsultet erinnern sich die Gläubigen, dass Christus in der Überwindung von Sünde und Tod die Menschen mit Gott versöhnt hat und ihnen dadurch erneut Anteil an seiner Gemeinschaft gibt. In dem sich anschließenden Empfang der Kommunion erfährt dies seinen besonderen Ausdruck.

Zuvor bitten die Versammelten im Vaterunser noch einmal um das Brot des ewigen Lebens und um Befreiung von Schuld. Im Anschluss an den Friedensgruß bekennt die Gemeinde im *Agnus Dei* ein weiteres Mal, dass Gott die Sünden hinwegnimmt und bittet um Gottes Erbarmen und seinen Frieden.

In der Kommunion empfangen die Gläubigen schließlich die gewandelten Gaben und erhalten dadurch Anteil an dem einen Leib Christi. Wer die Kommunion empfängt, erinnert und bekennt, dass er in der Taufe mit Christus gestorben ist und auch den alten Menschen abgelegt hat. Daraus erwächst bei Paulus der Auftrag, den alten Adam hinter sich zu lassen und alles zu töten, was irdisch ist: »Jetzt aber sollt ihr all das ablegen: Zorn, Wut, Bosheit; auch Lästerungen und Zoten sollen nicht mehr über eure Lippen kommen.« (Kol 3,8). Der neue Mensch ist darum dazu aufgerufen, Christus ähnlich zu werden, nicht nur im Moment des Kommunionempfangs, sondern auch im alltäglichen Leben:

»Ihr seid von Gott geliebt, seid seine auserwählten Heiligen. Darum bekleidet euch mit aufrichtigem Erbarmen, mit Güte, Demut, Milde und Geduld! Ertragt euch gegenseitig und vergebt einander, wenn einer dem andern etwas vorzuwerfen hat. Wie der Herr euch vergeben hat, so vergebt auch ihr! Vor allem aber liebt einander, denn die Liebe ist das Band, das alles zusammenhält und vollkommen macht. In eurem Herzen herrsche der Friede Christi; dazu seid ihr berufen als Glieder des einen Leibes. Seid dankbar! Das Wort Christi wohne mit seinem gan-

zen Reichtum bei euch. [...] Alles, was ihr in Worten und Werken tut, geschehe im Namen Jesu, des Herrn. Durch ihn dankt Gott, dem Vater!« (Kol 3,12–17)

In der Taufe sind die Christen mit Christus auferstanden und in seine Nachfolge gerufen. Am Ende der Heiligen Messe entlässt und sendet der Priester darum die Gemeinde mit den Worten »Gehet hin in Frieden!« Die Entlassung markiert den »Übergang zwischen dem symbolischen Ort der Eucharistie, also dem Reich Gottes, und der Alltagswelt der Gemeinde«⁴⁵⁹. Die Gemeinde ist aufgerufen, nun das eigene Leben an dem Gefeierte auszurichten und zu gestalten. Die Entlassung ist darum gleichzeitig auch Sendung, dem neuen Adam im Alltag Gestalt zu geben.

Wie sich gezeigt hat, kommt auch in der Feier der Eucharistie die enge Verbindung von Vergebung und Neuschöpfung zum Ausdruck. Mit dem Bekenntnis der eigenen Schuld am Beginn der Heiligen Messe bringen die Feiernden zum Ausdruck, dass sie um ihre Vergebungsbedürftigkeit wissen und bereit sind, sich durch Christi Gaben selbst verwandeln zu lassen. Indem sie sich den Herrn im Empfang der Heiligen Kommunion *einverleiben*, erhalten sie Anteil an seinem Leib und erstehen mit ihm als gewandelte, *neue* Menschen auf. Im Sinne der Nachfolge, wie sie Paulus anmahnt, erwächst daraus der ethische Auftrag, einander zu vergeben, »weil auch Gott euch durch Christus vergeben hat« (Eph 4,32). Dieser Dreischritt, bestehend aus Sündenbekenntnis, Vergebung und Auferstehung mit Christus und schließlich die Sendung in die Welt, wird auch im Zeitraum von Aschermittwoch und der sechswöchigen Zeit der Buße über die Kar- und Ostertage bis hin zu Pfingsten, sichtbar.

3.4. Zusammenfassende Betrachtung

Die Notwendigkeit der göttlichen Vergebung, die sich im Alten Testament schon aus der terminologischen Besonderheit ergibt und allein Gott als Vergebenden kennt, findet sich auch in der frühen Kirche. Aus der Erfahrung der ersten Christen entwickelt sich schon bald die Taufe als erster und ursprünglicher Ort, der nicht nur in die Gemeinschaft mit Gott aufnimmt, sondern auch die Vergebung aller Sünden bewirkt. Die Bedeutung und v.a. das Vertrauen in die Wirklichkeit der vollumfänglichen Vergebung Gottes sind in der frühen Kirche stark. Die sich allmählich durch-

⁴⁵⁹ MESSNER, Liturgiewissenschaft, S. 221.

setzende Praxis des Taufaufschubs hat deutlich gemacht, dass die Angst groß ist, in Sünde sterben zu müssen und dadurch das ewige Leben zu verspielen. Sünde bedeutet endgültigen Tod in der Gottesferne, Vergebung dagegen bedeutet ewiges Leben bei Gott. Dass die Sünde auch als Zustand zu verstehen ist, in den jeder Mensch hineingeboren wird, haben Tertullians und Augustinus' Überlegungen zur Ursünde gezeigt. Jeder Mensch steht demnach bereits ab dem Zeitpunkt seiner Geburt in der Sünde, aus der er sich selbst nicht befreien kann, weshalb er voll und ganz auf die gnadenhafte Zuwendung Gottes in der Taufe angewiesen ist. Aus dieser Überzeugung entwickelte sich die Notwendigkeit, die Kinder bereits im Säuglingsalter taufen zu lassen. Bereits Paulus hat deutlich gemacht, dass das Gute zu wissen nicht ausreicht, um es auch zu tun. Es gehört darum zu den Erfahrungen der frühen Christen (Vgl. Mt 18; 1 Kor 5), dass auch die Getauften das Gebot der Heiligkeit (trotz aller Bemühungen) nicht einholen können und erneut sündigen. Aus diesem Umstand hat sich das Bußsakrament entwickelt, das zunächst ein weiteres Mal Sündenvergebung garantierte und, seit die Form der Privatbeichte die frühkirchliche Exkommunikationsbuße abgelöst hat, mehrfach empfangen werden kann.

Die Beichte ist bis heute jenes Sakrament, das zuallererst mit Versöhnung und Vergebung identifiziert wird. Zwar ist auch die Taufe nach wie vor Ort der Sündenvergebung, jedoch wird sie in der öffentlichen Wahrnehmung in erster Linie als Sakrament zur Eingliederung in die Kirche verstanden. Statt Befreiung aus Sünde und Tod, steht dabei heute zumeist der Gedanke des »Angenommen- und Bejahtwerden des Täuflings« im Vordergrund.⁴⁶⁰ Wie schon die Exkommunikationsbuße gezeigt hat, ermöglicht die Taufe Gemeinschaft mit Gott und den anderen Getauften. Die Sündenvergebung bildet die Voraussetzung für diese Gemeinschaft. Wo die Getauften erneut sündigen, werden sie rituell aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, insofern sie sich durch die Sünde selbst von der Gemeinschaft und dem Bereich der Gottesnähe entfernt haben. Sünde führt zu Beziehungslosigkeit und bedarf daher zunächst der Vergebung, bevor Versöhnung und Wiederaufnahme in die Kirche möglich sind. Dieser gemeinschaftliche Aspekt der Sündenvergebung ist mit der Privat-

⁴⁶⁰ Vgl. GESTRICH, C.: Sündenvergebung als Problem und als Wirklichkeit der Kirche, in: GESTRICH, C.: Peccatum – Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003, S. 58.

beichte vollständig verloren gegangen. Auch die gängige Praxis, dass die Taufe heute zumeist außerhalb der sonntäglichen Gemeindemesse stattfindet und dann i.d.R. als Familienfest begangen wird, verdrängt diesen zentralen Aspekt der Taufe.

Die Feier der Osternacht, mit der vorangegangenen gemeinsamen Vorbereitung auf Ostern, sowie die gemeinsam gesprochene Tauferneuerung haben nicht nur gemeinschaftlichen, sondern auch sündenvergebenden Charakter. Am Aschermittwoch und in der anschließenden Zeit der Buße stellt sich die Gemeinde gemeinsam vor Gott, bekennt die eigenen Sünden und Verfehlungen, um sich dann an Ostern mit der Erneuerung des Taufversprechens als Gemeinde neu zu konstituieren. In der Feier der Osternacht kommt die Gesamtheit des christlichen Vergebungsverständnisses auch aufgrund ihrer durchgehenden Symbolik von Licht und Dunkel, m.E. noch am deutlichsten zum Ausdruck. Sie ist der Ort, an dem der in der Taufe grundlegende Übergang in die Neue Schöpfung – *in dieser Nacht* – im Licht der Osterkerze tatsächlich *sichtbar* wird.

Die Akzentverschiebung in der Feier der Taufe und der Rückgang der Beichte (und auch der Taufen), die nach wie vor das Sakrament der Vergebung bildet, zeigt, dass die Relevanz der kirchlichen Vergebungsriten im Vergleich zur frühen Kirche sichtbar geschwunden ist. Dass die Beichte in vielen Gemeinden heute ein Schattendasein fristet, liegt sicherlich auch an den beschriebenen Akzentverschiebungen, die als Folge der Auseinandersetzung mit der Reformation vorgenommen wurden und eine Engführung der Beichte auf einen richterlichen Akt bedeuteten. Wie in der Einleitung zu dieser Arbeit bereits ausgeführt wurde, ist der Ritus m.E. aber nicht allein der Grund für die gegenwärtige »Krise« des Bußsakramentes. In den nachfolgenden Ausführungen wird sich zeigen, dass die heutigen Schwierigkeiten auch Folge eines gewandelten Weltbildes sind.

4. Ursachenforschung

Aus dem bisher Gesagten lassen sich drei Thesen formulieren: Erstens scheint es im Vergleich zu früheren Epochen heute sehr viel mehr Menschen zu geben, die zwar qua Taufschein dem Christentum angehören, aber ansonsten nicht nur der Institution Kirche sondern auch Gott mit einer generellen Gleichgültigkeit begegnen. Zweitens scheinen sich Daseinsgefühl und Weltverständnis des heutigen Menschen derart gewandelt zu haben, dass er kirchlich-sakramentale bzw. göttliche Vergebung nicht als wirklichkeitsverändernd wahrnehmen kann. Vergebung bzw. die Lossprechung von Sünden wird darum als Illusion erfahren.⁴⁶¹ Daraus erwächst offenbar auch der Anspruch, dass ein Ausgleich der begangenen Schuld darum nur eigenständig erbracht werden kann. Drittens scheint die Vergebungsbotschaft selbst innerkirchlich nicht mehr den Stellenwert zu haben, den sie etwa in den ersten Jahrhunderten noch hatte. Auch hier scheint das Vertrauen in die Wirklichkeit göttlicher Vergebung oftmals einem ausschließlich moralisierend-ethischen Verständnis gewichen zu sein.

Alle drei Beobachtungen stehen im Verdacht, Ausdruck desselben grundlegenden Wandels zu sein. Wenn Paulus und später Tertullian und Augustinus Vergebung als Neuschöpfung und Neuanfang, aber auch als Überwindung von Sünde und Tod beschreiben, so ist auch ihnen bewusst, dass die Taufe keineswegs ein ewiges, irdisches, fleischliches Leben ermöglicht. Das bedeutet aber auch, dass Vergebung, Neuschöpfung und Überwindung von Sünde und Tod überhaupt nur aus tiefster Glaubensüberzeugung erfahren werden können. Wenn heute das Fehlen dieser Erfahrung beklagt wird, dann bedeutet dies erstens, dass es gegenwärtig offensichtlich einen Mangel an Glaubensüberzeugung gibt und zweitens, dass es in der Geschichte durchaus einen Moment gegeben zu haben scheint, an dem diese Glaubensgewissheit selbstverständlich war bzw. weniger in Frage gestellt wurde als heute. Zu fragen ist daher weniger oder zumindest erst in einem zweiten Schritt, inwiefern sich der Sün-

⁴⁶¹ Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Christof Gestrich. Vgl. GESTRICH, Sündenvergebung als Problem, S. 45–71.

denbegriff und das Sündenverständnis gewandelt haben, sondern warum der heutige Mensch Schwierigkeiten hat, Gott als den in der Beichte und den anderen Sakramenten wirksam Gegenwärtigen zu glauben/zu erfahren. D.h. die Ursache des Problems ist nicht oder zumindest nicht ausschließlich in einem gewandelten Sündenbegriff zu suchen, sondern im Menschen und dessen gewandelter Lebenssituation selbst.

4.1. Situationsanalyse

4.1.1. Die »Zeichen der Zeit« (GS 4)

Wenn die Kirche ergründen will, wie sie ihrer Aufgabe als Dienerin an den Menschen wieder gerecht werden kann, muss sie zu allererst nach dem Menschen selbst und dessen Lebenswirklichkeit fragen. Mit der Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* hat das II. Vatikanische Konzil erstmals den Versuch einer Beschreibung des *modernen Menschen*⁴⁶² und seiner Lebenssituationen unternommen, mit dem Ziel Spannungsfelder zu identifizieren und mögliche Handlungsoptionen aufzudecken.⁴⁶³ Das Schreiben unterscheidet sich von früheren lehramtlichen Aussagen sowohl in Stil und Inhalt, als auch in der Methode. Im drei Artikel umfassenden Vorwort beschreibt das Konzil zunächst die enge »Verbundenheit der Kirche und der gesamten Menschheitsfamilie« und erklärt, dass »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« darum »auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi« sind (Art. 1). Erstmals in der Konzilsgeschichte wendet sich das II. Vatikanische Konzil

⁴⁶² Wenn hier und im Folgenden vom *modernen* und später auch vom *mittelalterlichen Menschen* die Rede ist, dann sind dies Topoi und als solche Verallgemeinerungen, die der deutlicheren Illustration von *früher* und *heute* dienen sollen. Wenn beispielsweise GS 9 von einer modernen Welt spricht, dann bezieht sich dies zuallererst auf eine *heutige*, seit dem 19. Jahrhundert im Vergleich zu früheren Epochen beschleunigte und auch gewandelte Welterfahrung. Vgl. dazu außerdem Kapitel 8 »Das Unbehagen an der Moderne«, in: TAYLOR, C.: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009, S. 507–542.

⁴⁶³ Der Text folgt dem Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« und gliedert sich in zwei Hauptteile mit je vier bzw. fünf Kapiteln und insgesamt 93 Artikeln. Der erste Hauptteil befasst sich mit den allgemeinen Fragen zu »Kirche und die Berufung des Menschen« (GS 11–45) und der zweite schließlich mit »wichtigeren Einzelfragen« (GS 46–90).

»nicht mehr bloß an die Kinder der Kirche«, sondern »an alle Menschen schlechthin in der Absicht, allen darzulegen, wie es Gegenwart und Wirken der Kirche in der Welt von heute versteht« (Art. 2).⁴⁶⁴ In Artikel drei beschreibt das Konzil die Aufgabe der Kirche, die sich als »Auftrag zum Dienst am Menschen« zusammenfassen lässt. Den Menschen »mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen« erhebt es darum zum »Mittelpunkt« seiner Ausführungen und geht dabei weniger deduktiv, sprich vom Dogma, sondern induktiv, also von der Welt aus. Es betont ausdrücklich, dass der Grund seiner Bestimmung nicht »irdischer Machtwille« sein darf, sondern dass die Aufgabe der Kirche allein darin besteht, »das Werk Christi selbst weiterzuführen«. Ihr Auftrag muss daher lauten »zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen« (Art. 3).

Die nachfolgenden sieben Kapitel der Einleitung widmen sich schließlich einer Situationsanalyse des Menschen in der heutigen Welt (Art. 4–10). In Art. 4 benennt die Pastorkonstitution *Gaudium et Spes* die Pflicht der Kirche, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). Als Ziel dieser Auseinandersetzung mit dem Menschen und der Welt wird dort weiter genannt, »die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen« (GS 4).

Als erste Erkenntnis hält das Konzil fest, dass sich die Menschheit in einer neuen Epoche befindet und tiefgehenden, raschen Veränderungen ausgesetzt ist (GS 4), die sich auf den sozialen wie auch den kulturellen Bereich, aber auch auf das kirchliche Leben auswirken. Artikel 5 spricht von einem umfangreichen Wandel der Lebensbereiche, und der Wirklichkeit als solcher, der auch darin zum Ausdruck kommt, dass im Bildungsbereich gegenwärtig v.a. die mathematischen, naturwissenschaftlichen und anthropologischen Disziplinen von besonderem Stellenwert sind. Außerdem hält das Konzil weiter fest, dass »diese positiv-wissenschaftliche Einstellung der Kultur und dem Denken des Menschen ein neues Gepräge gegenüber früheren Zeiten« gibt (GS 5). Überhaupt würde der Fortschritt in Technik, Biologie, Psychologie und den Sozialwissenschaften

⁴⁶⁴ Eine solche Öffnung an alle Menschen, nicht mehr nur Katholiken und Christen, findet sich bereits in der Enzyklika *Pacem in Terris* von Johannes XXIII. vom 11. April 1963.

»dem Menschen nicht nur ein besseres Wissen um sich selbst [geben]; sie helfen ihm auch, in methodisch gesteuerter Weise das gesellschaftliche Leben unmittelbar zu beeinflussen« (GS 5).

Dieser alle Lebensbereiche umspannende Wandel habe dazu geführt, dass die Menschheit gegenwärtig »einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« vollzieht (GS 5). Dieser Wandel führe schließlich dazu, dass der Mensch sich mit einer »neue[n], denkbar große[n] Komplexheit der Probleme« konfrontiert sieht.

GS 5 bestätigt damit den zuvor bereits vermuteten Wandel. An zwei Stellen wird darauf hingewiesen, dass sich Kultur und Denken gegenüber *früheren Zeiten* geändert haben und *heute* im Vergleich zu *früher* statt einem *statischen* eher ein *dynamisches, evolutives* Verständnis der Gesamtwirklichkeit vorherrscht. Das Konzil geht davon aus, dass der Mensch in früheren Zeiten eine statischere Weltsicht hatte, geht aber weder darauf ein, wann das dynamischere Verständnis dieses statische abgelöst hat, noch erklärt es, was darunter genau zu verstehen ist. Es verweist lediglich darauf, dass dieser Wandel eine »neue, denkbar große Komplexheit der Probleme« aufwirft.

Dass der *Ordo Paenitentiae* und *Reconciliatio et Paenitentia* den tridentinischen Bußritus bis auf wenige Ausnahmen nahezu unverändert übernehmen, überrascht vor diesem Hintergrund darum nicht etwa, weil das dort Festgelegte zwangsläufig falsch oder rückständig wäre, sondern weil der »umfassende Wandel der Wirklichkeit«, von dem GS 5 spricht, in der Argumentation bzw. Begründung des neuen *Ordo Paenitentiae* kaum Berücksichtigung findet. D.h. es reicht offensichtlich nicht, nur die gewandelte, heutige Situation zu beschreiben, denn dies allein scheint keine ausreichende Antwort auf die Frage zuzulassen, wie in dieser neuen Situation konkret agiert werden kann bzw. soll.

In den Artikeln 6–8 zählt das Konzil einige Entwicklungen auf, die es als Urheber hinter diesem Wandel vermutet. Genannt werden etwa Industrialisierung und Urbanisierung (GS 6), psychologische, sittliche und religiöse Wandlungen (GS 7), sowie Störungen des Gleichgewichts in der heutigen Welt (GS 8). In den beiden letzten Kapiteln der Einleitung unternimmt das Konzil schließlich eine erste Problemanalyse. Demnach identifiziert es eine gewisse Zerrissenheit der gegenwärtigen Welt, die

»zugleich stark und schwach, in der Lage [ist], das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß« (GS 9).

Diese Zerrissenheit betrifft v.a. den Menschen,

»der sich dessen bewußt [wird], daß es seine eigene Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken« (GS 9).

Das Konzil beschreibt den heutigen Menschen als ein zwiespältiges Wesen, das einerseits immer mehr kann und will, andererseits aber Schwierigkeiten hat, angesichts der vielfältigen neuen Möglichkeiten und Freiheiten immer die richtige Wahl zu treffen. In der Folge würden sich die Einen mit einer der vielfältigen Weltdeutungen begnügen, die Anderen aber zunehmend am Sinn des Lebens verzweifeln und umso drängender die Grundfragen ihrer eigenen Existenz stellen (vgl. GS 10). Als Folge dieser Erkenntnis formuliert das Konzil darum den Auftrag,

»alle Menschen an[zu]sprechen, um das Geheimnis des Menschen zu erhellen und mitzuwirken dabei, daß für die dringlichsten Fragen unserer Zeit eine Lösung gefunden wird« (GS 10).

Es zeichnet sich an diesem skizzenhaften Überblick bereits ab, dass das Daseinsgefühl des heutigen Menschen nach Ansicht des Konzils von Zwiespältigkeit und Zerrissenheit gekennzeichnet ist. In der zweiten der drei am Beginn dieses Abschnitts verfassten Thesen habe ich vermutet, dass sich Daseinsgefühl und Wirklichkeitsverständnis des Menschen derart gewandelt haben, dass er gegenwärtig Schwierigkeiten hat, göttliche Vergebung als etwas zu fassen, das mehr ist als bloße Illusion. Weiter wurde vermutet, dass die Ursache dieser Schwierigkeiten nicht nur in äußeren Faktoren, sondern auch im Menschen selbst zu suchen ist. Es wurde dabei aber noch keine Prognose abgegeben, in welche Richtung sich das Daseinsgefühl entwickelt hat. Zwar legt auch *Gaudium et Spes* keine detaillierte Analyse dieses Wandels vor, aus dem Kontext lassen sich aber durchaus Entwicklungslinien erschließen, weshalb eine tiefergehende Auseinandersetzung, v.a. mit den Artikeln vier bis zehn, sinnvoll erscheint.

4.1.2. »Die Zerrissenheit der modernen Welt« (GS 9)

Das Bild vom dort beschriebenen zwiespältigen *modernen* Menschen, der sich einerseits als Geschöpf »vielfältig begrenzt« und andererseits aber »in seinem Verlangen unbegrenzt« erfährt und darum zwischen den vielen Möglichkeiten, die sich ihm bieten, »dauernd unweigerlich eine Wahl treffen und so auf dieses oder jenes verzichten« muss (GS 10), zeichnet auch Charles Taylor. Er bezeichnet den beschriebenen Zustand als einen »Zustand des doppelten Drucks«. Dieser Zustand sei dadurch gekennzeichnet, dass das Individuum einerseits tief in seiner Identität gefestigt und gegen alles gewappnet sei, was über die Welt des Menschen hinausgehe, andererseits entstehe aber gerade durch diese Abgeschlossenheit der Welt *nach oben* das Gefühl, dass etwas (sinnstiftendes) ausgesperrt werden könne.⁴⁶⁵ Als Folge dieses doppelten Drucks nennen Taylor wie auch *Gaudium et Spes* das neu reifende Bedürfnis nach Sinn, das einerseits einen neuen Zugang zum Transzendenten eröffnen, andererseits aber auch rein immanent gesucht werden kann.⁴⁶⁶ Sichtbar wird dies etwa in einer rein »praktisch materialistischen Lebensführung«, die von der »klaren Erfassung dieses Zustandes« ablenken soll und oftmals dazu dient, sich unter dem Druck der eigenen »Verelendung« nicht mit ihm beschäftigen zu müssen (vgl. GS 10). Kompensiert wird dieser Druck also durch eine Hinwendung zu den immanenten, materiellen Dingen. Während der zunehmende Wohlstand in den Industrienationen diesen Wandel begünstigt, gibt es auf der anderen Seite aber weiterhin große Bevölkerungsgruppen, die von dem wachsenden Wohlstand ausgeschlossen sind. Zu keinem Zeitpunkt, so das Konzil,

»verfügt die Menschheit über so viel Reichtum, Möglichkeiten und wirtschaftliche Macht und doch leidet noch ein ungeheurer Teil der Bewohner unserer Erde Hunger und Not« (GS 4).

Die bis heute bestehende Ungleichverteilung der Güter und die Tatsache, dass trotz des steigenden Überangebots die Mehrheit der Menschheit nach wie vor unter Armut leidet, konfrontiert den modernen Menschen angesichts seiner stetig wachsenden Fähigkeiten mit seiner gleichzeitigen Unfähigkeit, die Dinge zum Guten zu wenden.

⁴⁶⁵ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 515.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., S. 503–524 sowie GS 10.

Obwohl der Mensch, so das Konzil, noch nie »einen so wachen Sinn für Freiheit« verspürt habe, entstehen dennoch »neue Formen von gesellschaftlicher und psychischer Knechtung«, die zu einer »wechselseitigen Abhängigkeit aller von allen« führe (GS 4). Hinzu kommt, dass zum »erstenmal in der Geschichte der Menschheit« alle Völker die Überzeugung vertreten, »daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen können und müssen« (GS 9). D.h. auf der einen Seite erfährt sich der heutige (westliche) Mensch in seinen Zielen und Möglichkeiten nahezu unbegrenzt, auf der anderen Seite wächst aber auch seine Verantwortung und die damit verbundene Erkenntnis, dass die vielfältigen neuen Möglichkeiten keineswegs nur Gutes hervorbringen. Hinzu kommt, dass sich der moderne Mensch, so GS 4, angesichts dieser komplexen Situation, zunehmend schwer tut, »die ewigen Werte recht zu erkennen und mit dem Neuen, das so aufkommt zu einer richtigen Synthese zu bringen«, er ist somit »zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben, durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt« (GS 4). Gleichzeitig löst er sich von »überkommenen Institutionen, Gesetzen, Denk- und Auffassungsweisen« (GS 7), die zwar neue Freiheiten ermöglichen, ihn zuvor aber auch von Verantwortung entlasten und entbinden konnten.

Um an die zweite These anzuschließen, formuliert Taylor, dass sich das Daseinsgefühl zu einem »Unbehagen an der Moderne«⁴⁶⁷ entwickelt hat, das gekennzeichnet ist, von einem enormen Druck und wachsender Verantwortung bei wenig externer Entlastung. Der Gedanke, dass der Mensch für das Gelingen seines Lebens ganz alleine verantwortlich ist, ist ein dezidiert neuzeitlicher, so Christoph Quarch. Während der mittelalterliche Mensch im Glauben an die göttliche Vorbestimmung Entlastung von seiner Verantwortung erfahren habe, glaubt der moderne Mensch dagegen, alles selber tun und regeln zu müssen.⁴⁶⁸ Es scheint, dass der mittelalterliche Glaube an die göttliche Vorbestimmung offenbar eine entlastende Wirkung hatte, der im Zuge des neuzeitlichen »umfassenden Wandels der Wirklichkeit« (GS 5) abhandengekommen ist. Ob und inwiefern dies der Fall ist, wird noch zu klären sein.

⁴⁶⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 507–542.

⁴⁶⁸ Vgl. Interview mit Christoph Quarch in der Sendung »Scheitern gehört zum Leben. Philosophische Betrachtungen« des BR 2 aus der Reihe »radioWissen« vom 3. Februar 2016. S. Anhang.

In der anschließenden Ursachenanalyse ist also auch danach zu fragen, was die Gründe dafür sind, dass der moderne Mensch im Gegensatz zu früher scheinbar mehr Verantwortung trägt und ihn eigene Schuld darum umso heftiger trifft.

4.1.3. Moderne Unfähigkeit zur Transzendenz?

Gaudium et Spes unternimmt in diesen ersten zehn Artikeln den Versuch einer Beschreibung der Wirklichkeit des modernen Menschen, ohne dabei zu beschönigen, noch zu überzeichnen und erkennt dabei auch an, dass »breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch auf[geben]« (GS 7). Erklärt wird aber dadurch noch nicht, wie es zu der in der ersten These formulierten Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und der Religion im Allgemeinen kommt und daraus der Säkularismus der Gegenwart zu einer möglichen Option neben der Religion erwachsen konnte. Es wird vermutet, dass dieselben Entwicklungen, die den Säkularismus der Gegenwart ermöglicht haben, auch dafür verantwortlich sind, dass sich Daseinsgefühl und Weltverständnis in eine Richtung entwickelt haben, die es dem modernen Menschen erschweren, göttliches Handeln in der Welt zu identifizieren und als Erfahrung mit Gott zu deuten. Christof Gestrich stellt vor diesem Hintergrund die generelle Frage, »ob wir Sündenvergebung überhaupt als Lebenswirklichkeit identifizieren können«⁴⁶⁹. Gestrich vermutet als einen Grund hinter dieser Entwicklung, die

»Verzweiflung darüber, dass trotz der uns durch Predigt und Sakramente immer wieder zugesprochenen Sündenvergebung die destruktiven Mächte unter den heutigen Zivilisationsbedingungen immer weiter zunehmen, während hoffnungsvolle Entwicklungen immer spärlicher werden«

und fasst diese Erfahrung zusammen: »Man ist von der Kraft des Glaubens enttäuscht.«⁴⁷⁰

Gestrich setzt damit den m.E. entscheidenden Punkt. Wie auch *Gaudium et Spes* geht er von einem grundlegenden Wandel aus, der dazu geführt hat, dass der moderne Mensch trotz der vielfältigen Errungenschaften der Zivilisation nach wie vor unter destruktiven Mächten leidet, aber im Unterschied zu früheren Generationen auch aus den Sakramenten

⁴⁶⁹ GESTRICH, Sündenvergebung als Problem, S. 48.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 65.

und dem Evangelium keine sinnstiftende Hoffnung ziehen kann, schlicht, weil ihm die Erfahrung fehlt, dass der Glaube an Gott ihn in einen Zustand der Sicherheit und Befreiung versetzen kann, selbst dann, wenn sich an der eigenen Lebenssituation äußerlich nichts ändert.

Erfahrungen der Transzendenz bzw. des Heiligen allein sind es aber nicht, die ihm abzugehen scheinen. Charles Taylor⁴⁷¹ wie auch Hans Joas⁴⁷² vertreten in Anlehnung an William James⁴⁷³ die Auffassung, dass der moderne Mensch nicht weniger transzendente Erfahrungen macht als frühere Generationen. Für Joas konstituiert sich das Selbst des Menschen aus einer Fülle von Erfahrungen, die u.a. das Produkt der aktiven Bewältigung von Konflikten zwischen den Erwartungen anderer und der eigenen Selbstwahrnehmung bilden. Er unterscheidet dabei zwischen alltäglichen Erfahrungen und solchen, die die eigenen Grenzen so sehr erschüttern, dass sie als Selbsttranszendenz erfahren werden. Solche grenzüberschreitenden Erfahrungen können durch Extase, Lust aber auch Angst, Trauer, Verlust und die Erkenntnis der eigenen Verletzbarkeit und Endlichkeit hervorgerufen werden. D.h. es kann Situationen geben, in denen der Mensch unter bestimmten Bedingungen zu einer Vorstellung von Transzendenz vorstoßen kann. Derlei Erfahrungen der Selbstentgrenzung bzw. Selbstüberschreitung unterscheiden sich grundlegend von den alltäglichen Erfahrungen, weshalb Joas sie dem Spektrum des Heiligen zuordnet.⁴⁷⁴ Auch Taylor beschreibt, wie etwa die Erfahrung von Schuld oder der eigenen Endlichkeit zu einer transzendentalen und sogar religiösen Erfahrung werden kann. Er unterscheidet in Anlehnung an James drei negative Erfahrungen, die dem religiösen Empfinden voran gehen: Die erste ist die »religiöse Melancholie«. In dieser Melancholie erfährt der Mensch die Welt als fremd und dunkel. Auch die zweite Erfahrung ist »Melancholie«, in ihr wandelt sich aber das anfängliche Befremden in Angst und Verzweiflung. Das ganze Universum wird dann als leidvoll erfahren, worauf sich ein Gefühl des Sinnverlustes einstellt. Diese leidvolle Erfahrung haben zwar auch frühere Generationen erlitten, nur habe diese

⁴⁷¹ Vgl. TAYLOR, C.: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002.

⁴⁷² Vgl. JOAS, H.: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin 2017.

⁴⁷³ Vgl. JAMES, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.

⁴⁷⁴ Vgl. JOAS, Die Macht des Heiligen, S. 434–440.

weniger zur Verzweiflung am Dasein geführt, so Taylor. Die dritte Erfahrung ist das »Gefühl der persönlichen Sünde«. Mit ihr wird sich der Mensch seiner eigenen Sündhaftigkeit bewusst und erlebt diese Bedrohung sogar drängender als den Sinnverlust, denn er weiß sich aus diesem Zustand selbst nicht zu befreien.⁴⁷⁵ Menschen, die diese drei negativen Erfahrungen überwunden haben, und »auf der anderen Seite des Tunnels herausgekommen sind«, bezeichnet James als die »Zweimalgeborenen«⁴⁷⁶. Die Erfahrung der Überwindung bildet für James wie auch Taylor den »innersten Kern richtig verstandener Religion«, weil sie den Menschen zu einem Zustand der Rettung, der Befreiung und der Sicherheit führt und ihm das Gefühl geben kann, dass das Gute über das Böse gesiegt hat, selbst dann wenn sich die äußeren Lebensumstände überhaupt nicht verändern.⁴⁷⁷ Das bedeutet also, dass die Möglichkeit religiöser Erfahrungen nicht gänzlich geschwunden ist. Es scheint allerdings schwieriger zu sein, die drei von James beschriebenen Stadien religiöser Melancholie zu überwinden und zu echter Sinngebung zu gelangen, gerade dann, wenn die äußeren Umstände bedrückend sind.

Das bedeutet aber nun, dass nicht die Frage im Raum steht, ob der Mensch heute überhaupt in der Lage ist, religiöse Erfahrungen als solche zu erfassen. Zu fragen ist stattdessen, wie der moderne Mensch angesichts seiner zwiespältigen Lage und seiner veränderten Lebenswirklichkeit zu echter Sinngebung gelangen kann und nicht an den elementaren Fragen der eigenen Existenz verzweifelt, die GS 10 folgendermaßen zusammenfasst:

»Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? [...] Was kommt nach diesem irdischen Leben?«

Es scheint, als hätte der moderne Mensch im Vergleich zu früheren Generationen größere Schwierigkeiten angesichts der, auch von der Wissenschaft nicht zu lösenden Rätsel der Menschheit, nicht in Gleichgültigkeit oder gar Verzweiflung und Ohnmacht zu verfallen. Die Hürden auf dem Weg zu dem von James beschriebenen Zustand der »Zweimalgeborenen«, der sich dadurch auszeichnet, dass sich der Mensch in einem Zu-

⁴⁷⁵ TAYLOR, Die Formen des Religiösen, S. 34–40.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 36.

⁴⁷⁷ Vgl. JAMES, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 187.

stand der Sicherheit und Hoffnung wiederfindet, obwohl sich an den äußeren, teils destruktiven Lebensumständen überhaupt nichts ändert, scheinen heute weitaus höher zu sein.

Diese Hürden zu überwinden und den Menschen auf Grundlage des Evangeliums zu echter Sinngebung zu verhelfen, ist Aufgabe und Pflicht der Kirche. Diese Pflicht hält das Konzil in GS 4 fest: »Pflicht« der Kirche ist es demnach, »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten«, damit

»sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann«.

Aus GS 4 lassen sich vier Teilaufgaben der Kirche erkennen, nämlich die »Zeichen der Zeit« 1. zu erkennen, 2. im Licht des Glaubens zu deuten und zu verstehen, 3. die Botschaft »in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise« so zu übersetzen bzw. neu zu formulieren, damit sie 4. allen Menschen zu echter Sinngebung ihrer menschlichen Existenz verhelfen kann.

Mit Blick auf die Frage nach dem gegenwärtigen Rückgang der Beichte lässt sich daher vermuten, dass die Kirche entweder 1. die »Zeichen der Zeit« noch nicht hinreichend erkannt hat, 2. die Botschaft falsch bzw. nicht ausreichend übersetzt hat oder aber 3. die Kirche die existenzielle Bedeutung von göttlicher Vergebung selbst nur als zweitrangiges Thema neben vielen anderen behandelt.

Ich vermute, dass die Antwort irgendwo dazwischen liegt. Die Beobachtung aus GS 10, wonach der moderne Mensch »an einer inneren Zwiespältigkeit leidet« und sich die Einen entweder »durch eine praktisch materialistische Lebensführung« von diesem »dramatischen Zustand« ablenken oder in eine »der vielen Weltdeutungen« flüchten, impliziert zwar nicht zwangsläufig, dass frühere Generationen nicht auch an einer »inneren Zwiespältigkeit« gelitten haben, aber dass sie nach Meinung des Konzils damit anders umgegangen sind. Wenn das Konzil dahinter nicht tatsächlich einen Wandel vermuten würde, wäre es unnötig darauf hinzuweisen. Und auch Taylor deutet an, dass im Kontext der Moderne die »Melancholie in einer Welt auf[kommt], wo die Sinngarantie nicht mehr gegeben ist, wo alle ihre traditionellen Quellen, ob nun theologische, me-

taphysische oder historische, in Zweifel gezogen werden können«⁴⁷⁸. *Gaudium et Spes* wie auch Taylor gehen also davon aus, dass es eine Zeit gegeben hat, in der Sinn durchaus garantiert war.

D.h. es ist zuerst zu klären, ob diese Vermutung tatsächlich zutrifft und wenn ja, wann diese Zeit gewesen ist und warum es den Menschen dieser Zeit offenbar leichter fiel, zu echter Sinngebung zu gelangen. Zu fragen ist weiter, inwiefern die Kirche ihrer sinnstiftenden Aufgabe früher besser gerecht werden konnte als heute bzw. ob frühere Generationen aufgrund ihres Daseinsverständnisses und ihrer Lebenswirklichkeit einer kirchlich-religiösen Deutung offener gegenüberstanden als die heutige Generation.

4.2. Voraussetzungen: Die *statische Weltsicht* des Mittelalters

Zuvor wurde bereits auf GS 5 hingewiesen, das in Bezug auf den »umfassenden Wandel der Wirklichkeit« auch von einem Wechsel von einem »mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« ausgeht und das als Folge dieses dynamischen, evolutiven Verständnisses eine »neue, denkbar große Komplexheit der Probleme« befürchtet. Es kann also impliziert werden, dass die Probleme weniger komplex und grundlegend waren, als der Mensch noch von einem statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit ausging. Guardini verortet diese *statische Weltsicht* im Mittelalter. Obwohl das Mittelalter aus heutiger Perspektive zwar meist leichtfertig als naiv und rückständig beurteilt werde, so kann der Maßstab, nach dem eine Zeit gerecht gemessen wird, Guardini zufolge nur die Frage sein,

»wie weit in ihr, nach ihrer Eigenart und Möglichkeit, die Fülle der menschlichen Existenz sich entfaltet und zu echter Sinngebung gelangt. Das ist im Mittelalter in einer Weise geschehen, die es den höchsten Zeiten der Geschichte zuordnet.«⁴⁷⁹

Wie kommt Guardini aber zu der Aussage, dass der mittelalterliche Mensch mit seiner statischen Weltsicht »zu echter Sinngebung« gelangen konnte?

⁴⁷⁸ TAYLOR, Formen des Religiösen, S. 38.

⁴⁷⁹ GUARDINI, R.: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg 1965, S. 31.

Da er und auch *Gaudium et Spes* einen markanten Unterschied zwischen neuzeitlichem und mittelalterlichem Menschen in dessen statischer bzw. dynamischer Weltansicht vermuten, ist zunächst zu klären, anhand welcher Kriterien Guardini zu dem Schluss gelangt, dass die Weltansicht des mittelalterlichen Menschen als statische bezeichnet werden kann.

Ein erstes zentrales Charakteristikum liegt Guardini zufolge in der Erfahrung der Begrenzung der Welt. Während der Mensch der Neuzeit, aufgrund der Erkenntnisse der modernen Physik weiß, dass sich das Universum kontinuierlich ausbreitet, geht der mittelalterliche Mensch davon aus, dass die Welt eine feste Grenze besitzt. Nur Gott übersteigt diese Welt und steht ihr souverän gegenüber. Souverän ist er, weil er als absoluter, allumfassender, vollkommener Gott nicht auf die Schöpfung angewiesen ist und sie dennoch ins Sein setzt.⁴⁸⁰

In der Vorstellung von Weltperioden erkennt Guardini ein weiteres zentrales Merkmal des mittelalterlichen Weltbildes. Neben der räumlichen Begrenzung, geht der mittelalterliche Mensch auch von einer zeitlichen Begrenzung der Welt, mit einem klaren Anfang und einem festen Ende, aus. Gliedern lässt sich die Weltzeit in *Schöpfung*, *Menschwerdung Gottes* und schließlich *Untergang* und *Apokalypse*. Dazwischen liegen Weltzeitalter, die parallel zu den Tagen der Schöpfungswoche stehen. Guardini vermutet, dass der mittelalterliche Mensch in der Erwartung lebt, dass mit der Menschwerdung Gottes die letzte Weltperiode eingeleitet wurde und darum Wiederkunft und Gericht unmittelbar bevorstehen. Das *Jetzt* des Existierens hat ihm zufolge darum

»einen deutlich empfundenen Ort im Ganzen der Weltzeit – um so bedeutungsvoller, als im Leben jedes Erlösten die Menschwerdung Gottes mit ihrem Verhältnis von Ewigkeit und Zeit wirksam wird, und aus der bloßen Zeitstelle des Jetzt den über die Existenz entscheidenden ›Augenblick‹ macht.«⁴⁸¹

Das heißt der Gedanke an das möglicherweise bald schon bevorstehende Gericht ist ihm zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz präsent und lässt die Notwendigkeit eines gottgefälligen Lebens umso dringlicher erscheinen.

Neben der Erfahrung der räumlichen und zeitlichen Begrenzung der Welt führt Guardini die Vorstellung von einer festen Ordnung des Da-

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 18f.

⁴⁸¹ GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 28.

seins als ein weiteres Charakteristikum der mittelalterlichen, statischen Weltsicht an. Wie auch der antike Mensch, führt der mittelalterliche die Gesamtordnung des Daseins auf eine überweltliche, göttliche Ordnung zurück. Augustinus hatte in *De civitate dei* bereits gefordert, dass der gläubige Christ durch ein gottgefälliges Leben diese göttliche Ordnungsmacht innerweltlich abbilden und so einen Gegenpol zur diesseitigen, vom Bösen beherrschten Wirklichkeit, schaffen soll. Das Bemühen, die Gesamtordnung der Welt und des menschlichen Daseins zu erfassen und zu durchdringen und diese Ordnung auch in der Welt symbolisch abzubilden, zieht sich durch das gesamte Mittelalter. Konkret werden diese Versuche in der Hierarchisierung der Gesellschaft, der liturgischen Strukturierung des Kirchenjahres in Form von wiederkehrenden Festen und Feiern, die das gesamte gesellschaftliche Leben bestimmen, sowie in der architektonischen Abbildung in Form von Kirchen und aufwändigen Kathedralbauten. Die beiden wichtigsten Säulen der Gesellschaft, die die Erhaltung dieser Ordnung garantieren sollen, sind der Kaiser und das Reich auf der einen und der Papst und die Kirche auf der anderen Seite. Beide, so Guardini, gehen nach mittelalterlicher Überzeugung »auf überweltliche Gegebenheiten, nämlich auf göttliche Gnade und Einsetzung zurück und bestimmen von dorthin das Leben in der Welt«⁴⁸². Und auch der Rest der Gesellschaft ist in Form von Ständen und Ämtern sichtbar durchstrukturiert. Es gilt die überweltliche Ordnung, auf die die Gesamtordnung des menschlichen Daseins zurück zu führen ist, sichtbar zu machen.

Guardinis Analyse der mittelalterlichen Weltsicht lässt nun auch Rückschlüsse auf das damalige Sündenverständnis zu. Zwei Aufgaben des mittelalterlichen Menschen lassen sich aus dem bisher Gesagten ableiten: Weil der Mensch unverdientes, gnadenhaftes Geschenk Gottes ist, schuldet er seinem Schöpfer Dank und Verehrung (1), die er am besten in der Erhaltung und Umsetzung der göttlichen Ordnung zum Ausdruck bringt (2). Daraus folgt umgekehrt, dass alles, was die göttliche Ordnung gefährdet oder gar missachtet, als Beleidigung Gottes erscheinen muss. Die Missachtung der Ordnung ist daher mit *Sünde* gleichzusetzen. Weil die zahlreichen Katastrophen des Mittelalters wie Pest, Hungersnöte und Kriege oftmals als Strafe Gottes für begangene Sünden interpretiert wur-

⁴⁸² Ebd., S. 25.

den, kommt der Kirche und dem Staat gleichermaßen die Aufgabe zu, Ordnung zu schaffen, diese dauerhaft zu erhalten und dadurch auch die Sünde und mit ihr mögliche Strafen abzuwenden.⁴⁸³

Der Sündenbegriff des Mittelalters beschreibt insofern weniger einen persönlichen Beziehungsbruch mit Gott, sondern greift v.a. dort, wo die von Gott gegebene Ordnung nicht erhalten und bewundert, sondern gestört wird. Kommt es zu Katastrophen und Chaos, führt man diese auf die Gegenwart von Sünde zurück. Stört der Mensch die göttliche Ordnung absichtlich und kommt seinen gottesdienstlichen Pflichten nicht nach, so muss er dafür Konsequenzen erwarten. *Sünde* bedeutet also Unordnung, die es zu richten gilt.

Es ist zu vermuten, dass dies einer der Gründe ist, warum die Bußordnung des Konzils von Trient (noch) ein Sündenverständnis vertritt, das weitestgehend vom Gerichtsgedanken geprägt ist. Auf die auffallend häufige Verwendung juristischer Sprache in den Abschnitten über die kirchliche Bußordnung wurde zuvor bereits hingewiesen.⁴⁸⁴ Gerade weil die Sünde nach mittelalterlichem Verständnis massive Folgen für das gesellschaftliche Miteinander hat, ist es von allgemeinem Interesse, für begangene Sünden Buße zu tun. Dieses Anliegen wird bereits auf dem vierten Laterankonzil 1215 formuliert, das die Pflicht eines jeden Gläubigen betont, mindestens einmal im Jahr zur Beichte zu gehen und die Absolution zu empfangen (vgl. DH 812). Buße hat daher existenzielle Bedeutung, denn dort wo der Mensch sündigt und Chaos stiftet, müssen er und die gesamte Gemeinschaft mit weitreichenden Folgen rechnen. Auch die Hildebrandschen Reformen des elften Jahrhunderts hatten zuvor bereits den Versuch unternommen, die irdische Gesellschaft zu disziplinieren und mehr und mehr dem himmlischen Gottesstaat anzupassen, indem sie ein höheres Maß an Religiosität und Frömmigkeit einforderten.⁴⁸⁵ Die Teilnahme am Gottesdienst und den anderen kirchlichen Vollzügen stellte darum einen wichtigen Teil im gesellschaftlichen Miteinander dar.

Das gesamte Leben des mittelalterlichen Menschen ist also von seinem Ursprung her, aber auch auf seinen Zielpunkt hin auf Gott ausgerichtet. Die Ordnung der Natur und der Gesellschaft, die Erwartung des bevorstehenden Gerichts – jeder Zeitpunkt seiner Existenz wird dadurch

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 175.

⁴⁸⁴ Vgl. Kap. 3.2.6. Die Bußordnung des Konzils von Trient.

⁴⁸⁵ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 414f.

als bedeutungsvoll erfahren und auf den Willen Gottes und sein unmittelbares Wirken in der Welt zurückgeführt.

In diesem skizzierten Abriss über das *frühere statische* Weltbild wird deutlich, dass die gesamte Lebenswirklichkeit des mittelalterlichen Menschen von Gott und dessen allgegenwärtiger Präsenz bestimmt ist. Auf der einen Seite erfährt er sich in all seinem Tun abhängig von der Gnade Gottes, auf der anderen Seite weiß er sich von ihm aber auch getragen. Auch der Mensch des Mittelalters weiß um seine generelle Sündhaftigkeit und erlebt das Böse nicht weniger schlimm als der moderne Mensch, aber dort, wo der Mensch das Böse erfährt, steht zugleich die Hoffnung, dass Gott gegenwärtig ist und das Böse zum Guten wenden wird. Alles Gute und Schlechte, was dem Menschen widerfährt bzw. zuteilwird, kann er auf Gottes Vorsehung zurückführen. Quarch beschreibt, wie sich der mittelalterliche Mensch als Teil einer umfassenden, unverrückbaren Weltordnung versteht, in der alles – Menschen, Pflanzen, Tiere – seinen angestammten Platz hat, der von niemandem verlassen werden kann. Dies habe einerseits zwar keine großen Entwicklungsmöglichkeiten geboten, andererseits aber auch eine enorme Entlastung dargestellt, denn selbstverschuldetes Scheitern ist in diesem Kontext unmöglich.⁴⁸⁶ Dieser Gedanke wird wieder interessant, wenn es um die Frage nach dem Selbstverständnis des modernen Menschen geht. Hinzu kommt, dass Kirche und Staat als Abbilder der göttlichen Ordnung absolute Autorität für sich beanspruchen konnten. Das Vertrauen in diese beiden Institutionen, deren Vorgaben und Wertevorstellungen war darum groß. Auch dies bot dem mittelalterlichen Menschen in den alltäglichen Handlungssituationen eine gewisse Entlastung, insofern er sich nur an die Ordnung und die Regeln halten musste. Gott, Religion und Kirche sind somit nicht nur Garanten der Ordnung und bestimmen das gesellschaftliche Leben, sondern übernehmen auch eine echte sinnstiftende Funktion. Weil die Welt – der Mensch, die Tiere, die Pflanzen – allesamt auf Gottes schöpferischen Willen zurückzuführen sind, kommt ausnahmslos allem eine tiefere Bedeutung und ein Sinn zu. Die *Offenbarung*, deren Deutung und Formulierung der Kirche obliegt, bildet darum für den mittelalterlichen Menschen den absoluten Stützpunkt seines Weltenseins.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Vgl. QUARCH, Scheitern gehört zum Leben.

⁴⁸⁷ Vgl. GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 23.

Zwei Beobachtungen lassen sich aus dem Gesagten festhalten, nämlich 1., dass der mittelalterliche Mensch ein absolutes Vertrauen in die göttliche Vorsehung, aber auch in die Institutionen hat und 2., dass seine gesamte Lebenswirklichkeit von Gottes Wirken durchzogen ist und von dorthin maßgeblich seinen Sinn bezieht und davon reichlich. Selbst alltägliche Erfahrungen, die der Mensch macht, werden darum auch als Erfahrungen mit Gott betrachtet.

Der Schwerpunkt von Guardinis wie auch Taylors Darstellung liegt auf der Ordnung des Kosmos. Ihren Sinn erhalten die Menschen und alles, was ist, von Gott, der die Dinge nicht nur ins Sein setzt und danach sich selbst überlässt, sondern ihnen einen festen Platz im Gesamtgefüge zuweist. D.h. die mittelalterliche, statische Weltsicht, wonach jeder Mensch von Gott in dieser festen Ordnung vorgesehen und gewollt ist, bietet nicht nur ein hohes Maß an Sicherheit, sondern auch an Sinnhaftigkeit. Dem steht heute die von *Gaudium et Spes* beklagte moderne Erfahrung von Unsicherheit und Bedeutungslosigkeit gegenüber. Zu klären ist daher, ob und inwiefern dieser Wandel auf den Übergang von einer statischen zu einer dynamischen Weltsicht zurückgeführt werden kann und weiter, wie und warum sich das Daseinsgefühl des Menschen so drastisch wandeln konnte, dass er trotz aller Errungenschaften der Neuzeit ein stärkeres Gefühl von Zwiespältigkeit oder sogar Sinnlosigkeit und Unbehagen an der Moderne verspürt, als dies im Mittelalter und zuvor der Fall war. Mit Rückbindung an die ersten beiden Thesen ist außerdem zu fragen, was dazu geführt hat, dass der moderne Mensch (v.a. in den westlichen Industrienationen) offenbar leichter als früher eine Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und auch Gott entwickelt und weiter, warum selbst gläubige Christen heute größere Schwierigkeiten haben, Gottes vergebendes Handeln in der Welt zu identifizieren.⁴⁸⁸

⁴⁸⁸ Vgl. hierzu auch GESTRICH, Sündenvergebung als Problem, S. 47f.: »Eine große Schwierigkeit liegt für uns darin, dass es uns schwer fällt, den tatsächlichen Vorgang der Sündenvergebung unter vielen anderen Vorgängen, die diesen Namen kaum zu Recht tragen, auszumachen; und dass wir andererseits auch nicht sicher sein können, ob nicht manche Vorgänge, die sich uns gar nicht als Sündenvergebung darstellen, dennoch gerade Vorgänge der Sündenvergebung sind«. Gestrich stellt daran anknüpfend die Frage, ob wir heute überhaupt in der Lage sind, Sündenvergebung als Lebenswirklichkeit identifizieren zu können.

4.3. Neuzeitliche Entwicklungslinien

4.3.1. Der Übergang von einer *statischen* zu einer *dynamischen* Weltsticht

Guardini und auch Taylor betonen, dass sich der Wandel, der mit dem Übergang zur Neuzeit einsetzt, nicht nur auf einen bestimmten Lebensbereich beschränkt, sondern vielmehr das Ganze des Daseins umspannt. Es lässt sich daher keine klare Entwicklungslinie aufzeigen, die allein erklären könnte, warum der heutige Mensch den kirchlichen Vollzügen weniger zugetan ist als es der mittelalterliche, frühneuzeitliche Mensch ist. Vermutet wird aber, dass gemeinsam mit dem Glauben an eine feste Gesamtordnung des Daseins auch das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz zu schwinden beginnt.

Es ist daher zunächst zu klären, wodurch die Welt vermeintlich an Dynamik gewinnt und wie sich dadurch das Daseinsgefühl des modernen Menschen verändert.

Taylor, Windelband und Guardini vermuten, dass der erste entscheidende Wandel geistesgeschichtlicher Natur ist und das Zueinander der beiden primären Erkenntnisquellen *Offenbarung* und *Philosophie* betrifft. Wie zuvor bereits angemerkt wurde, bildete die Offenbarung für den mittelalterlichen Menschen den absoluten Stützpunkt seines Weltenseins. Zur Offenbarung tritt außerdem die antike Philosophie, v.a. die aristotelischen Schriften, als eine weitere Erkenntnisquelle hinzu. Eine kritische, wissenschaftliche Auseinandersetzung im Sinne des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs mit diesen Schriften findet zu dieser Zeit (noch) nicht statt. Sie werden vielmehr als »unmittelbarer Ausdruck der natürlichen Wahrheit«⁴⁸⁹ betrachtet und darum unreflektiert als gegeben hingenommen. Die Widersprüche, die zwischen den beiden Erkenntnisquellen *Offenbarung* und *antiker Philosophie* zutage treten, versucht man durch Synthesen, sog. *Summen*, von Philosophie und Theologie aufzulösen. Das Ziel dieser Summen ist es, aus dem Inhalt der Offenbarung und aus den Prinzipien und Einsichten der Philosophie »Welt zu bauen«.⁴⁹⁰ Philosophie und Theologie stehen daher keineswegs im Widerspruch zueinander, sondern ergänzen sich. Dieses Miteinander von Theologie und Philosophie bzw. Physik und Metaphysik beginnt mit dem 14. Jahrhundert je-

⁴⁸⁹ GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 23.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., S. 24.

doch auseinander zu brechen und gibt damit, wie sich zeigen wird, den entscheidenden Anstoß für eine »neue«, dynamischere Sicht auf die Welt.⁴⁹¹

Was aber veranlasst das Auseinanderdriften dieser beiden Disziplinen und den damit einsetzenden Wandel zu einer dynamischeren Sicht?

Taylor und Windelband vermuten den Auslöser für diese Entwicklung im sog. »Universalienstreit«. Im Zentrum steht dort die Frage, ob den allgemeinen Begriffen, den sog. Universalien⁴⁹², eine eigene Realität zukomme. Die Nominalisten um Wilhelm von Ockham († um 1347) lehnten diese Überzeugung entschieden ab und traten außerdem gegen die thomistische Vorstellung einer autonomen Natur ein.⁴⁹³ Das christlich rezipierte aristotelische Konzept, das Thomas von Aquins Theologie zugrunde liegt, ging davon aus, dass jedes von Gott erschaffene Ding (auch jeder abstrakte, rein geistige Gegenstand) sein eigenes von Gott unabhängiges Wesen besitzt. Dies bedeutete im Umkehrschluss, dass jedes geschaffene Ding nach seiner Schöpfung Gottes Einflussbereich entzogen ist. Die Nominalisten gingen dagegen davon aus, dass Gott über die Dinge nach Belieben zu jeder Zeit frei verfügen könne. Sie lehnten einen »Realismus der Wesenheiten« strikt ab.⁴⁹⁴

Die Kritik richtete sich aber v.a. gegen die neuplatonischen Realisten. Sie vertraten die Ansicht, dass das Wirkliche nur voll verwirklicht im Allgemeinen zu finden sei, woraus sich eine Abstufung im »Grad des Seins« vom Allgemeinen zum Besonderen ableiten lässt. Das Besondere entsteht demnach aus dem Allgemeinen, weshalb das Allgemeine darum unbedingt Vorrang vor den einzelnen Dingen hat. Dieser Prozess der Entfaltung hat nach Meinung der neuplatonischen Realisten seinen Ausgangspunkt in Gott als allgemeinstem und höchstem Wesen und differenziert

⁴⁹¹ Vgl. WINDELBAND, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 15., durchgesehene u. ergänzte Aufl., Tübingen 1957, S. 269; GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 37ff.; TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 171.

⁴⁹² Beispiel für allgemeine Begriffe bzw. Universalien sind etwa »Menschheit«, »Lebewesen«, »Dunkelheit« etc. Als Universalien werden Begriffe bezeichnet, die eine Gruppe von Einzeldingen beschreiben, die in einem oder mehreren Merkmalen gleich bzw. ähnlich sind und darum unter einem gemeinsamen Aspekt zusammengefasst werden.

⁴⁹³ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 171.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 172.

sich dann immer weiter aus. Er ist der Ursprung der intelligiblen Welt, also dem

»Reich der Universalien, der Ideen, die (als *voř* im platonischen Sinne) die wirkenden Kräfte in der sinnlichen Erscheinungswelt bilden [...] Daher ist denn auch in der Sinnenwelt das eigentlich Wirkende nur das Allgemeine.«⁴⁹⁵

Im Einzelding kommen demnach nur diejenigen Qualitäten und Fähigkeiten zur Ausprägung, die bereits im Allgemeinen grundgelegt sind, weshalb ihm daher auch nur die geringste Kraft des Seins zukommt.⁴⁹⁶

Die Nominalisten vertraten nun aber die Vorstellung, dass die Universalien nichts weiter seien »als Sammelnamen, gemeinsame Bezeichnungen für verschiedene Dinge, Laute (*flatus vocis*), welche als Zeichen für eine Manigfaltigkeit (sic!) von Substanzen oder deren Akzidenzen gelten«⁴⁹⁷. Das wahrhaft Wirkliche sind demnach nicht die allgemeinen Begriffe, die Universalien, sondern einzig und allein die sinnlich wahrnehmbaren individuellen Einzeldinge. Nur das, was den Sinnen zugänglich ist, kann daher Realität beanspruchen. Nicht das Allgemeine besitzt Realität, sondern nur das Besondere. Damit erklären die Nominalisten die allgemeinen Begriffe »für subjektive Gebilde im erkennenden Geist«⁴⁹⁸ und das Individuum bzw. die Seele des Menschen zum Ausgangspunkt bzw. zum Ursprung der allgemeinen Begriffe und nicht etwa eine absolute Idee. Die allgemeinen Begriffe, so Ockham, können zwar in Abhängigkeit zu uns und unserer Seele eine Realität besitzen, aber außerhalb unserer selbst sind sie nichts weiter als Namen und Bezeichnungen, die kein eigenes Wesen und damit auch keine eigene Realität beanspruchen können.⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ WINDELBAND, Lehrbuch der Philosophie, S. 249.

⁴⁹⁶ Diese Vorstellung findet beispielsweise in Anselm von Canterburys ontologischem »Gottesbeweis« ihren Ausdruck, der davon ausgeht, dass Gott dasjenige ist, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann und das darum folglich existieren muss. Gott ist das Allgeimeste und damit Realste. Alles andere – Natur, Mensch etc. – sind nur Ausprägungen dieser Allgemeinheit. Vgl. KLAUSNITZER, Gott und Wirklichkeit, Regensburg 2008, S. 125.

⁴⁹⁷ WINDELBAND, Lehrbuch Philosophie, S. 253.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 262.

⁴⁹⁹ Vgl. ebd., S. 262.

Diese Vorstellung bildet das Fundament für eine neuzeitliche Änderung der Blickrichtung, die nun den Menschen an den Anfang jeder Wirklichkeitserfahrung/-erklärung setzt.

Die Weltsicht des Mittelalters richtete seinen Blick von oben nach unten und hatte seinen Ausgangspunkt in Gott und der Offenbarung. Der Einwand der Nominalisten führt nun zu einer Umkehrung des Blicks von unten nach oben. *Neuer* Ausgangspunkt ist die empirisch wahrnehmbare Welt von der aus ein Weltverständnis konstruiert wird. Wenn die Einzel Dinge, wie die Nominalisten behaupten, nicht mehr als (unvollkommene) Ausbildungen einer höheren, allgemeineren Idee Gottes verstanden werden, sondern als selbstständige, unabhängige Gebilde, so fallen der innere Zweck und die finalen Ursachen weg und es bleibt allein die Wirkursache übrig. Geht man davon aus, dass die wahrnehmbaren Dinge Abbildungen eines allgemeineren, normativen Systems sind, so sind die Zwecke, denen sie dienen, äußere und damit nicht zu ergründen. Versteht man die Welt nun aber als ein Gebilde vieler, wechselseitig ineinandergreifender einzelner Teile, so lassen sich, so Taylor,

»die Zwecke erfassen, wenn wir die Ziele identifizieren, zu deren Erreichung ein solcher Mechanismus geeignet ist. [...] Es geht nicht mehr darum, eine normative Ordnung zu bewundern, in der sich Gott durch Zeichen und Symbole offenbart hat. Vielmehr müssen wir als zweckrationale Akteure in dieser Welt leben und das System effizient in Funktion halten, um die von Gott gesetzten Zwecke zu erfüllen, denn nicht durch Zeichen, sondern durch diese Zwecke offenbart sich Gott in seiner Welt.«⁵⁰⁰

D.h. die Ziele und Zwecke der geschaffenen Dinge und damit deren Sinn und Bedeutung lassen sich nicht von außen, sprich von Gott her, erklären, sondern sind in den Dingen selbst zu suchen und zu finden. Die bisherige Sicht auf die Welt wandelt sich damit zu einer funktionalen Sichtweise. Das bedeutet auch, dass die Welt nun in sich interessant wird, weil die Zwecke nicht mehr transzendent, sondern immanent zu finden sind.

Die Änderung dieser Blickrichtung bedeutet einen radikalen Wandel der Weltsicht. Das Interesse, das sich bisher vorrangig auf die Erforschung und Erkenntnis der göttlichen Offenbarung richtete, deren Auslegung allein Kirche und Theologie vorbehalten war, verlagert sich nun auf die diesseitige, sichtbare und erforschbare Welt. Neben dem expliziten

⁵⁰⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 172f.

Wort Gottes wird die Schöpfung zum »Offenbarer« der göttlichen Vorsehung. Um den eigentlichen göttlichen Willen herauszufinden, scheint es nun notwendig, Natur und Schöpfung bis ins Kleinste zu untersuchen. Man versucht nicht mehr so sehr einzelne Zeichen göttlichen Eingreifens in der Welt aufzuspüren, sondern fragt nun v.a. nach den *Zwecken* der Schöpfung. Der Erkenntnistrieb, so Guardini,

»drängt unmittelbar zur Wirklichkeit der Dinge. Er will, unabhängig von vorgegebenen Mustern, mit eigenen Augen sehen, mit eigenem Verstand prüfen und zu einem kritisch begründeten Urteil gelangen.«⁵⁰¹

Nach Meinung der Nominalisten kann also nur der Blick auf die Natur echte Erkenntnis liefern. Die Offenbarung zu schauen, ist allein Gnade Gottes und mit Mitteln der natürlichen Vernunft nicht einzuholen. Sie hat das göttliche Reich und damit einen transzendenten Raum als Inhalt, der sich dem menschlichen Erkenntnisbereich entzieht. Die wahrnehmbaren Gegenstände der Natur können dagegen mit dem Geist erkannt werden. Die Natur ist nach Meinung der Nominalisten darum das einzige legitime Objekt der Wissenschaft. In dieser Entwicklung verortet Windelband die Entstehung eines nicht mehr zu überbrückenden Grabens zwischen Philosophie und Theologie.⁵⁰² Diese Entwicklung hat zur Folge, dass sich der Blick auf die Welt als solche grundlegend ändert und ebenso die Rolle des Menschen, der als Beobachter maßgeblich an der Interpretation der Welt beteiligt ist. Als Konsequenz wandelt sich das bisherige Wissenschaftsmodell, das nicht mehr nach aristotelischen oder platonischen Formen und Mustern sucht, sondern stattdessen nach Wirkursachen forscht.⁵⁰³ Die *neuen* Wissenschaften erleben ab da einen enormen Aufschwung und schließlich ist es möglich, die offenen Leerstellen, die zuvor selbstverständlich mit *Gott* gefüllt wurden, mit neuen Erkenntnissen anzureichern, die das bisherige geozentrische Weltbild in Frage stellen. Der *via antiqua* entsprechend, hatte man die Welt bisher als eine begrenzte, *statische* Größe verstanden. Das Ganze der Welt, so Guardini,

»hatte sein Urbild im Logos. Jeder ihrer Teile verwirklichte eine besondere Seite dieses Urbildes. Die verschiedenen Einzelsymbole standen untereinander in Beziehung und bildeten eine reich gegliederte Ordnung. Die Engel und Seligen in

⁵⁰¹ GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 37f.

⁵⁰² Vgl. WINDELBAND, Lehrbuch Philosophie, S. 277.

⁵⁰³ Vgl. TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 199.

der Ewigkeit, die Gestirne im Weltraum, die Naturdinge auf Erden, der Mensch und sein innerer Aufbau sowohl wie die menschliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Schichten und Funktionen – alles das erschien als ein Gefüge von Sinngestalten, welche ewige Bedeutung hatten.«⁵⁰⁴

D.h. die mittelalterliche statische Weltsicht, die die Welt als abgeschlossene, begrenzte Größe betrachtet und den Dingen eine von Gott gegebene Bedeutung und damit Sinn zugeschrieben hat, wird nun brüchig. Die Astronomie befördert schließlich jene Erkenntnisse, die die bisherige Ordnungsvorstellung eines abgeschlossenen Universums, mit Anfang und Ende und der Erde im Zentrum nicht mehr nur in Frage stellen, sondern vollständig ablösen.⁵⁰⁵ Das geozentrische Weltbild weicht der Erkenntnis, dass die Sonne den Fixpunkt bildet, um den sich die Erde dreht.

Taylor spricht infolgedessen von einer schleichenden *Entzauberung*⁵⁰⁶ der Welt und beschreibt, wie an die Stelle der Geister und Mysterien nun eine Maschine rückt, die bestimmte Zwecke verfolgt, die es durch den Menschen aufzudecken und zu fördern gilt. Er sieht darin den entscheidenden »Wechsel vom Symbol zum Mechanismus«⁵⁰⁷ gegeben, der das bisherige Gefüge *Gott – Mensch – Welt* neu ordnet. Das Interesse der modernen Wissenschaften an einer autonomen Natur führt nachfolgend zu einem Auseinanderbrechen der »grundlegenden Relation zwischen Schöpfer und Schöpfung«⁵⁰⁸. Der unaufhaltsame Fortschritt der Wissenschaften befördert so einerseits zwar immer neue Erkenntnisse über die Zusammenhänge der Natur, andererseits eröffnen sich dadurch neue Fragen nach der Bedeutung dieser Zusammenhänge.

Die Darstellung des Übergangs von der statischen Weltsicht des Mittelalters zur dynamischen Weltsicht der Neuzeit macht deutlich, dass dieser

⁵⁰⁴ GUARDINI, Das Ende der Neuzeit, S. 40.

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., S. 41.

⁵⁰⁶ Der Begriff der *Entzauberung der Welt* geht ursprünglich auf Max Weber zurück, bevor er dann von Charles Taylor und anderen Theologen und Kulturphilosophen übernommen wurde. Kritik an dem Begriff übt gegenwärtig v.a. Hans Joas. Auf die Brisanz dieser Wendung wird später noch eigens eingegangen. Vorerst sei jedoch darauf verwiesen, dass auch GS 7 von einer früheren, »magischen Weltsicht« spricht und dadurch die Deutung einer heutigen »entzauberten« Welt nahelegt. Es erscheint darum durchaus interessant nach den Gründen zu fragen, die die Annahme einer solchen Entzauberung nahelegen.

⁵⁰⁷ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 174.

⁵⁰⁸ BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch Fundamentaltheologie, S. 242.

Wandel längst nicht nur die Kirche und die Beichte im Besonderen betrifft, sondern auch die Gesellschaft, sowie das Welt- und Daseinsverständnis. Es zeichnet sich eine fundamentale Verschiebung ab, die das Zueinander von Glaube und Offenbarung auf der einen Seite und Philosophie und Vernunft auf der anderen Seite betrifft. Als Folge des Nominalismus schwindet das Vertrauen in die Überzeugungskraft der Offenbarung, während die natürliche Vernunft allmählich zum einzigen verlässlichen Gradmesser dafür wird, ob etwas Autorität/Wahrheit beanspruchen darf oder nicht. Es gilt nun danach zu fragen, ob es vernünftige Gründe gibt, eine Sache an- bzw. abzulehnen, anstatt auf reinen Glaubensgehorsam zu insistieren. Diese Verschiebung hat nicht zuletzt weitreichenden Einfluss auf das bisherige Wissenschaftsverständnis.

4.3.2. Das Gegeneinander von Offenbarungsglaube und Vernunft und dessen Auswirkungen auf die Deutungshoheit von Theologie und Kirche

Mit dem zunehmenden wissenschaftlichen Interesse an den Abläufen der Natur wandeln sich schließlich auch die Methoden und Messinstrumentarien. GS 5 etwa spricht von einer »positiv-wissenschaftlichen Einstellung«, die »der Kultur und dem Denken des Menschen ein neues Gepräge gegenüber früheren Zeiten« gibt und bezieht sich damit auf den Aufschwung der positivistischen Wissenschaften der mit dem 19. Jahrhundert beginnt. Mit dem *Positivismus* als neuem Methodenprinzip ändert sich die Relevanz bzw. Wertigkeit der Disziplinen. Das Forschungsobjekt ist nicht mehr ein transzendentes, sondern einzig die Natur, deren Ordnung es aufzudecken und in allgemeingültige Gesetze zu überführen gilt. Die neuzeitliche Wissenschaft sieht sich nun im Stande, »die Abläufe allein durch Gesetze, die den Dingen immanent sind«⁵⁰⁹ zu erklären. Man ging dazu über, ein »Leistungswissen zu erringen, und das heißt, eine auf Kontrolle ausgerichtete Form der Wissenschaft zu entwickeln«⁵¹⁰. Nicht mehr die göttliche Offenbarung, sondern das Aufspüren von allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten, die sich in mathematischen Formeln zusammenfassen lassen, wird dann zum angestrebten Erkenntnisideal. Die Theologie entspricht diesem Wissenschaftsverständnis nicht, weshalb

⁵⁰⁹ Ebd.

⁵¹⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 199.

Fragen der Theologie bzw. der Metaphysik im Allgemeinen, die sich nicht in mathematischen Gleichungen festhalten lassen, als rückständig, unwissenschaftlich und allenfalls als Vorstufe zu den eigentlichen Wissenschaften, den Naturwissenschaften, gelten. Diese Entwicklung fasst Auguste Comte im sog. *Dreistadiengesetz* zusammen.⁵¹¹ Theologie und Kirche verlieren dadurch ihre im Mittelalter errungene Vormachtstellung. Die Deutung der Welt obliegt nicht länger der Kirche, sondern den Naturwissenschaften. Hinzu kommt, dass als Folge der gewandelten Weltsicht, die Überzeugung wächst, dass Gott die Dinge zwar ins Sein gesetzt hat, diese aber nach inneren Gesetzmäßigkeiten funktionieren, sodass ein weiteres Eingreifen Gottes in die Abläufe der Welt als unwahrscheinlich betrachtet werden muss.

Gott tritt als Schöpfer der Welt und Richter am Ende der Zeiten weiterhin in Erscheinung, verschwindet ansonsten aber in einen von der Welt losgelösten transzendenten Raum und steht dadurch in Distanz zur dies-

⁵¹¹ Das sog. *Dreistadiengesetz* nach Auguste Comte besagt, dass die Menschheit eine Entwicklung des Geistes durchläuft, die über drei Stadien verläuft. Das erste, unterste (und damit auch rückständigste) Stadium bildet seiner Theorie nach das theologische Denken, gefolgt vom metaphysischen hin zum angestrebten positiven Denken: »Dieses Gesetz lautet: Jeder Zweig unserer Kenntnisse durchläuft der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände (Stadien), nämlich den theologischen oder fiktiven Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand. Mit anderen Worten: Der menschliche Geist wendet in allen seinen Untersuchungen der Reihe nach drei verschiedene und sogar entgegengesetzte Methoden bei seinem Philosophieren an; zuerst die theologische Methode, dann die metaphysische und zuletzt die positive. Die erste ist der Punkt, an dem die Erkenntnis beginnt, die dritte der feste und endgültige Zustand; die zweite dient nur als Übergang von der ersten zur dritten. Im theologischen Zustand richtet der menschliche Geist seine Untersuchungen auf die innere Natur der Dinge und auf die ersten Ursachen und letzten Ziele aller Erlebnisse, die ihn treffen; mit einem Wort: auf die absolute Erkenntnis. Die Vorgänge gelt ihm hier als die Taten weniger oder zahlreicher übernatürlicher Wesen, und deren Einwirkungen erklären ihm alle auftretenden Unregelmäßigkeiten der Welt. Im metaphysischen Zustand [...] werden die übernatürlichen Mächte durch abstrakte ersetzt [...]. Im positiven Zustand erkennen wir endlich die Unmöglichkeit, zu absoluten Begriffen zu gelangen; wir geben es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Stattdessen suchen wir deren Gesetze [...] zu entdecken [...].« Vgl. hierzu COMTE, A.: *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, herausgegeben von BLASCHKE, F., Stuttgart 1974, S. 1f.

seitigen, immanenten Welt. Aus dieser Verschiebung ergibt sich die zunehmende Ablehnung des Wunderglaubens, die eine Konsequenz dieser *Mechanisierung* des Weltbildes ist. Wenn Gott die Welt so geschaffen hat, dass Natur und Welt einer inneren Ordnung und strengen Gesetzmäßigkeiten folgen, bleibt weder Raum für Mysterien und Geheimnisse noch für unvorhergesehene und v.a. zweckwidrige Wunder, die das spontane Eingreifen Gottes offenbaren.⁵¹² Dieses alternative Weltverständnis, das nach wie vor den Glauben an Gott als Schöpfer der Welt voraussetzt, aber davon ausgeht, dass Gott nach einem einmaligen Schöpfungsakt nicht mehr ins Weltgeschehen eingreift und darum nur mit Mitteln der Vernunft in der Natur und der Schöpfung erkannt werden kann, bezeichnet man später als *Deismus*. Der Deismus, der eine neue Interpretation der innerweltlichen Zusammenhänge zulässt, stellt ab dem 17. Jahrhundert v.a. in Hinblick auf den enormen wissenschaftlichen Fortschritt erstmals eine Alternative zum christlichen Offenbarungsglauben dar. Diese Entwicklung muss zwangsläufig an der Monopolstellung von Kirche und Theologie rütteln, welchen bis dahin die alleinige Autorität zukam, Dogmen und damit allgemeingültige, gesetzesartige Aussagen über die Welt zu formulieren. Es wundert darum nicht, dass die Reaktionen kirchlicherseits zum Teil von enormen apologetischen Anstrengungen begleitet waren, um die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung aufrecht zu erhalten.⁵¹³

Wenn Gott in der Welt nicht mehr eingreift, weder durch Wunder noch andere Zeichen, so fällt die Aufgabe der Kirche als Übersetzerin bzw. Sprachrohr Gottes weg. Der Ort, an dem der göttliche Wille einzig mit Sicherheit erkannt werden kann, stellt nun die Vernunft dar. Damit verliert die Kirche nicht nur ihre Funktion, sondern auch ihre Stellung im gesellschaftlichen Gefüge. Dieser »Trend« wird spätestens mit der Säkularisierung sichtbar. Zum offenen Kritiker des traditionellen »Kirchenglaubens«⁵¹⁴ wird zuvor bereits Kant. Er kritisiert nicht nur jedwede Form des

⁵¹² Vgl. KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Vermehrte Auflage, Königsberg 1794, 2. Stück. Vom Kampf des guten Princip's mit dem bösen. 2. Abschnitt: Allgemeine Anmerkung. 2. Vermehrte Auflage, S. 116–124; Vgl. außerdem TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 383.

⁵¹³ Vgl. TAYLOR, *Ein säkulares Zeitalter*, S. 386.

⁵¹⁴ Kant unterscheidet in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793/94 zwischen dem seiner Ansicht nach abzulehnenden traditionellen »Kirchenglauben« und der stattdessen anzustrebenden reinen »Vernunftre-

Wunderglaubens⁵¹⁵ sondern auch, dass nicht Liturgie oder andere religiöse Rituale, sondern ausschließlich moralisches Handeln den einzig sinnvollen Gottesdienst darstellt.⁵¹⁶ In der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* legt er dar, dass »alles was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeynt, um Gott wohlgefällig zu werden, [...] bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes«⁵¹⁷ ist. Kant verlagert damit die Ziele eines Gott wohlgefälligen Lebens auf die zwischenmenschliche Ebene. Darum erhebt er »die moralische Besserung des Menschen« zum »eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion« und fordert, dass auch die Auslegung der heiligen Schrift einzig auf diese Zwecke hin erfolgen muss.⁵¹⁸ Erstes Ziel der Religion muss seiner Ansicht nach die sittliche Besserung des Menschen sein. In derselben

ligion«. Vgl. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

⁵¹⁵ Vgl. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Stück. Von dem Kampf des guten Princip's mit dem bösen. 2. Abschnitt: Allgemeine Anmerkung, S. 116–124.

⁵¹⁶ Kant kritisiert in der Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dass der Mensch sich einen anthropomorphen Gott gestalte, den er durch fromme Taten zu seinem Vorteil gewinnen zu können versucht: »Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniß gewöhnlich macht, ist: daß durch alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohl zu gefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das mindeste beyträgt), wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott (in potentia) dienen. – Es dürfen nicht immer Aufopferungen seyn, daduch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt: auch Feyerlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bey Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen, und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke, aber auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büssungen, Casteyungen, Wallfahrten u.d.g.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die uns begrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu seyn; weil sie eben darum, daß sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen«. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 4. Stück. Vom Dienst und Afterdienst. 2. Theil, § 1, S. 258f.

⁵¹⁷ Ebd., § 2, S. 260f.

⁵¹⁸ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen*, 3. Stück. Von dem Siege des guten Princip's über das böse, S. 161.

Schrift legt Kant dar, dass der seligmachende Glaube auf zwei Bedingungen der Hoffnung beruht: die erste betrifft die Hoffnung auf Erlösung, auf Genugtuung und Versöhnung mit Gott »in Ansehung dessen, was er selbst nicht thun kann, nämlich sich seine geschehene (sic!) Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen«; die andere gründet in der Hoffnung, dass der Mensch aufgrund einer moralisch guten Gesinnung und eines guten Lebenswandels Gott wohlgefällig wird.⁵¹⁹ Kant kritisiert, dass der Kirchenglaube davon ausgeht, dass »der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorangehen«⁵²⁰ muss. Kant bezieht sich darin auf den Sühnetod Jesu. Er fordert stattdessen eine Umkehr der beiden Bedingungen und setzt die moralisch gute Gesinnung an den Anfang:

»Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, daß der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, daß er nämlich von der Besserung des Lebens anfangt, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube statt finden kann.«⁵²¹

Mit der Umkehrung der beiden Ausgangsbedingungen verschiebt Kant den Fokus vom göttlichen Heilshandeln Gottes auf den moralisch guten Lebenswandel des Menschen. Beide Überzeugungen stünden aber, insofern sie »dieselbe practische Idee« verkörperten und »als Richtmaaß unseres Lebenswandels« dienten, keineswegs im Gegensatz zueinander, lediglich werde einmal »das Urbild als in Gott befindlich, und von ihm ausgehend, ein andermal [...] als in uns befindlich« vorgestellt.⁵²² Kant löst sich damit von der Notwendigkeit einer sich primär auf Offenbarung stützenden Religion. Was allein zählt, ist inwiefern der Glaube bzw. die Religion einen moralisch guten Lebenswandel befördert. Für Kant stellt sich daher auch nicht die Frage, ob der historische Jesus tatsächlich Christus, der Sohn Gottes, ist. *Sohn Gottes* ist für ihn nur ein Begriff, ein Ausdruck, der die Vorstellung einer moralisch vollkommenen Menschheit verkörpert und damit lediglich Beispiel bzw. Vorbild für einen sittlichen Lebenswandel ist. Kant hält dazu fest:

⁵¹⁹ Ebd., S. 168f.

⁵²⁰ Ebd., S. 172.

⁵²¹ Ebd., S. 173.

⁵²² Ebd., S. 175.

»Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit, (den Sohn Gottes), an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerley, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfangen. Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer, (historischer) Glaube, nicht einerley mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational seyn muß), und es wäre ganz etwas anderes, von einem solchen anfangen, und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwey Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen, (weil so viel sich an seinem Beyspiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerley mit dem Princip eines Gottes wohlgefälligen Lebenswandels.«⁵²³

Jesus Christus wird damit zu einem reinen, »in unserer Vernunft liegenden Urbild« herabgestuft, als bloße Idee, die jedem Menschen als Vorstellung von einer vollkommenen Menschheit mitgegeben ist. Kants Vorstellung von einer reinen Vernunftreligion unterscheidet sich vom traditionellen Kirchenglauben dadurch, dass der Schwerpunkt nicht vorrangig auf der formalen Verehrung Gottes (etwa durch fromme Gebete, Fasten, Wallfahrten etc.) liegt, sondern das Bestreben um moralische Reifung ins Zentrum setzt. Ziel des religiösen Lebens ist dann ausschließlich die sittlich moralische Optimierung des Menschen und der Gesellschaft.⁵²⁴ Das bedeutet, dass nach Kants Vorstellung von einer reinen Vernunftreligion, die dankagende, anbetende Hinwendung zum Transzendenten in eine Hinwendung zum Immanenten übergehen und mit ihr das ursprüngliche Ziel religiöser Anstrengung, nämlich Gott, aus der Mitte verdrängt und durch den Menschen ersetzt werden muss. Für Kant ist der Glaube an Wunder und das sonstige Eingreifen Gottes in der Welt irrational und verhindert, dass der Mensch selbst aktiv wird. Er bezeichnet den auf Offenbarung, Dogmen und Gesetzen aufbauenden »statutarischen Glauben« der Kirche darum als »Religionswahn«, insofern er eine »vermeynt-

⁵²³ KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen, 3. Stück. Von dem Siege des guten Princip's über das böse, S. 174.

⁵²⁴ Vgl. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen, 4. Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princip's, S. 269.

liche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird⁵²⁵. Wahrer Gottesdienst vollzieht sich seiner Meinung nach allein auf zwischenmenschlicher Ebene, nämlich in der Erfüllung von moralischen Pflichten.

Hans Kessler macht deutlich, wie die Forderung Kants nach einer reinen Vernunftreligion, die sich nicht auf Wunder oder sonstige Formen der Offenbarung stützt, eine Neuauslegung biblischer Schriften und die vermehrte kritische Auseinandersetzung mit kirchlichen Dogmen anregte. Kant selbst geht dabei soweit, dass er in seiner Auseinandersetzung mit der Schrift Jesus allenfalls noch als »Menschenfreund« begreift, ansonsten aber an ihm alles Eschatologische und Soteriologische eliminiert.⁵²⁶

Wo aber Jesus Christus nur noch als pädagogisches Vorbild betrachtet wird, nicht aber mehr als Erlöser der Welt, da bricht das fundamentale Zentrum des christlichen (Vergebungs-)Glaubens weg. Insbesondere an der Vorstellung eines stellvertretenden Opfers entbrennt massive Kritik. Diese sei geradezu unangemessen, da

»sie den Menschen zu der Illusion verleitet, es sei für ihn getan, was er doch selbst zu tun hat. Der Glaube an ein göttliches Erlösungshandeln für die und an den Menschen erscheint als unmoralische und unvernünftige Alternative zur Anstrengung des Selberhandelns aus reiner Vernunft.«⁵²⁷

Die Vorstellung eines stellvertretenden Sühnetodes ist darum nicht nur irrational, sondern verringert auch das Bedürfnis nach persönlicher Reifung. Gestützt wird die Kritik an der rein auf Gehorsam beruhenden, unkritischen Übernahme von Glaubenssätzen schließlich auch durch Erkenntnisse der Naturwissenschaften.

Am Beispiel der Sündenfallerzählung wird etwa deutlich, wie mit der Aufklärung, v.a. mit dem Deutschen Idealismus und dem Neuhumanismus, aber auch aufgrund neuer naturwissenschaftlicher Erkenntnisse die bisherige christliche Weltdeutung in Frage gestellt wird und dafür säkulare Deutungen nun eine breitere Zustimmung finden.

⁵²⁵ Ebd., S. 255f.

⁵²⁶ Vgl. KESSLER, H.: Christologie, in: SCHNEIDER, T. (Hrsg.): Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Ostfildern 2013, S. 372.

⁵²⁷ Ebd.

4.3.3. Der Einfluss des Deutschen Idealismus auf die Neuauslegung der Schrift am Beispiel von Gen 2–4

Mit der Aufklärung mehrt sich die Kritik an einer überkommenen und teils problematisch gewordenen Auffassung von der Erbsündenlehre, die sich zu einseitig mit der Frage nach dem *Wie* der Beziehung zwischen der Sünde Adams und der seiner Nachfahren beschäftigt. Spätestens aber durch die von Charles Darwin⁵²⁸ und Ernst Haeckel⁵²⁹ ans Licht getragenen evolutionsbiologischen Erkenntnisse des 19. Jahrhunderts, die in drastischem Widerspruch zu den biblischen Schöpfungsberichten stehen, wird eine Neuauslegung der Sündenfallerzählung virulent. Die Neuauslegung beschränkt sich dabei aber nicht nur auf die Frage, wie die gewonnenen Erkenntnisse in die von Lehramt und Tradition vertretene Schriftauslegung integriert werden können, sondern geht in eine Umdeutung des Genesistextes über, die keinerlei Anknüpfungspunkte mehr an das bisherige Verständnis aufweist. Neben Kant nehmen auch Philosophen wie Fichte, Hegel und Schelling erstmals eine eigene Deutung der Sündenfallerzählung vor, die unabhängig von der kirchlichen Lehrmeinung die Frage in den Fokus rückt, ob die Sündenfallgeschichte nicht vielmehr eine Entwicklung des Menschen an sich schildern wolle – vom unmündigen, unvernünftigen zum vernunftbegabten, rationalen Wesen und in diesem Fall nicht sogar positiv verstanden werden müsse. Sie verwerfen dabei die bisherige traditionelle Lesart, die die Genesiserzählung wörtlich verstanden wissen will, und interpretieren die Sündenfallerzählung stattdessen als ein moralisches Lehrgedicht, das die Entwicklung des Menschengeschlechts darzustellen versucht.⁵³⁰ In der Folge wird die Erzählung vom Sündenfall nicht nur neu ausgelegt, sondern grundlegend uminterpretiert, wodurch der ursprüngliche theologische Sinngehalt nach und nach verblasst. Unter den Vorzeichen von Aufklärung und Neuhumanismus wird der Inhalt der Paradieserzählung nun auf eine rein moralische Intention reduziert. Die im Sündenfall beschnittene Gott-Mensch-Beziehung spielt nur mehr eine nachrangige Rolle. Von *Sünde* kann in

⁵²⁸ Vgl. hierzu: DARWIN, C.: On the Origin of Species by Means of Natural selection, London 1859.

⁵²⁹ Vgl. HAECKEL, E.: Generelle Morphologie der Organismen, Berlin 1866.

⁵³⁰ Vgl. AXT-PISCALAR, C.: Sünde, VII. Reformation und Neuzeit, in: TRE (Bd. 32), Berlin / New York 2001, S. 412.

diesem Kontext eigentlich nur mehr schwerlich gesprochen werden, da die Rolle Gottes bzw. eine Beziehung zu ihm vollständig ausgeklammert wird. Der neutralere, säkulare bzw. nicht zwingend im religiösen Sinne zu verstehende Begriff der *Schuld* scheint an dieser Stelle tatsächlich treffender. Mit der Interpretation der Erzählung als Mythos schwindet die bis dahin gängige Vorstellung eines die gesamte Menschheit verbindenden, gemeinsamen biologischen Ursprungs in Adam und Eva und mit ihr die Vorstellung einer von Generation zu Generation vererbten Schuld, wie sie klassischerweise auf Augustinus zurückgeht. Die mythische Deutung des Sündenfalls erlaubt fortan statt der vormals zumeist negativ konnotierten Lesart eine positive Umdeutung des Sündenfalls und befördert dadurch eine Neuinterpretation der *felix culpa*. Wie zuvor bereits gezeigt wurde, geht die Auffassung von der *felix culpa* auf das Exsultet der Osternacht zurück. Dort wird die adamtische Schuld, die das Böse in die Welt gebracht hat, nicht nur relativiert, sondern aufgrund der Erlösung durch Jesus Christus, der diese für alle Zeiten aufgehoben hat, als *glückliche Schuld* neu gedeutet. Die *felix culpa* der Aufklärung dagegen qualifiziert sich nicht anhand ihrer Erlöserfigur Jesus Christus zur »glücklichen Schuld«, sondern die Erzählung in Gen 2f. enthält in dem Sinne positives Potenzial, als dass sie die Entwicklung des Menschen zu einem vernunftbegabten Wesen beschreibt, dem durch den Sündenfall erst die Augen geöffnet und damit ein Erkennen von Gut und Böse möglich werden. Das Werden von Vernunft stellt in diesem Fall die positive Folge des Sündenfalls dar, das vollkommen unabhängig von irgendeiner Erlöserfigur als ein positives Ereignis zu verstehen ist, woraus die Forderung erwächst, dass der Sündenfall idealerweise von jedem Einzelnen vollzogen werden sollte. Adam wird so zum revolutionären Sinnbild einer Emanzipation, die jeder Mensch individuell vollziehen muss. Die mythische Lesart erlaubt es, die Einmaligkeit des adamtischen Sündenfalls aufzuheben und mit ihm den Wirkzusammenhang zwischen dem ersten Menschen und seinen Nachkommen.⁵³¹

Zwar vermuten auch diese neueren Deutungen des Sündenfalls, wie zuvor schon Augustinus und Tertullian, dass das Böse dem Menschen entspringt, aber sie alle verzichten darauf, aus der menschlichen Sündhaftigkeit einen Bruch in der Gott-Mensch-Beziehung abzuleiten. Mehr

⁵³¹ Ebd.

noch, sie verzichten nahezu komplett auf jedwede Aussagen über Gott oder Christus. Gerade weil das Böse seinen Ursprung im Menschen hat, liegt es ausschließlich in seiner Verantwortung, dieses zu beherrschen bzw. wieder in etwas Gutes zu verwandeln, weshalb es darum auch keiner Mittlerfigur bedarf.

Die Veranlagung des Menschen zur Sünde wird zwar weiterhin als unvermeidbar betrachtet, aber die Neigung zum Bösen glaubt man durch sittliche Erziehung prinzipiell beherrschen zu können. Johann Gottfried Herder interpretiert den Fall des Menschen als einen unumgänglichen, notwendigen Lernprozess.⁵³² Er erachtet das Scheitern des Menschen nicht nur als notwendig, sondern auch als sinnvoll, da sich der Mensch anhand seiner begangenen Fehler weiterentwickelt, lernt und verbessert. Der Religion und dem Christentum im Besonderen kommt in diesem Kontext ausschließlich die Rolle einer Moralreligion zu. Er betrachtet die Religion als »die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele«⁵³³, denn

»die Regel der Natur ändert sich deinetwegen nicht; je mehr du aber die Vollkommenheit, Güte und Schönheit derselben erkennst, desto mehr wird auch diese lebendige Form dich zum *Nachbilde der Gottheit* in deinem irdischen Leben bilden. Wahre Religion also ist ein kindlicher Gottesdienst, eine Nachahmung des Höchsten und Schönsten im menschlichen Bilde, mithin die innigste Zufriedenheit, die wirksamste Güte und Menschenliebe.«⁵³⁴

Für Herder hat die Religion nach wie vor einen wichtigen Stellenwert in der Gesellschaft, aber hauptsächlich deshalb, weil sie als sittliche Erziehungsanstalt Moral und Ordnung garantiert, aber auch die Augen für das Wahre, Schöne und Gute öffnet.⁵³⁵ Gott ist nur interessant, insofern er als Vorbild für einen anzustrebenden Lebenswandel dient und darum im Menschen die besten und tugendhaftesten Eigenschaften zum Vorschein bringen kann. Da er die entscheidende Deutungsebene von Sünde als ein Bruch in der Gott-Mensch-Beziehung aufgibt, schwindet für ihn auch die Notwendigkeit von göttlicher Vergebung und Erlösung.

⁵³² Vgl. HERDER, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit IV, 4.6. Mit einem Vorwort von G. Schmidt, Wiesbaden 1985, S. 119.

⁵³³ Ebd., S. 128.

⁵³⁴ Ebd., S. 129.

⁵³⁵ AXT-PISCALAR, Sünde VII, S. 411.

Die klassische Interpretation des Sündenfalls führt den Verlust der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott und die Existenz von Sünde und Tod in der Welt auf Adams Missachtung des göttlichen Gebots zurück. Adam gilt dort als Urvater der Sünde. Die Neuinterpretation des Sündenfalls durch den Idealismus erhebt Adam dagegen zum Vorbild einer Emanzipationsbewegung, die jeder Mensch zu vollziehen hat. Der Schwerpunkt der Auslegung liegt dabei nicht auf der Erklärung, wie Sünde und Tod in die Welt gekommen sind und sich das Verhältnis von Gott und Mensch fortan gestaltet, sondern konzentriert sich allein auf den Moment, in dem Adam und Eva die *Augen geöffnet* werden und sie zur Erkenntnis von Gut und Böse gelangen. In dieser Interpretation ist Adam nicht der Urheber des Bösen in der Welt, sondern erscheint als Revolutionär, der sich gegen die Obrigkeit auflehnt und dadurch zu Weisheit gelangt.

4.3.4. Vom Theozentrismus zum Anthropozentrismus

Sowohl die Ausführungen zu Kant als auch Herder machen deutlich, dass die offene Kritik an der Religion und ihrer Vormachtstellung allmählich gesellschaftsfähig wird. Statt des traditionellen »Kirchenglaubens« fordert Kant eine Vernunftreligion, in deren Mittelpunkt die Moral und nicht passiver Glaubensgehorsam steht. Für Herder und Kant ist die Religion nur dann sinnvoll, wenn sie den Menschen zu Moral und Sittlichkeit erzieht. Mit dem Idealismus verlagert sich das Interesse der Religion auf den Menschen. Im Zentrum von Kants und Herders Forderung steht das aktive Tun des Menschen, der sich nicht auf die Erlösung durch Andere verlassen, sondern selbst aktiv werden soll. Eine Steigerung – hin zur vollständigen Ablehnung Gottes – erfährt dieser Gedanke bei Feuerbach. Sowohl Religion als auch Gott sind für ihn nichts weiter als Produkte des menschlichen Verstandes, sie sind Illusionen, die der Mensch in seinem Innersten produziert und dann in ein Wesen außerhalb seiner Selbst projiziert. Diese Illusionen verhindern, dass der Mensch zur vollen Entfaltung gelangt und anstatt seine Wünsche zu leben, diese in ein »höheres Wesen« auslagert.⁵³⁶ Feuerbach fordert, dass sich der Mensch von diesen

⁵³⁶ Feuerbach hält dazu fest: »Die Religion ist das bewußtlose Selbstbewußtsein des Menschen. In der Religion ist dem Menschen sein eignes Wesen Gegenstand, ohne daß er weiß, daß es das seinige ist; das eigne Wesen ist ihm Gegenstand als ein

Vorstellungen befreien und sein eigenes Wesen zum höchsten Wesen erheben soll, denn nur so ist es ihm möglich, selbst eine Vorstellung von Tugend und Wahrheit zu entwickeln. Nicht Gott, sondern der Mensch verdient es nach Feuerbach verehrt und angebetet zu werden. Er formuliert daher:

»Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini Deus est – dieß (sic!) ist der oberste praktische Grundsatz – dieß der Wendepunkt der Weltgeschichte.«⁵³⁷

Feuerbachs Theorie ist der Versuch, die Selbstentfremdung des Menschen aufzuheben. Statt sich vollkommene Götter zu fertigen, soll er sich zu seinem eigenen Gott erheben und selbst nach Vollkommenheit und Vollendung streben; statt Theologie gilt es darum Anthropologie zu treiben.⁵³⁸ Feuerbach bezeichnet die Wende vom Theozentrismus zum Anthropozentrismus nicht ganz zu unrecht als »Wendepunkt der Weltgeschichte«. Mit Nietzsche und Marx finden sich kurz darauf zwei weitere Vertreter, die ebenfalls Kritik an der Religion üben, da diese den Menschen auf das Jenseits vertröste und davon abhalte, schon im Diesseits die bestehenden Ungleichheiten überwinden zu wollen.

Damit sind die m.E. wichtigsten Ideen nachgezeichnet, die zumindest eine Annäherung an die Beantwortung der ersten beiden Thesen zulassen. »Annäherung« deshalb, weil bisher nur die theoretische Grundlage erfasst wurde. Der theoretische/systematische Atheismus, den Feuerbach, Nietzsche und Marx formulierten, ist nicht gleichzusetzen mit dem Atheismus aus Indifferenz, den ich in der ersten These angedeutet habe. Es wurde bis hierhin gezeigt, wie sich als Folge des Universalienstreits des

andres Wesen. Die Religion ist die Entzweiung des Menschen mit sich: er setzt sich Gott als ein ihm entgegengesetztes Wesen gegenüber. Gott ist nicht, was der Mensch ist – der Mensch nicht, was Gott ist. (...) Gott und Mensch sind Extreme: Gott das schlechthin Positive, der Inbegriff aller Realitäten, der Mensch das schlechtweg Negative, der Inbegriff aller Richtigkeiten. Aber der Mensch vergegenständlicht in der Religion sein eignes geheimes Wesen«. Vgl. FEUERBACH, L.: Philosophische Kritiken und Grundsätze, in: Sämtliche Werke in 10 Bänden, Bd. 2 (Verlag Otto Wigand), Leipzig 1846, S. 37.

⁵³⁷ FEUERBACH, Wesen des Christentums, S. 370.

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 369.

14. Jahrhunderts das bisherige mittelalterliche Weltbild zu wandeln beginnt und damit eine Entwicklung in Gang setzt, die dazu führt, dass sowohl Theologie, die Kirche als Institution aber auch der »Kirchenglaube« in der Gesellschaft an Bedeutung verlieren. Während die Kirche im Mittelalter für sich die alleinige Autorität reklamieren konnte, die Welt zu deuten und diese Deutungen in Dogmen und damit allgemeingültige, gesetzesartige Aussagen zu überführen, fällt diese Aufgabe mit dem Übergang zur Neuzeit nun auch den Naturwissenschaften zu. Auf Grundlage des bisher Gesagten wird deutlich, was *Gaudium et Spes* meint, wenn es im Zusammenhang mit dem Übergang von einem mehr statischen zu einem mehr dynamischen, evolutiven Verständnis der Gesamtordnung von einer »neuen, denkbar großen Komplexheit der Probleme« spricht (vgl. GS 5). Kam die Deutung der Welt im Mittelalter vornehmlich der Kirche zu, so liefern die geistes- und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Neuzeit eine Vielheit an neuen Interpretationsmöglichkeiten, die den Einzelnen vor die Herausforderung stellen, aus der Vielzahl von Deutungen die »richtige« herauszufiltern. Joseph Ratzinger kommentiert im dritten Ergänzungsband zum zweiten Vatikanischen Konzil, dass mit dem

»Übergang von der statischen Vision [...] zu einer dynamischen Sicht des sich entfaltenden Universums, [in dem] der Mensch sich, quantitativ gesehen, als ein Stäubchen auf einer winzigen, in den Raum hinausgeschleuderten Kugel erfährt«⁵³⁹.

Das bedeutet also, dass sich mit der veränderten Sicht auf die Welt auch die Sicht auf die eigene Existenz wandelt. Ob sich der Mensch als einen gewollten, notwendigen und vorherbestimmten Teil einer unverrückbaren Gesamtordnung versteht, wie dies im Mittelalter geschehen ist, oder aber als ein winziges Staubkorn neben vielen anderen, um in Ratzingers Bild zu bleiben, muss unweigerlich Einfluss auf dessen Daseinsgefühl haben.

Gaudium et Spes spricht in Artikel 7 davon, wie der »geschärfte kritische Sinn das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis« läutert und auch Taylor spricht in Anlehnung an Max Weber von einer schleichenden »Entzauberung der Welt«. V.a. Hans Joas erachtet den Begriff von der »Entzauberung der Welt« als grundsätzlich problematisch,

⁵³⁹ RATZINGER, J.: Kommentar zum 1. Kapitel von *Gaudium et Spes*, in: LThK, 3. Ergänzungsband, Freiburg i. Brsg. 1968, S. 299.

nicht zuletzt, weil damit ausgesagt wird, dass es einen Zeitpunkt in der Geschichte gegeben habe, an dem die Welt tatsächlich verzaubert war.⁵⁴⁰ Ich vermute außerdem, dass der Begriff der »Entzauberung« von der eigentlichen Thematik wegführt. Der Begriff verleitet zu der Annahme, dass es aufzuzeigen gilt, dass Geister und unsichtbare Kräfte – und in einem weiteren Sinne dann auch Gott – heute weniger aktiv am Werk sind als zu früheren Zeiten. Ein solches Unterfangen wäre in hohem Maße irrational und genau darin liegt der entscheidende Kern dieser Entwicklung. Wenn Taylor, Weber und auch GS 7 von einer »Entzauberung« bzw. einem »magischen Weltverständnis« sprechen, dann geht es ihnen in erste Linie darum deutlich zu machen, dass der mittelalterliche Mensch noch kein annähernd so umfangreiches Gesamtverständnis der Wirklichkeit hatte wie der moderne Mensch, weshalb er offene, bis dahin unerklärliche Begebenheiten auf Gottes konkretes Wirken in der Welt zurückführt. Da ihm das Wissen um die wirklichen bzw. faktischen Zusammenhänge fehlt und Gott das geistige Fundament seiner Überlegungen bildet, stellt sich auch nicht die Frage, ob seine Erklärungen rational bzw. irrational sind. Mit dem neuzeitlichen Aufschwung der Wissenschaften und dem wachsenden Verständnis der Gesamtzusammenhänge stellt sich die Frage, ob die bisherigen Deutungsmodelle weiterhin Geltung beanspruchen können. Als Gradmesser fungieren hierbei nun nicht mehr kirchliche Dogmen (die ebenfalls der kritischen Anfrage unterzogen werden), sondern allein die Vernunft. Etwas ist dann wahr, wenn es rational nachvollziehbar ist. Zu Fragen der Metaphysik, die der Vernunft nicht zugänglich sind, können Kant zufolge darum lediglich Spekulationen angestellt, aber keine verlässlichen Aussagen getroffen werden. Von allen, die in diesen Fragen Autorität beanspruchen, gilt es sich darum zu lösen.⁵⁴¹

In der zweiten These hatte ich formuliert, dass sich Daseinsgefühl und Weltverständnis des modernen Menschen derart gewandelt haben, dass er Schwierigkeiten hat, kirchlich-sakramentale bzw. göttliche Vergebung als wirklichkeitsverändernd wahrzunehmen. Ich denke nicht, dass man in Bezug auf den modernen Menschen von einer dezidierten Ablehnung

⁵⁴⁰ Vgl. JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

⁵⁴¹ Kant kritisiert darum die »klassischen Gottesbeweise« und betont, dass Gott allenfalls postuliert, nicht jedoch bewiesen werden könne. Vgl. KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclamverlag, Stuttgart 2015.

gegen göttliche Vergebung bzw. die Sakramente im Allgemeinen sprechen kann, aber er scheint aus den gleichen, von Kant angeführten Gründen diesen Dingen gegenüber eine größere Skepsis zu empfinden. Dem modernen Wissenschaftssystem geht es darum, die Dinge zu erforschen, um Wissen zu generieren. Die Wirksamkeit der Sakramente dagegen kann nicht bewiesen und in gesichertes Wissen überführt, sondern nur im Glauben angenommen werden. Das bedeutet aber, dass in der Frage, wie die Sakramente den Menschen wieder plausibel gemacht werden können, nicht nur die Frage nach der Form bzw. dem Ritus im Vordergrund stehen darf, sondern zu allererst deren Inhalt so aufbereitet werden muss, dass der moderne Mensch aus der Vielzahl von Möglichkeiten überzeugende Gründe erkennt, den Weg der Kirche und ihrer Botschaft zu gehen. Und damit komme ich zur dritten und letzten These, deren Erläuterung bisher noch aussteht.

4.3.5. Innerkirchliche Moralisierung und Rationalisierung der Gottesidee

Als dritte These hatte ich formuliert, dass die Vergabungsbotschaft selbst innerkirchlich nicht mehr den Stellenwert zu haben scheint, der ihr eigentlich zukommen müsste und auch dort das Vertrauen in die Wirksamkeit der Sakramente eher einem moralisierend-ethischen Verständnis gewichen ist. Rudolf Otto hält in seiner erstmals 1917 erschienenen Schrift *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* fest, dass auch die Theologie einen »Zug zum Rationalisieren« übernommen habe, nicht zuletzt deshalb, weil sie »in ihrer Lehrbildung kein Mittel fand dem Irrationalen ihres Gegenstandes auf irgendeine Weise gerecht zu werden und dieses selber im frommen Erleben lebendig zu halten«⁵⁴². Der Kern des Problems liegt Otto zufolge dar-

⁵⁴² OTTO, R.: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Neuausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas, München 2014, S. 3.

Otto versteht unter *irrational* »nicht das Dumpfe (sic!) Dumme, das noch nicht der Ratio unterworfen, das im eigenen Triebleben oder im Getriebe des Weltlaufes gegen die Rationalisierung Störrische« (OTTO, *Das Heilige*, S. 75). Als Beispiel für *irrational* nennt Otto vielmehr die Unfähigkeit, etwa das *Was* und das *Wie* eines »beseligenden Gegenstandes aus dem Dunkel des Gefühls in den Bereich des begreifenden Verstehens zu bringen. Er bleibt im unauflöselichen Dunkel des rein gefühlsmäßigen unbegrifflichen Erfahrens, und nur durch die Notenschrift der deu-

in, dass Religion gerade »nicht in ihren rationalen Aussagen aufgeht«⁵⁴³. Sie hat stattdessen ein »völlig artbesonderes Moment«⁵⁴⁴ in sich, das den Bereich des Rationalen übersteigt und darum auch begrifflich nicht zu fassen ist. Ziel von Sprache sei es aber gerade, Begriffe zu überliefern.⁵⁴⁵ Für Otto bedeutet die einseitige Rationalisierung der Gottesidee, wie sie auch von der Theologie und der Religionsforschung des 19. Jahrhunderts vorangetrieben wurde, dass das Eigene, das »artbesondere« des religiösen Erlebens vernachlässigt werden konnte, gerade weil es sich mit den »natürlichen Begriffen« nicht fassen lässt.⁵⁴⁶ Dies hat u.a. dazu geführt, dass Begriffe, die eigentlich dazu dienten, das »Artbesondere« zu umschreiben, auch auf andere Bereiche, etwa die Moral, übertragen wurden und dort eine »rationalistische Umdeutung« erfuhren. Otto macht dies an den Begriffen *Heilig* und *Sünde* deutlich. Der Begriff *Heilig* etwa werde heute sowohl im philosophischen wie auch im theologischen Bereich oftmals nur noch im übertragenen, nicht aber in seinem ursprünglichen Sinne gebraucht, nämlich »als das absolute *sittliche* Prädikat, als vollendet *gut*«⁵⁴⁷. Kant hat eine solche rationalistische Umdeutung vorgenommen, wenn er beispielsweise vom »heiligen Willen« spricht, damit aber lediglich einen vollkommenen moralischen Willen meint. Auch beim Begriff der *Sünde* lässt sich Otto zufolge eine solche rationalistische, d.i. moralische, Umdeutung erkennen. Weder der natürliche noch der nur sittliche Mensch könne verstehen was der Begriff *Sünde* eigentlich bezeichnen möchte. Otto betont, dass auf nur sittlicher Grundlage »weder das Bedürfnis nach ›Erlösung‹ noch das Bedürfnis nach so sonderbaren Dingen wie ›Weihe‹ oder ›Bedeckung‹ oder ›Entsöhnung‹ erwächst.«⁵⁴⁸ Weiter kritisiert er, dass diese Begriffe »durch die Dogmatik selber aus ihrem mysteriös-numinosen Bereiche in den rational-ethischen übertragen und zu moralischen Begriffen abgewalmt« worden sind.⁵⁴⁹

tenden Ideogramme ist er – nicht deutbar aber – andeutbar«. OTTO, *Das Heilige*, S. 76.

⁵⁴³ Ebd., S. 4.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 5.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., S. 2.

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 3f.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 5.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 70.

⁵⁴⁹ Ebd.

Zuvor wurde mit Blick auf die idealistische Umdeutung der Sündenfallzählung bereits darauf hingewiesen, dass in diesem Kontext nur mehr schwerlich von *Sünde* gesprochen werden kann, da nicht nur jede Form einer Beziehung zu Gott, sondern er selbst vollständig ausgeklammert wird. Anstatt aber in einem solch rational-ethischen Kontext den neutralen, säkularen bzw. nicht zwingend im religiösen Sinne zu verstehenden Begriff der *Schuld* zu verwenden, wird der ursprünglich religiöse Begriff der *Sünde* auf einen nicht-religiösen Bereich übertragen und dort umgedeutet. Von dort aus wandert er dann in abgeschwächter Form wieder in den eigentlichen Bereich zurück, ohne aber noch das »artbesondere Moment« zu bezeichnen, zu dem der Begriff ursprünglich geeignet war. Das religiöse Moment von *Sünde* verblasst und das Empfinden, gegen Gott gehandelt zu haben, wird stattdessen von dem Eindruck verdrängt, entgegen der sittlichen Konventionen gehandelt und etwas nicht ganz richtig gemacht zu haben. *Sünde* richtet sich dann nicht mehr in erster Linie gegen Gott, sondern gegen die eigene Person, da sie der eigenen Reifung im Weg steht. Damit steht nicht mehr die Wiederherstellung des in der Sünde herbeigeführten Beziehungsbruchs zwischen Gott und Mensch im Zentrum aller Anstrengungen, sondern ausschließlich die sittlich-moralische Besserung.

Im Anschluss an Ottos Ausführungen lässt sich vermuten, dass die Schwierigkeit des modernen Menschen, göttliche Vergebung als solche wahrzunehmen, auch darin begründet liegt, dass sowohl »Kirchenglaube« und auch die Theologie keinen Weg finden konnten, das *Irrationale*, also das artbesondere Moment der göttlichen Vergebung aufrechtzuerhalten. An der Entwicklung des Bußsakramentes seit Trient wird deutlich, wie umgekehrt die Rationalisierung und Moralisierung des Sündenbegriffs und der Religion im Allgemeinen die Ausrichtung des Bußsakramentes beeinflussen.

Um diese Entwicklung aufzeigen zu können, greift die nachfolgende Darstellung auf Überlegungen verschiedener Theologen zurück, die überwiegend während und unmittelbar nach dem Konzil entstanden sind. Das II. Vatikanische Konzil, der *Ordo Paenitentiae* sowie später auch *Reconciliatio et Paenitentia* hatten allesamt erkannt, dass die Kirche bzw. die kirchliche Verkündigung am Rückgang der Beichte eine Mitschuld trägt. Es ist von daher nur logisch, dass die Aufarbeitung dieser Mitschuld in den Jahr-

zehnten nach dem Konzil von besonderem Interesse ist und zu zahlreichen Publikationen geführt hat.

Zuerst ist jedoch festzuhalten, dass unter dem Einfluss der anthropozentrischen Strömungen von Deutschem Idealismus und Neuhumanismus im 19. Jahrhundert auch innerkirchlich die Kritik an einer zu einseitigen Beichtpraxis wächst, die seit Trient die personalen Sünden zumeist ausschließlich über die äußerlich fassbare Tat definiert hat. Die Adressaten der vielfältigen Beichtspiegel waren bis dahin in erster Linie die Priester, denen ein zuverlässiges und allgemein gültiges Instrumentarium an die Hand gegeben werden sollte, um möglichst schnell und einfach den Grad der jeweiligen Sünde und die entsprechende Bußleistung beurteilen zu können. Damit »verkam« die Beichte allmählich zu einem routinemäßigen und oberflächlichen Bekenntnis, bei der weder die Person hinter der Tat, noch die Umstände derselben eine Rolle spielten und mit dem Buß- und Vergebungsverständnis der frühen Kirche kaum noch etwas zu tun hat. Diese einseitige und deutlich verkürzte Sicht führt dazu, dass *Sünde* in ihrer religiösen Dimension an Bedeutung verlieren konnte.

Als Antwort auf diese Entwicklung fordern etwa Johann Michael Sailer und Johann Baptist Hirscher im 19. Jahrhundert eine »Wiederbelebung der Moraltheologie« und die Rückbesinnung auf ihre biblischen Wurzeln. Als entscheidende Entwicklung beschreiben sowohl Ambrosius Ruf als auch Bernhard Häring dabei den Versuch einer Ablösung der oberflächlichen, zumeist engstirnigen Sündenlehre der Kasuistik durch eine »Moraltheologie des Lebens«. ⁵⁵⁰ Ausgangspunkt dieser neuen Moraltheologie ist nicht die Sünde bzw. die sündige Tat, sondern der Mensch, der fehlt, sündigt und nach dem rechten Weg sucht. Die Kritik an der bisherigen Kasuistik entspricht dabei der jesuanischen Kritik an den Pharisäern und dem unreflektierten Festhalten an Traditionen und Gesetzen. Louis Monden zeigt auf, wie nun an die Stelle des Gesetzes das Moralische tritt:

»Es steht dort, wo die zum reifen Bewußtsein gekommene Einsicht vollauf die Bedingungen ihrer freien und authentischen Selbstentfaltung als Geist in der Welt und in der menschlichen Gemeinschaft in Verbindung mit dem absoluten Geist, Gott, realisiert. Auf dieser Ebene ist das *Gesetz* nicht mehr länger ein Druck von außen.« ⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Vgl. HÄRING, Sünde, S. 15. Vgl. außerdem: RUF, Sünde, S. 102.

⁵⁵¹ MONDEN, L.: Sünde. Freiheit und Gewissen, Salzburg 1968, S. 14.

Das bedeutet konkret, dass nicht mehr kasuistische Beichtspiegel, sondern das eigene Gewissen zum handlungsweisenden Organ erhoben wird. Johann Michael Sailer betrachtet das Gewissen als jenes »Organ, das die objektive Gutheit selbst als verpflichtend erkennt, analog dem göttlichen Erkennen«⁵⁵². Damit wird das eigene Gewissen zur obersten Instanz und eigentlichen Entscheidungsmittel erklärt, die schließlich festlegt, ob eine Sache bzw. Handlung als gut oder schlecht erkannt wird. Die bisherige *Aktmoral*, also die Beurteilung einer Tat nach rein objektiven Kriterien, weicht damit einer dynamischeren *Tendenzmoral*, die sowohl die Umstände als auch den gesamten Menschen und dessen Geschichte hinter der Tat in den Fokus nimmt.⁵⁵³ Aufgrund dieser Neuausrichtung innerhalb des Bußsakramentes sind nun sowohl die Beichtenden wie auch die Bußpriester zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Sakrament angehalten. Während die Beichtenden dazu aufgefordert sind, neben dem äußeren Akt der Beichte auch zu einer inneren Haltung der Buße und Reue zu gelangen, die eine »echte« Umkehr und erneute Hinwendung zu Gott beinhaltet, forderte man von den Priestern,

»dem Pönitenten nicht etwas von außen autoritär und selbtherrlich aufzuerlegen, sondern ihn selbst zur Einsicht und damit zur Bejahung der entsprechenden, freilich oft sehr rigorosen Maßnahmen zu führen«⁵⁵⁴.

Diese Entwicklung, die nicht die Sünde sondern den Menschen in den Mittelpunkt der Bußpastoral stellt, ist zwar grundsätzlich positiv zu bewerten, doch zeigt die Geschichte auch, wie diese Neuausrichtung letztlich zu einer erneuten, wiederum zu einseitigen Vergebungspraxis führt. In seiner Analyse über *Die Buße in Aufklärung und Gegenwart* von 1974 kritisiert Klaus Stadel, dass die Entwicklung nicht bei der einfachen Forderung, die Beichtenden mögen neben dem rein äußeren Akt der Beichte auch zu einer inneren Haltung der Buße und Umkehr gelangen, stehen bleibt. Stattdessen setzt sich die Meinung durch, ehrlich empfundene Reue müsse sich in sichtbaren Werken der Umkehr konkretisieren, bevor Vergebung überhaupt sakramental gewirkt werden könne. Unter dem

⁵⁵² JENDROSCH, B.: Johann M. Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, S. 253.

⁵⁵³ Vgl. REINERS, H.: Grundintention und sittliches Tun (QD 30), Freiburg 1966, S. 105.

⁵⁵⁴ STADEL, K.: Buße in Aufklärung und Gegenwart, München/Paderborn/Wien 1974, S. 514f.

Einfluss des Anthropozentrismus tritt Christus als der im Sakrament selbst gegenwärtig Handelnde in den Hintergrund.⁵⁵⁵ Auf Grundlage dieser Entwicklung lässt sich nun auch erklären, wie der Glaube an die Wirksamkeit des Sakramentes schwinden konnte und an dessen Stelle die Überzeugung tritt, dass der Mensch durch seine eigenen Taten einen wesentlichen Beitrag zur Tilgung der Sünden und deren Wiedergutmachung leisten könne. Stadel kritisiert im Wesentlichen, dass in der Folge das menschliche Tun die göttliche Heilstat dominiere und letztlich an den Rand dränge. Damit tritt auch hier die sittliche Besserung in den Fokus, während die christologische und die ekklesiologische Dimension in den Hintergrund geraten.⁵⁵⁶ Das christologische Moment der Sakramente beschränkt sich nur mehr noch auf den Akt der Stiftung durch Jesus Christus. Dass er selbst in den Sakramenten vergebend gegenwärtig ist, tritt in den Hintergrund. Der Charakter der Sündenvergebung wandelt sich damit von einem *Geschenk* hin zu einem *Verdienst*. Diese Verlagerung auf den Akt der *Eigenleistung*, der auf *Wiedergutmachung* und *Ausgleich* der begangenen Schuld angelegt ist, stellt nach wie vor für viele das eigentlich notwendige und entscheidende Moment dar, damit Versöhnung bzw. Vergebung überhaupt gelingen können. Für Stadel erscheint Sündenvergebung damit nicht mehr

»als ein gnadenhaft geschenkter, unverdient gewährter Neuanfang der Lebensgemeinschaft mit Christus, sondern als Zielpunkt eines Prozesses menschlicher Selbstheiligung«⁵⁵⁷.

Mit dieser Entwicklung bricht die ursprünglich untrennbare Verknüpfung von kirchlichem Handeln und Christi wirkmächtiger, heilswirkender Gegenwart im Sakrament auseinander. Christus erscheint schließlich auch im kirchlichen Kontext weniger als Heilmittler, sondern als Pädagoge, dessen Tugendhaftigkeit zum Vorbild christlichen Handelns wird.

Es wird deutlich, wie sich die von Otto kritisierte rationalistische Umdeutung auch im Bußsakrament manifestiert. Die durch Jesu Christi Hingabe am Kreuz gewirkte Erlösung, die sich durch seine im Bußsakrament vergebende Gegenwart fortsetzt, tritt in den Hintergrund. Stattdessen wird das Bußsakrament zu einem Tugendmittel degradiert und erfährt ei-

⁵⁵⁵ Vgl. ebd., S. 515f.

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., S. 520f.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 525.

ne Umdeutung hin zu einer rein pädagogisch-didaktischen Maßnahme. Damit steht das Bußsakrament vorrangig in Diensten der Moralisierung und der Sittlichkeit und wird dadurch erneut zu einem rein äußerlichen Mittel.⁵⁵⁸ Betont wird nun weniger der Akt der Beichte, sondern vielmehr die Akte der Buße und der Umkehr. Zwar liegt der Schwerpunkt nicht mehr auf der Sünde und den notwendigen Strafen, doch rückt auch hier die Gott-Mensch-Beziehung aus dem Fokus. Die Überbetonung der menschlichen Seite verdrängt allmählich den religiösen Aspekt der Sünde und betont dabei zu sehr ihren sittlichen Charakter. Diese Entwicklung halten bereits die Brüder Grimm im *Deutschen Wörterbuch* fest:

»Bezeugt ist das wort *sünde* zuerst in den ältesten christlichen quellen der ahd., as. zeit, und zwar eindeutig als religiös-kirchlicher begriff. diese beschränkung gilt im wesentlichen für das ganze mittelalter, und noch in der gegenwart wird der religiöse gebrauch als der primäre empfunden (s. u. I). seit der wende zum nhd. hin begegnet *sünde* jedoch auch als bloß sittlicher begriff, der einer unmittelbaren religiösen beziehung entraten kann (II). in weiterer entwicklung verliert *sünde*, mehrfach abgestuft (II C), an moralischem gewicht, um sich seit ende des 18. jh., in der aufklärung, zum religiös-sittlich neutralen begriff abzuschwächen (III) und sich in ernsthaft sachlichem (III A) und in scherzhaftem oder ironischem gebrauch (III B) jüngerer sprache mannigfach zu verzweigen. diese entwicklung, als ganzes ein beispielefall für die wachsende säkularisierung des geistigen lebens.« (sic!)⁵⁵⁹

Neben dem Hinweis auf die zunehmende Moralisierung des Sündenbegriffs verweisen die Brüder Grimm auch auf die »wachsende Säkularisierung des geistigen Lebens«, die sich an dem Bedeutungswandel des Begriffs deutlich ablesen lässt. Dass die Kirche bzw. die Theologie an dieser Entwicklung einen entscheidenden Anteil haben, gilt dabei als unbestritten.

4.4. Betrachtende Zusammenfassung

In der Einleitung zu dieser Arbeit hatte ich mit Blick auf *Reconciliatio et Paenitentia* vermutet, dass der dort beklagte Verlust des Sündenbewusst-

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 509–547.

⁵⁵⁹ Zitiert nach: Brüder Grimm: Deutsches Wörterbuch: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS56746#XGS56746> (Zugriffsdatum: 22.04.2016).

seins keine ausreichende Begründung für die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit Beichte und Vergebung bereithält und die Ursachen und Gründe für den Rückgang derselben reichlich komplexer sind, als es das Schreiben vermuten lässt. Aus den vorangegangenen Überlegungen wurde deutlich, dass es nicht nur einen Wandel des Sündenverständnisses, sondern einen »umfassenden Wandel der Wirklichkeit« (GS 5) gegeben hat, der sich Taylor zufolge auch so zusammenfassen lässt: Es hat einen Wandel zur Säkularität gegeben, der u.a. darin besteht,

»daß man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und daß man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option«. ⁵⁶⁰

In der frühen Kirche war der Glaube an die Heilsnotwendigkeit der Vergebung in Taufe und Buße groß und damit verbunden die Überzeugung, dass es die durch die Geistgabe in der Taufe erhaltene Teilhabe an der Neuen Schöpfung zu bewähren gilt. Die auferlegten Bußleistungen dienten daher der *Reconciliatio*, also der Wiedereingliederung in die Beziehung mit Gott und der Gemeinde. Sowohl die in Trient grundlegende Einführung des Bußsakramentes auf einen richterlichen Akt auf der einen Seite aber auch die allmähliche Moralisierung des Bußsakramentes auf der anderen Seite, haben dazu geführt, dass die individuellen Bußwerke nicht (mehr) Werke der Versöhnung sind, sondern in erster Linie Erziehungsmaßnahmen und auch Ausgleichsmechanismen, um die durch die Sünde entstandene Unordnung wieder herzustellen. Die Akte der Wiedergutmachung und der Versuch des Ausgleichs begangener Schuld rücken in den Fokus und werden für viele zum eigentlich notwendigen und entscheidenden Moment, damit Vergebung bzw. Versöhnung tatsächlich bewirkt werden. Damit verschiebt sich das eigentliche Zentrum des Bußsakramentes von dem gnadenhaften Zuspruch Gottes auf den menschlichen Akt. Wenn aber nicht die in der Beichte zugesagte göttliche Lossprechung von den Sünden, sondern die menschliche Handlung zum Zentrum der Vergebung wird, dann wird der Akt der Beichte selbst verzichtbar.

Charles Taylor erkennt darin einen generellen Wertewandel, der im 19. Jahrhundert eingesetzt hat und sich dadurch ausdrückt, dass der moder-

⁵⁶⁰ TAYLOR, Ein säkulares Zeitalter, S. 14.

ne Mensch immer weniger in die bisherigen traditionellen Institutionen, sondern v.a. in die eigenen Fähigkeiten vertraut.⁵⁶¹ Diese Entwicklung ist aber nicht nur einseitiger Ausdruck eines gesteigerten Selbstbewusstseins des modernen Menschen als Folge des rasanten technischen, medizinischen und wissenschaftlichen Fortschritts. Der Mensch des 20. Jahrhunderts, der nicht nur die Mondlandung sondern auch zwei Kriege und die Atombombe erlebt hat, kennt auch die Kehrseiten dieser von Menschen verursachten Entwicklungen. Wenn Gottes Fähigkeit, die physischen Lebensbedingungen aufrechtzuerhalten, verneint wird, dann bleibt, so Gestrich,

»nur die Übernahme der Totalverantwortung für alles durch den Menschen übrig. In dieser Totalverantwortung darf es keine Entlastung für den Menschen von der Sünde geben, weil es gerade darauf ankommt, auch sie anzunehmen als ein zu bewältigendes Eigenes«⁵⁶².

Die Logik die dahinter steckt, nämlich die begangenen Übel selbst richten zu wollen, ist nachvollziehbar, die Frage, die sich hier aber unmittelbar aufdrängt, ist, ob dadurch auch Vergebung *bewirkt* werden kann. Kant selbst hatte in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* angemerkt, dass eine Bedingung des seligmachenden Glaubens die Tatsache ist, dass der Mensch seine geschehenen Handlungen gerade *nicht* selbst ungeschehen machen kann. Gestrich vermutet in dem kollektiven Hang zur Selbstrechtfertigung und dem modernen Widerwillen gegen die Sündenvergebung, den er auch in der Kirche selbst identifiziert, den Ausgangspunkt für die gegenwärtigen Schwierigkeiten.⁵⁶³

Vergebung ist gerade nicht Selbstrechtfertigung, sondern greift dort, wo sich der Mensch selbst nicht von der begangenen Schuld erlösen kann, und daher auf die vergebende Zuwendung des Anderen angewiesen ist.

In den beiden vorangegangenen Kapiteln wurde bereits umfassend dargestellt, dass der christliche Vergebungsglaube auf zwei Grundvoraussetzungen beruht:

1. Alle Menschen verstricken sich im Laufe ihres Lebens faktisch in Schuld.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., S. 790.

⁵⁶² GESTRICH, Sündenvergebung als Problem, S. 60.

⁵⁶³ Vgl. ebd., S. 65.

2. Kein Mensch kann sich von der begangenen Schuld selbst entschuldigen, sondern bleibt auf Vergebung angewiesen.

Die zweite Prämisse scheint gegenwärtig nicht mehr zu gelten. Zumindest trifft sie nicht mehr auf die Notwendigkeit der göttlichen Vergebung zu. Während im Alten und im Neuen Testament Gott allein derjenige ist, der überhaupt zu vergeben fähig ist, steht nun an erster Stelle der Mensch, dessen Bereitschaft zur Vergebung entscheidend ist. Das artbesondere, religiöse Moment, das dieser genuin göttlichen Handlung aneignete, geht, wie Otto bereits an den Begriffen *Sünde* und *Heilig* aufgezeigt hat, nun ebenfalls verloren.

In Bezug auf kleinere, alltägliche Sünden mag der Selbstbetrug, dem sich der moderne Mensch hingibt, aufgehen. Was aber, wenn die begangene Schuld so groß ist, dass es gerade keinen Ausgleich geben kann und das Opfer Vergebung verweigert oder gar nicht vergeben kann, weil es bereits tot ist?

Diese Fragen sollen nachfolgend näher betrachtet werden.

5. Die Notwendigkeit der Vergebung

5.1. Anthropologische Voraussetzungen

5.1.1. Der Mensch unter der Macht der Sünde

Bevor ich darauf eingehe, warum m.E. göttliche Vergebung notwendig ist und wie diese Thematik im Sinne einer Selbsterschließung ad intra so aufbereitet werden muss, dass sie innerkirchlich nicht mehr nur ein Thema neben vielen anderen ist, sondern wieder als Kern christlichen Glaubens erfasst wird, steht zunächst die Frage im Zentrum der nachfolgenden Untersuchung, warum der Mensch überhaupt der Vergebung bedarf.

GS 2 spricht ganz allgemein davon, dass die Schöpfung »unter die Knechtschaft der Sünde geraten« ist. GS 13 ergänzt mit Verweis auf den Sündenfall, dass »der Mensch unter dem Einfluß der Sünde gleich von Anfang an durch Auflehnung gegen Gott und den Willen, sein Ziel außerhalb Gottes zu erreichen, seine Freiheit mißbraucht« hat. Auf die mythische Deutung des Ursprungs der Sünde bin ich zuvor bereits ausführlich eingegangen. Dass der Mensch früher oder später schuldig wird, ist aber keine genuin christliche Auffassung, sondern wird auch von der Philosophie und anderen Religionen behauptet und gehört zu den existenziellen Grunderfahrungen des Menschen. Der Philosoph Karl Jaspers stellt etwa fest, dass das »Schuldigwerden« konstitutiv zum Menschsein gehört: »Ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld.«⁵⁶⁴ Diese Grundsituation seines Daseins lässt den Menschen darum stets nach Erlösung suchen, so Jaspers.⁵⁶⁵

Woher kommt also Schuld?⁵⁶⁶ Die Anthropologie weist *Schuld* und auch *Verggebung* als spezifisch menschliche Kategorien aus. Anthropologen wie Agamben, Plessner, Gehlen, Bataille und auch Heidegger nähern sich dem spezifisch Menschlichen über die Unterscheidung zum Tier an.

⁵⁶⁴ JASPERS, K.: *Was ist Philosophie?* Ein Lesebuch, München 1980, S. 40.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 43.

⁵⁶⁶ Nachdem in Kapitel 3 bereits eine ausführliche Darstellung der »klassischen« theologischen Deutungen über den Ursprung des Bösen vorgelegt wurde, nimmt die nachfolgende Betrachtung v.a. philosophisch-anthropologische Überlegungen in den Blick.

Eine der Kernaussagen ist, dass der Mensch im Unterschied zum Tier ein *schuldbehaftetes Wesen* ist. Das Tier kennt keine Schuld und bedarf darum auch niemals der Vergebung, weil es erstens nicht in Freiheit verfasst ist und ihm zweitens darum auch per se keine moralischen Kategorien zugeschrieben werden können. Martin Heidegger bezeichnet das Tier darum in Unterscheidung zum Menschen als *weltarm*: »Der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist welbildend.«⁵⁶⁷ *Weltarm* meint in diesem Zusammenhang, dass das Tier in seinem sog. »Enthemmungsring« gefangen ist. Der Begriff »Enthemmungsring« lässt sich am besten mit »Reiz-Reaktions-Automatismus« umschreiben. Es kann sich zu seiner Umwelt nicht verhalten und darum auch nicht aktiv in ihr *handeln*. Es wird ausschließlich von seinen Trieben kontrolliert und kann sich in dem Sinne zu seiner Umwelt nur instinktiv *benehmen*. Die Welt ist dem Tier damit zwar offen, aber nicht offenbar und somit nicht zugänglich – »diese Öffnung ohne Offenbarung definiert die Weltarmut des Tieres, während die Weltbildung den Menschen charakterisiert«⁵⁶⁸. Anders ausgedrückt bedeutet dies, dass das Tier im Unterschied zum Menschen im Enthemmungsring gefangen und somit dem Seienden als Seiendes ausgesetzt ist, ohne dass es dabei das Seiende als solches erkennt. Es kann sich zu ihm nicht verhalten, es ist seinen Trieben ausgeliefert, es jagt, wenn es Hunger hat. Der Mensch dagegen kann diese Triebe nicht nur kontrollieren, sondern sich auch zu ihnen verhalten. Das Tier verfügt demnach über kein Innenleben sondern reagiert auf Reize, die ihm selbst nicht bewusst sind. Der Mensch hingegen ist in der Lage, Diät zu halten, wenn er das wollte. Ein solcher »Eingriff« in seinen Enthemmungsring ist dem Tier nicht möglich. Der Mensch ist im Unterschied zum Tier in keinem Reiz-Reaktions-Automatismus gefangen. Giorgio Agamben hierzu:

»Das Offene, das die Unverborgenheit des Seienden benennt, kann nur vom Menschen, eigentlich nur vom wesentlichen Blick des authentischen Gedanken gesehen werden. Das Tier hingegen sieht nie das Offene.«⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ HEIDEGGER, M.: Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main 2004, S. 253. Vgl. hierzu auch die Auseinandersetzung Derridas zu Heideggers Mensch – Tier (Das Tier, das ich also bin – 2010).

⁵⁶⁸ AGAMBEN, G.: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt 2003, S. 63.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 66. Vgl. weiter: Ebd., S. 57–88.

Georges Bataille hat diesen Umstand in ein anschauliches Bild gesetzt: »Jedes Tier ist in der Welt wie das Wasser im Wasser.«⁵⁷⁰ Es kann sich im Unterschied zum Menschen nie in Relation zum großen Ganzen stellen. Es nimmt weder sich selbst noch anderes wahr, es hat kein Transzendenzvermögen und kann weder außerhalb seiner selbst stehen noch zwischen den Tieren unterscheiden – es kann sich von den anderen Tieren nicht ausnehmen und ist dadurch »wie das Wasser im Wasser«.⁵⁷¹ Der Mensch dagegen kann nicht nur zwischen Menschen, Tieren und Dingen unterscheiden, er verleiht jedem Ding überhaupt erst Sinn.⁵⁷² Dies kann er jedoch nur, weil er über Bewusstsein verfügt, das es ihm erlaubt, in Distanz zu sich und auch zu seiner Umwelt zu treten. Anders gesagt, er ist zur Transzendenz fähig: »Einzig in den Grenzen des Menschlichen erscheint die Transzendenz der Dinge gegenüber dem Bewußtsein (oder die des Bewußtseins gegenüber den Dingen).«⁵⁷³ Dem Tier dagegen fehlt diese Transzendenz. Immer wenn ein Tier ein anderes frisst, kann es sich diesem Tun nicht entgegenstellen. Es besteht lediglich ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied zwischen dem fressenden und gefressenen Tier, der i.d.R. in einem Kräfteungleichgewicht besteht: »Von einem Wolf, der einen anderen frißt, können wir nicht sagen, er verletze ein Gesetz, das für gewöhnlich vorschreibt, daß die Wölfe sich nicht untereinander auffressen.«⁵⁷⁴ Das Tier folgt automatisch seinen Trieben, keinem Gesetz oder einer anderen außerhalb seiner selbst liegenden Eingabe. Der Mensch dagegen ist nicht seinen Trieben unterworfen, er kann sie steuern und notfalls auch unterdrücken – er ist in relativer *Freiheit* verfasst. *Freiheit* ist damit eine rein menschliche Kategorie, die weder der Stein noch das Tier für sich beanspruchen können. Weil der Mensch Freiheit hat, kennt er folglich aber auch Schuld. Schuldig wird der Mensch dort, wo er *in Freiheit* Böses tut.

Dem Menschen kommt in Unterscheidung zum Tier aber noch eine weitere Sonderstellung zu. Im Gegensatz zu den meisten Tierarten ist der

⁵⁷⁰ BATAILLE, G.: Theorie der Religion. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Knop (Hrsg.) und mit einem Nachwort versehen von Gerd Bergfleht (Batterien 59), München 1997, S. 20.

⁵⁷¹ Auf Primaten, v.a. Schimpansen, trifft diese Unterscheidung allerdings nur eingeschränkt zu.

⁵⁷² Vgl. ebd., S. 22.

⁵⁷³ Ebd., S. 24.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 25.

Mensch morphologisch unterentwickelt. Arnold Gehlen spricht in Anlehnung an Herder von einem *Mängelwesen* Mensch: Der Mensch ist nämlich

»im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: als wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit.«⁵⁷⁵

Und dennoch ist der Mensch in der Lage, diese Mängel zu bewältigen und auszugleichen. Für Arnold Gehlen ist die

»Bestimmung des Menschen organisch mittellos, instinktlos und auf sich selbst gestellt zu sein, sich ›hervorarbeiten‹ zu müssen und als ›sein eigenes Werk‹ die Existenz als Aufgabe in sich selbst zu finden – zugleich Waage und Gewicht«⁵⁷⁶.

Gerade weil der Mensch physisch unterentwickelt ist und gleichzeitig einer hohen Belastung und einer ständigen Fülle an Reizen ausgesetzt ist, ist der Mensch gezwungen, sich aus eigenem Antrieb zu entlasten, »d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung um[z]uarbeiten«⁵⁷⁷. Der Mensch passt damit die Lebensumwelt seiner Existenz an und nicht umgekehrt und macht so die Mängel gleichsam zum Mittel seiner Existenz. Das Tier in seinem natürlichen Lebensraum ist diesem angepasst und damit aber im weitesten Sinne *fertig*. Der Mensch dagegen ist sich selbst stets fortlaufende Aufgabe, er ist darum vorsehend, »ein Prometheus – angewiesen auf das Entfernte, auf das Nichtgegenwärtige in Raum und Zeit, er lebt – im Gegensatz zum Tier – für die Zukunft und nicht in der Gegenwart«⁵⁷⁸.

Darin liegt eine weitere wichtige Unterscheidung. Helmuth Plessner formuliert es so: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu

⁵⁷⁵ GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg. Wiebelsheim 2004, S. 33.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 34f.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 36.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 32.

dem, was er *schon ist, erst machen*.⁵⁷⁹ *Exzentrisch* meint hier die Stellung des Menschen gegen sein Umfeld, während im Unterschied dazu die Stellung des Tieres *zentrisch* ist. Das Tier lebt nur innerhalb der Grenzen seines Leibes, während der Mensch über seine Grenzen hinaus lebt – »er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben«⁵⁸⁰.

Die Exzentrität seines Wesens ist dem Menschen schon immer Frage und Aufgabe zugleich. Sie stellt sich für jede Generation, für jeden Menschen mehr oder weniger seit Anbeginn der Welt und ist gleichermaßen Herausforderung, denn sie macht deutlich, was dem Menschen fehlt:

»Die Idee des Paradieses, des Standes der Unschuld, des Goldenen Zeitalters, ohne die noch keine menschliche Generation gelebt hat (...), ist der Beweis für das, was dem Menschen fehlt, und für das Wissen darum, kraft dessen er über dem Tier steht.«⁵⁸¹

Der Mensch in seiner Exzentrität steht damit immer vor der Herausforderung, so Plessner:

»sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben zu führen, welches er lebt. In sehr verschiedener Form und Wertbetonung ist dieses Grundgesetz der eigenen Existenz den Menschen zum Bewußtsein gekommen, immer aber mischt sich in das Wissen darum der Schmerz um die unerreichbare Natürlichkeit der anderen Lebewesen. Ihre Instinktsicherheit ist seiner Freiheit und Voraussicht verlorengegangen. Sie existieren direkt, ohne von sich und den Dingen zu wissen, sie sehen nicht ihre Nacktheit – und der himmlische Vater ernährt sie doch. Dem Menschen dagegen ist mit dem Wissen die Direktheit verlorengegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße und muß daher auf Umwegen über künstliche Dinge leben. Diese Ansicht, oft auch in mythischer Form geprägt, gibt einer tiefen Erkenntnis Ausdruck. Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht –, braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er »etwas werden« und sich das Gleichgewicht – schaffen.«⁵⁸²

⁵⁷⁹ PLESSNER, H.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, S. 16.

⁵⁸⁰ Ebd., S. 10.

⁵⁸¹ Ebd., S. 16.

⁵⁸² PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 17.

In der hier ausführlich zitierten Passage Plessners kommen mehrere entscheidende Punkte zum Ausdruck. Zum einen beschreibt Plessner, wie die exzentrische Position des Menschen ihn einerseits von den anderen Lebewesen abhebt, ihm aber auch gleichzeitig Bürde ist. Das Tier, das sich nur innerhalb seiner natürlichen Grenzen bewegen kann, kann diese nicht sehen. Der Mensch hingegen *sieht*, dank seines Bewusstseins, er kann aus seiner Mitte hervor treten und verfügt über Reflexionsvermögen, er hat Zukunft, sieht damit aber auch seine Endlichkeit – sein Dasein ist darum immer auch mit Schmerz verbunden. Neben der Freiheit bildet das Bewusstsein ein weiteres wesentliches, unterscheidendes Merkmal zwischen Mensch und Tier. Weil der Mensch Bewusstsein hat, erkennt er seine Mängel und damit auch seine Endlichkeit. Sinn und Sinnlosigkeit des eigenen Daseins stehen damit in ständigem Widerstreit. Auffällig ist, dass Plessner hier ebenfalls auf den Mythos des Sündenfalls anspielt. Das Tier weiß nicht und sieht nicht und wird aber doch »vom himmlischen Vater« ernährt. Der zu Bewusstsein gekommene Mensch dagegen weiß und sieht und steht vor der Herausforderung sein Leben selbst bewältigen zu müssen, während dem Tier diese Herausforderung genommen ist, da es sich aufgrund seiner Existenzform nur instinktiv benehmen, aber nicht verhalten kann bzw. *muss*. Der Mensch dagegen muss sich die Dinge und die Umwelt nutzbar machen, um er selbst zu werden. Um seine »Hälftenhaftigkeit«, wie es Plessner nennt, bewältigen zu können, ist er auf Dinge außerhalb seiner selbst angewiesen. »Exzentrische Lebensform« und »Ergänzungsbedürftigkeit« bilden dabei ein Ganzes:

»In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das Movens für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*.«⁵⁸³

Damit ist ein drittes wesentliches Merkmal angezeigt, das den Menschen vom Tier unterscheidet, seine *Kulturfähigkeit*. Plessner kritisiert die weit hin verkürzte spiritualistische Theorie, dass der Mensch aufgrund seiner besonderen Anlagen der Intelligenz, seines Bewusstseins und seiner Seele in der Lage sei, Werkzeuge zu bauen, und sich dadurch vom Tier maßgeblich unterscheidet. Dies so Plessner sei jedoch allenfalls eine Beschreibung aber keine Erklärung, warum der Mensch Geist und Intelligenz be-

⁵⁸³ Ebd., S. 18.

sitzt. Die naturalistische Theorie dagegen versucht zu erklären, wie der Mensch zu seiner Geistigkeit, die die Grundlage allen kulturellen Schaffens bildet, gekommen ist. Zwei Formen der Modifikation kommen dabei in Frage – eine positive und eine negative. Bei der positiven Modifikation geht man davon aus, dass es einen »Naturmenschen« gab. Über die Ausbildung des Großhirns habe der Mensch sich derart fortentwickelt, dass er im Kampf ums Dasein *gelernt* habe, sich schließlich mit anderen, künstlichen, als den eigenen (beim Menschen nur primitiv ausgebildeten) Waffen zu verteidigen. Die negative Modifikation dagegen sieht in der Entwicklung des Großhirns und der Ausbildung des aufrechten Gangs sowie der Handfertigkeiten

»einen lebensgefährdenden Prozeß, einen Erkrankungsvorgang. Für sie bedeutet der Mensch ein krankes, aus seiner natürlichen Bahn, aus seinem vitalen Gleichgewicht geworfenes Tier. [...] Nur um sich am Leben zu erhalten, bedarf es der Krücken, der künstlichen Glieder, die in den Werkzeugen und der Kultur vorliegen. Und auch das hat noch seine negative Kehrseite. Denn dient diese irrealer Welt der Unterstützung eines zu schwach gewordenen Lebens, ist sie ebenso sehr [sic!] der Ausdruck seiner Schwäche, selber krank.«⁵⁸⁴

Während die positive Modifikation die Ausbildung des Großhirns und damit auch des Geistes und der Kulturfähigkeit des Menschen als evolutionsbiologischen Fortschritt und eine Weiterentwicklung hervorhebt, zeichnet sich die *Menschwerdung* im Anschluss an die Theorie der negativen Modifikation dagegen durch Verlust, Störung, Schwäche und Krankheit aus⁵⁸⁵. Die genannten Theorien, die spiritualistische, wie auch die beiden Spielarten der naturalistischen, sind in hohem Maß kritikwürdig. Sie sind insofern erwähnenswert, als sie sich, wie die Geschichte bereits gezeigt hat, als Nährboden für aufkeimende Ideologien unterschiedlichster Richtungen eignen. Plessner erachtet beide Theorien als unzureichende Antworten auf die Frage, wie Kultur entstehen konnte. Der Grund hierfür liegt ihm zufolge einzig und ausschließlich in der Bedürftigkeit und der »Hälftenhaftigkeit«. Der Mensch befindet sich in einem immerwährenden Gegensatz:

»So bricht ihm immer wieder unter den Händen das Leben seiner eigenen Existenz in Natur und Geist, in Gebundenheit und Freiheit, in Sein und Sollen auseinander

⁵⁸⁴ Ebd., S. 21.

⁵⁸⁵ Vgl. ebd., S. 22f.

ander. (...) Naturgesetz tritt gegen Sittengesetz, Pflicht kämpft mit Neigung, der Konflikt ist die Mitte seiner Existenz, wie sie sich dem Menschen unter dem Aspekt seines Lebens notwendig darstellt. Er muß tun, um zu sein.«⁵⁸⁶

Der innere, ständig im Konflikt stehende Gegensatz von Natur und Geist, Trieb und Bewusstsein, halb Mensch, halb Tier, seine Halbheit und seine Gebrochenheit sind charakteristische, ja geradezu typisch menschliche Wesenszuschreibungen.

Dies gleicht dem eingangs zitierten Ausspruch Jaspers – »Ich muß sterben, ich muß leiden, ich muß kämpfen, ich bin dem Zufall unterworfen, ich verstricke mich unausweichlich in Schuld.«⁵⁸⁷ Die menschliche Verfassung ist gekennzeichnet durch ein Ineinander aus *Freiheit* und *Verschuldung*.⁵⁸⁸ Er muss jeden Tag aufs Neue handeln, um zu sein und steht damit immer in der Gefahr des Scheiterns. In diesem lebenslangen Bewältigungsprozess lebt er in einem ständigen Spannungsfeld von Schuld, Ohnmacht und eigenem Scheitern und qualifiziert sich von daher als *vergebungsbedürftiges Wesen*.

Aber, und das stellt Plessner als besondere Wesenseigenschaft heraus, der Mensch ist nicht nur der Vergebung bedürftig, sondern besitzt mehr noch die Fähigkeit selbst zu vergeben:

»Die außer Kraft setzende Gewalt der Ritterlichkeit gegen den Schwächeren, des Erbarmens mit der Ohnmacht, des entwaffnenden Vergebens, des Hörens auf den einzelnen [sic!] bilden Formen der Versöhnung, die das (eine natürliche Mitte entbehrende) Lebewesen Mensch kraft seiner Fähigkeit, auch seiner Zerrissenheit noch Herr zu werden, in seiner Macht hat, im Modus des Verzichts auf sie sich als menschlich zu erweisen.«⁵⁸⁹

Wie sich in der direkten Unterscheidung zum Tier gezeigt hat, sind *Freiheit*, *Bewusstsein*, *Kulturfähigkeit* und *Schuld* Kategorien, die nur auf den Menschen angewandt sinnvolle Kategorien darstellen. Sie beschreiben Wesensmerkmale des menschlichen Daseins und gehen damit alle Menschen gleichermaßen an. Die Erfahrung eigener Schuld stellt damit nicht

⁵⁸⁶ PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 25.

⁵⁸⁷ JASPERS, Was ist Philosophie?, S. 40.

⁵⁸⁸ Derartige Überlegungen bilden seit Kant einen der Hauptausgangspunkte in der Frage, wie ethisches Handeln aufgrund der menschlichen Konstitution gelingen und verfasst sein muss. Vgl. KODALLE, Verzeihung denken, S. 73.

⁵⁸⁹ PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 208.

nur eine Möglichkeit dar, sondern erscheint vielmehr als sichere Gewissheit. Ursache hierfür ist seine »Hälftenhaftigkeit«.

Als anthropologische Erkenntnis lässt sich somit formulieren, dass der Mensch, weil er stets schuldig wird, fortlaufend der Vergebung bedürftig war, ist und immer bleiben wird. Vergebung ist damit keine Kategorie die nur den religiösen Menschen angehen würde, sondern gehört vielmehr zu den Grundbedürfnissen des Menschen. Damit ist aber längst noch nicht geklärt, warum es zur menschlichen Vergebung weiter der göttlichen bedarf und was das artbesondere Moment der göttlichen Vergebung ist, das von der menschlichen allein nicht eingeholt werden kann.

5.1.2. Zur Unterscheidung von Schuld und Sünde

Zu Beginn dieses zweiten Kapitels hatte ich kritisiert, dass – anders als dies etwa *Reconciliatio et Paenitentia* nahelegt – erst in einem zweiten Schritt zu fragen ist, inwieweit sich Sündenbegriff und Sündenverständnis gewandelt haben und welche Auswirkungen dieses veränderte Verständnis auf die Vergebungsbotschaft hat. Viel drängender schien mir dagegen die Frage, inwiefern sich das Daseinsverständnis des modernen Menschen gewandelt und warum der Mensch heute Schwierigkeiten hat, Gott als den in der Beichte und den anderen Sakramenten Gegenwärtigen zu glauben. Nachdem ich dieser Frage in den vorangegangenen Ausführungen nachgegangen bin, scheint jetzt, in einem zweiten Schritt, eine begriffliche Unterscheidung angebracht. Inwiefern unterscheidet sich also *Sünde* von *Schuld* und was bedeutet dies für die Frage nach Vergebung? Ich vermute ebenso wie *Reconciliatio et Paenitentia*, dass ein wichtiger Grund für gegenwärtige Missverständnisse bzw. Rationalisierungs- und Moralisierungstendenzen (innerhalb der Kirche und der Theologie) auch einer ungenauen bzw. leichtfertigen Terminologie geschuldet sind, und dass mehr noch über eine differenzierte Terminologie durchaus eingeholt werden kann, was den Unterschied ausmacht.

Der Mensch als »Mängelwesen« muss aufgrund seiner Hälftenhaftigkeit tun, um zu sein, wie es Plessner formuliert hat, und ist nur, wenn er vollzieht. Er bewegt sich dabei in einer ständigen Spannung zwischen Freiheit und Verschuldung, wie in den anthropologischen Ausführungen deutlich wurde. Schuld entspringt schließlich dort, wo das Böse in Freiheit getan wird. Wann aber wird aus dieser Schuld *Sünde*?

Karl Rahners Erklärung für den Ursprung der Sünde ist dabei den Ausführungen Plessners nicht unähnlich. Für Rahner ist der Mensch grundsätzlich in zwei Teile auszudifferenzieren, nämlich in Geist und Materie, weshalb »zwischen dem Menschen als intelligibler Person und dem Menschen als ›Natur«⁵⁹⁰ unterschieden werden muss. *Person* meint in diesem Kontext den Menschen, der aus freiem Willen und eigenem Entschluss handelt und sein Leben gestaltet. Dem gegenüber meint *Natur* alles, »was diesem freien Handeln des Menschen als einer Person als Bedingung der Möglichkeit dafür vorausgeht und eine die autonome Souveränität der Freiheit eingrenzende Norm bedeutet«⁵⁹¹. Der Mensch ist in seinen Handlungen von beiden Bereichen gleichermaßen abhängig bzw. diesen unterworfen. So unterliegt der freie Wille immer den Gesetzen der Materie. So sehr der freie Wille dieses oder jenes beabsichtigt, so ist der Mensch an seine Leiblichkeit gebunden ebenso wie an die ihn umgebenden Umweltbedingungen. Rahner betont darum, dass stets eine reale Dialektik besteht, »zwischen dem Freigewollten als solchem und dem in der Freiheit Getanen«⁵⁹². Der Mensch als Person ist somit letztlich nie ganz frei sondern immer auch den Gegebenheiten der Natur unterworfen. Von hier aus schlägt Rahner nun den Bogen zu der Frage, inwiefern jede in Freiheit vollzogene personale Entscheidung stets auch eine Entscheidung für oder gegen Gott sein kann und wie daraus das erwächst, was man als theologische Schuld vor Gott bzw. *Sünde* bezeichnet. Grundlage dafür ist die Menschwerdung Gottes. In der Fleischwerdung des Wortes Gottes ist er selbst Teil der Menschheit geworden und hat so »umgekehrt die eine Menschheit grundsätzlich und radikal zur übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes berufen«⁵⁹³. Rahner weiter:

»Diese Berufung zur übernatürlichen Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes, die grundsätzlich, und zwar als schon in der Welt real gegebene Tatsache (...) schon durch die Menschwerdung des Wortes gegeben ist, ist einerseits eine Wirklichkeit, die der personalen Entscheidung des Menschen vorausliegt, und andererseits (sic!), weil in der Fleischwerdung des Wortes Gottes vollzogen, eine Wirklichkeit, die der Dimension des Geschichtlichen, des Sichtbaren angehört und als fak-

⁵⁹⁰ RAHNER, K.: Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln/Zürich/Köln 1955, S. 86.

⁵⁹¹ Ebd., S. 86.

⁵⁹² Ebd., S. 87.

⁵⁹³ Ebd., S. 87f.

tische Bestimmung des Menschengeschlechtes im ganzen auch eine real-ontologische Bestimmung des Wesens eines jeden Menschen ist.«⁵⁹⁴

Darin liegt nach Rahner ein entscheidender Punkt des Menschseins. Dadurch, dass Gott Mensch geworden ist, sind wir alle, ohne dass wir dies in einer personalen Weise zuvor entschieden hätten, in das Volk Gottes aufgenommen und von dort her betrachtet, sind wir niemals nur »reine Menschen« im Sinne des abstrakten aristotelisch-scholastischen Wesensbegriff des Menschen«⁵⁹⁵. Es besteht damit eine ontologische Relationalität, die die ganze Menschheit umfasst und ihre Herkunft von Gott beinhaltet. *Gaudium et Spes* formuliert dazu:

»Der ›das Bild des unsichtbaren Gottes‹ (Kol 1,15) ist, er ist zugleich der vollkommene Mensch, der den Söhnen Adams die Gottebenbildlichkeit wiedergab, die von der ersten Sünde her verunstaltet war. Da in ihm die menschliche Natur angenommen wurde, ohne dabei verschlungen zu werden, ist sie dadurch auch schon in uns zu einer erhabenen Würde erhöht worden. Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt. Mit Menschenhänden hat er gearbeitet, mit menschlichem Geist gedacht, mit einem menschlichen Willen hat er gehandelt, mit einem menschlichen Herzen geliebt. Geboren aus Maria, der Jungfrau, ist er in Wahrheit einer aus uns geworden, in allem uns gleich außer der Sünde.« (GS 22)

D.h. Gott ist mit dem Menschen nicht nur als sein Schöpfer verbunden, sondern hat sich außerdem in seinem fleischgewordenen Sohn mit allen Menschen vereinigt. Im Tod hat Gott die Menschen »mit sich und untereinander versöhnt« und sie dadurch »der Knechtschaft des Teufels und der Sünde entrissen« (GS 22). Er hat ihnen durch »sein Leiden« nicht nur das »Beispiel« gegeben, seinen Spuren zu folgen, sondern er hat ihnen auch

»den Weg gebahnt, dem wir folgen müssen, damit Leben und Tod geheiligt werden und neue Bedeutung erhalten. Der christliche Mensch empfängt, gleichförmig geworden dem Bild des Sohnes, der der Erstgeborene unter vielen Brüdern ist, die ›Erstlingsgaben des Geistes‹ (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu erfüllen.« (GS 22)

Weil Gott diesen Weg für den Menschen bereits gegangen ist, sich mit ihm vereinigt hat und ihm so die »Erstlingsgaben des Geistes« zukom-

⁵⁹⁴ Ebd., S. 88.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 89.

men ließ, muss sich alles menschliche Handeln immer und unvermeidlich auch an der Frage nach der Übereinstimmung mit dem Willen Gottes messen lassen. Für Rahner folgt daraus aber auch, dass es Schuld nur dort geben kann, »wo wissend gegen Gott gesündigt wird«⁵⁹⁶. Diese Einschränkung ist für Rahner entscheidend. Schuld, die unbewusst oder unfreiwillig begangen wurde, kann es als persönliche Schuld vor Gott nicht geben.⁵⁹⁷ Von hier aus nähert sich Rahner dem eigentlichen, theologischen Schuldbegriff und grenzt ihn gegen rein säkulare Definitionen ab. Er reagiert damit auf die im 19. und 20. Jahrhundert von Humanismus und Psychotherapie vorgetragene neuen Formen der Schuldbewältigung und betont, dass jene Formen von vornherein nichts mit wirklicher Schuld und Schuldvergebung zu tun hätten.⁵⁹⁸ Gegen diese rein säkularisierten Formen nimmt Rahner eine gezielte Abgrenzung vor. Theologische Schuld impliziert grundsätzlich den Gedanken an Gott und spreche »den Menschen in der Totalität seines Wesens an[spricht], erklärt den Menschen als Sünder vor Gott, der von Gott und durch seine Tat erlöst wird«⁵⁹⁹. Mit Blick auf die idealistische Umdeutung der Sündenfallerzählung wurde bereits deutlich, warum der Begriff der Sünde in dem dort dargestellten Kontext unpassend erscheint. Dort, wo das »Sündenverständnis« auf eine rein horizontale Ebene beschränkt bleibt und jeden Beziehungsbruch zwischen Gott und Mensch unberücksichtigt lässt, wo *Sünde* nur noch von einem ethischen und sittlichen Standpunkt aus definiert wird, wird sowohl die existenzielle Macht der Sünde, aber auch die erlösende, vergebende Macht Gottes geleugnet. Rahner betont, dass *Sünde* mehr ist als der bloße Verstoß gegen allgemeines Gesetz, gegen Konventionen oder die Sittlichkeit; *Sünde* ist auch keine Krankheit, die man durch Therapie heilen könne. *Sünde* und *Schuld* betreffen vielmehr das gesamte Wesen des Menschen, der auf die Erlösung durch Gott angewiesen ist.

Insofern jede wissentlich und willentlich begangene Schuld auch Sünde ist, bezeichnen die beiden Begriffe nicht unterschiedliche Inhalte, sondern erlauben eine Aussage über den Sprechenden. Wer von *Sünde* spricht, setzt die begangene Schuld in Beziehung zu Gott und formuliert

⁵⁹⁶ RAHNER, Theologische Schriften II, S. 281.

⁵⁹⁷ Vgl. ebd.

⁵⁹⁸ Vgl. ebd., S. 279.

⁵⁹⁹ Ebd.

ein zweifaches Bekenntnis: Erstens erkennt er die Existenz Gottes im Glauben an und bekennt, dass seine Schuld nicht isoliert steht, sondern auch die Beziehung zu Gott stört und zweitens bekennt er dadurch seine eigene Vergebungsbefähigung. Von Sünde sprechen, ergibt somit nur dort Sinn, wo der Bekennende die Hoffnung haben darf, dass diese vergeben und er dadurch von der Sünde erlöst wird.

Wie aber ist Vergebung zu denken? Im zweiten Kapitel wurde bereits auf Guardini verwiesen, der das Vergeben weit über das Schaffen stellt. Warum der Mensch der Vergebung bedarf, wurde zuvor beschrieben. Noch nicht geklärt wurde dagegen, inwiefern sich menschliche und göttliche Vergebung, auf deren Notwendigkeit in dieser Arbeit bereits mehrfach insistiert wurde, unterscheiden. Diese Fragen stehen im Zentrum der nachfolgenden Ausführungen.

5.2. Die Notwendigkeit der Vergebung aus heutiger Perspektive – systematische Zugänge

In einem Interview aus dem Jahr 2000 antwortete der jüdische Philosoph Jacques Derrida auf die Frage nach »Vergebung«:

»Man muß von der Tatsache ausgehen, daß es, nun ja, Unverzeihbares gibt. Ist es nicht eigentlich das Einzige, was es zu verzeihen gibt? Das einzige, was nach Verzeihung ruft? Wenn man nur bereit wäre zu verzeihen, was verzeihbar scheint, was die Kirche ›läßliche Sünde‹ nennt, dann würde sich die Idee der Vergebung verflüchtigen. Wenn es etwas zu verzeihen gibt, dann wäre es das, was in der religiösen Sprache ›Todsünde‹ heißt, das Schlimmste, das unverzeihbare Verbrechen oder Unrecht [...]. Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet, daß das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muß. [...] Was wäre das für eine Vergebung, die nur dem Verzeihbaren verziehe?«⁶⁰⁰

Derrida bezieht sich in dem Interview v.a. auf die Verbrechen des II. Weltkrieges. Angesichts der Nazi-Verbrechen des 20. Jahrhunderts scheint die Frage, ob es eine »Verzeihung des Unverzeihlichen« geben kann, beson-

⁶⁰⁰ Jacques Derrida im Interview mit Michel Wieviorka: DERRIDA, J.: Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: *Lettre international* 48 (2000), S. 10–18.

ders virulent zu sein.⁶⁰¹ *Vergebung* und *Versöhnung* sind zu Schlüsselmomenten eines friedlichen Miteinanders geworden.

Bei Matthäus heißt es über die Vergebung:

»Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, dann wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, dann wird euch euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.« (Mt 6,14f.)

Dass Vergebung aber nicht nur eine fromme Bitte des himmlischen Vaters an die Seinen ist, sondern eine dringende Pflicht, wird in der Antwort Jesu auf die Frage des Petrus nach der Häufigkeit der Vergebung deutlich:

»Da trat Petrus zu ihm und fragte: Herr, wie oft muss ich meinem Bruder vergeben, wenn er sich gegen mich versündigt? Siebenmal? Jesus sagte zu ihm: Nicht siebenmal, sondern siebenundsiebzigmal.« (Mt 18,21–22)

Dieser Auftrag, einander zu vergeben, scheint dort einfach, wo es lediglich um die »kleinen« Verfehlungen des Alltags geht, wird aber sehr viel schwieriger dort, wo existenzielles Leid erfahren wurde. Derrida reagiert im oben angeführten Interview u.a. auf den im Jahr 1971 veröffentlichten Aufsatz *Verzeihen?* des jüdischen Philosophen Vladimir Jankélévitch.⁶⁰²

Jankélévitch führt darin aus, dass es durchaus Verbrechen gibt, die seiner Ansicht nach »unsühnbar«⁶⁰³ sind und damit nicht vergeben werden können.

Um die Problematik zu veranschaulichen, sei auf eine Begebenheit aus dem Jahr 2015 verwiesen. Im Juni dieses Jahres besuchte Papst Franziskus die Stadt Turin, um das dort für die Öffentlichkeit ausgestellte Grabtuch von Turin zu besichtigen. Im Rahmen dieser Reise fand außerdem ein Besuch der Glaubensgemeinschaft der Waldenser statt. In seiner Ansprache thematisierte Papst Franziskus das Unrecht, das die katholische Kirche ab dem 13. Jahrhundert den Waldensern angetan hat, und bat öffentlich um Vergebung:

⁶⁰¹ Vgl. hierzu auch GERL-FALKOVITZ, *Verzeihung des Unverzeihlichen?*, S. 162–170.

⁶⁰² JANKÉLÉVITCH, V.: *Verzeihen?*, in: Ders.: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt am Main 2004.

⁶⁰³ Ebd., S. 254.

»Ich bitte euch von Seiten der katholischen Kirche um Vergebung für all jene unchristlichen, ja unmenschlichen Handlungen und Einstellungen, die wir in der Geschichte, (vermeintlich) im Namen Christi, gegen euch gerichtet haben. Im Namen Christi, vergebt uns!«⁶⁰⁴

Sein öffentliches Schuldbekenntnis wurde in der Presse als »historischer Schritt«⁶⁰⁵ gewürdigt und auch die Waldenser nahmen die Bitte um Vergebung mit »Respekt und innerer Bewegung« auf, baten aber darum die Angelegenheit zunächst im internen Kreis der Gemeinschaft besprechen zu dürfen. Knapp zwei Monate später, am 25.08.2015, folgte schließlich eine offizielle Antwort der Waldenser, die die Vergebungsbitte des Papstes allerdings mit folgender Begründung zurückwies:

»Jedoch erlaubt uns diese neue Situation nicht, für diejenigen zu sprechen, die mit Blut und anderen Leiden ihr Zeugnis zum evangelischen Glauben bezahlt haben und an ihrer Stelle zu verzeihen.«⁶⁰⁶

Mit der Zurückweisung dieser »historischen Entschuldigung« hatte, so ist anzunehmen, niemand gerechnet.

Anhand dieses Beispiels lassen sich zwei sehr grundlegende Probleme im christlichen Verständnis von Schuld und Vergebung ablesen: 1. Wie steht es um die Aufforderung zur Vergebung im Vaterunser, die dazu anmahnt »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«? Ist hier nicht der deutliche Auftrag formuliert, jederzeit einander zu vergeben? und 2. Wie steht es um die Opfer, die nicht vergeben können, weil das erfahrene Leid zu groß ist oder weil, wie im Falle der Waldenser, eine stellvertretende Vergebung für verstorbene Opfer nicht mehr gewährt werden kann? Lässt es sie nicht unbarmherzig erscheinen?

Wenn Derrida aber recht behält und gerade das Unverzeihliche nach Verzeihung verlangt, *wer* kann dann vergeben, *wer* ist der Souverän, wenn die Opfer bereits gestorben sind? Es deutet sich bereits an, dass diese Frage im Diesseits nicht letztgültig beantwortet werden kann, sondern auf eine eschatologische Perspektive hin offen bleiben muss.

⁶⁰⁴ http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/22/papst_an_waldenser_%E2%80%99Eich_bitte_um_vergebung%E2%80%99C/1153240 (Zugriffsdatum: 7.11.2016).

⁶⁰⁵ <https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2015-06-22/papst-bittet-waldenser-um-verzeihung>, Zugriffsdatum: 7.11.2016.

⁶⁰⁶ http://de.radiovaticana.va/news/2015/08/25/italien_waldenser_antworten_auf_vergebungsbitte_des_papstes/1167285 (Zugriffsdatum: 7.11.2016).

Die Brisanz dieser Fragen ist angesichts der nicht angenommenen Vergebungsbitte von Papst Franziskus offenkundig. Wie nun aber damit umgehen? Vergebung speist sich immer aus der Hoffnung, dass die gewesene Schuld zwar nicht ungeschehen, aber doch unwirksam gemacht werden kann, um so einen Neuanfang der Beziehungen zu ermöglichen. Ist mit der durchaus nachvollziehbaren Reaktion der Waldenser ein Neubeginn auf immer verweigert? Wird die Schuld für immer »mitgetragen«? Wie schwierig es ist, Antworten und einen rechten Umgang mit diesen Fragen zu finden, zeigt sich in diesem konkreten Fall einmal mehr.

Schaut man in den Katechismus der Katholischen Kirche, so finden sich bei insgesamt 2865 Absätzen gerade einmal zwanzig Absätze, die ausschließlich das Wesen und die Notwendigkeit der Vergebung zum Inhalt haben.⁶⁰⁷ Als sich die katholische Kirche nach dem II. Vatikanum eingehend mit der Neuordnung der »Feier der Versöhnung« befasste, blieben solch grundsätzliche Fragen weitgehend unbeantwortet. Darüber hinaus stellen sich angesichts der Verbrechen zweier Weltkriege neue Fragen, die die Theologie bislang nicht hinreichend beantwortet hat. Auffällig ist, dass gerade in den neueren Erscheinungen zu *Schuld* und *Verggebung* vielfach auf die großen jüdischen Philosophen des 20. Jahrhunderts verwiesen wird.⁶⁰⁸ Dort lassen sich zahlreiche Anknüpfungspunkte für eine christliche Vergebungstheologie finden. Einige sollen nachfolgend aufgegriffen und aus christlicher Perspektive ergänzt werden. Es wird zu zeigen sein, dass das Thema der Vergebung längst nicht so statisch und abgeschlossen ist, wie es die sehr einseitige Versöhnungspraxis der katholischen Kirche vermuten lässt.

⁶⁰⁷ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) von 1997: Hier besonders Teil 1, Abschnitt 2, Kapitel 3, Artikel 10 »Ich glaube die Vergebung der Sünden« (Absatz 976–987), wobei der Schwerpunkt hier im strengen Sinn auf der Taufe liegt; und außerdem Teil 4, Abschnitt 2, Artikel 3 »Die Sieben Bitten«, V. »Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« (Absatz 2838–2845). Ein eigener Artikel widmet sich außerdem dem Sakrament der Versöhnung (Teil 2, Abschnitt 2, Kapitel 2, Artikel 4), behandelt aber v.a. liturgische und praktische und weniger systematische Fragen zur Vergebung (Absatz 1422–1470).
Vgl. http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM.

⁶⁰⁸ Vgl. GERL-FALKOVITZ, H.-B.: Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung, Dresden 2013; KODALLE, M.: Verzeihung denken, München 2013.

5.2.1. Grundlagen der Vergebung

5.2.1.1. Vergebung als Akt der Lebensbewältigung

Nicht nur am Beispiel der Reaktion der Waldenser auf die Vergebungsbitte des Papstes wird deutlich, dass das Gebot einander zu vergeben im praktischen Vollzug oftmals vor unüberwindbaren Schwierigkeiten steht. Wie eingangs gezeigt wurde, zeichnet sich der Mensch im Gegensatz zu anderen Lebewesen durch seine Bedürftigkeit, bzw. »Hälftenhaftigkeit«, wie es Plessner genannt hat, aus. Er muss sein Leben bewältigen, indem er *handelt*, »er muß tun, um zu sein«⁶⁰⁹. Weil der Mensch fortwährend dazu gezwungen ist zu handeln und dabei immer wieder in neue Bezugsgebeude eindringt, ist das eigene Schuldigwerden darum faktisch unumgänglich. Für Hannah Arendt handelt es sich um »alltägliche Vorkommnisse, die sich aus der Natur des Handelns selbst ergeben«⁶¹⁰. Gerade weil sie alltäglich sind, bedürfen sie »der Verzeihung, des Vergabens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden«⁶¹¹. Arendt erachtet die menschliche Fähigkeit zu Verzeihen als das einzige wirksame Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit des Begangenen.⁶¹² *Verzeihen* ist wie das Handeln selbst Akt der Lebensbewältigung. Weil der Mensch handeln muss, geht er hin und wieder fehl. Könnte er nicht vergeben, so würde sein ganzes Leben auf diese Verfehlung reduziert, die ihn dann bis an sein Lebensende verfolgt, so Arendt.⁶¹³ Weil diese Verfehlungen erfahrungsgemäß nicht auf Einzelne beschränkt bleiben, sondern jeden früher oder später betreffen, sieht auch Arendt bis zu einem bestimmten Grad eine allgemeine *Pflicht* zur Vergebung gegeben.

Im Gegensatz zu der von Guardini dargelegten Pflicht zur Vergebung, auf die an späterer Stelle eigens eingegangen werden soll, verlagert Arendt die christliche Lehre von der Vergebung auf eine rein zwischenmenschliche Ebene. Für sie ist etwa entscheidend, dass Jesus die Ansicht vertreten habe,

⁶⁰⁹ PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 25.

⁶¹⁰ ARENDT, H.: Vita activa oder vom tätigen Leben, München 2008, S. 306.

⁶¹¹ ARENDT, Vita activa, S. 306.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 301.

⁶¹³ Vgl. ebd., S. 302.

»dass nicht nur Gott die Macht habe, Sünden zu vergeben, ja daß diese Fähigkeit unter den Menschen noch nicht einmal auf die göttliche Barmherzigkeit zurückzuführen sei [...], sondern umgekehrt von den Menschen in ihrem Miteinander mobilisiert werden muß, damit dann auch Gott ihnen verzeihen könne«⁶¹⁴.

Arendt beruft sich – aus jüdischer Perspektive – zwar ebenfalls auf die Vergebungsbitte im Vaterunser, sie stellt aber fest, dass der Mensch nicht vergeben soll, »weil Gott vergibt und er gleichweise handeln müsse, sondern umgekehrt: Gott vergibt ›uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern«⁶¹⁵. Aus theologischer Perspektive ist die Interpretation dieser Stelle durchaus fraglich. Auch die sich anschließende, weiterführende Erklärung macht eine Umkehrung der Abläufe von Vergebungsbitte an den Vater und Bereitschaft zu gegenseitiger Vergebung, wie sie Arendt vornimmt, nicht plausibel. Die Deutung dieser Stelle bei Arendt und Guardini geht von unterschiedlichen Bezugspunkten aus. Während Guardini die Vergebungsbereitschaft der Menschen untereinander als *Folge* der erfahrenen Vergebung Gottes ableitet, sieht Arendt die göttliche Vergebung erst im Endgericht folgen, die dann *wie*, d.h. in der gleichen Art, wie wir hier und jetzt einander vergeben, vonstattengeht. Bei Guardini bildet die göttliche Vergebung die Voraussetzung für zwischenmenschliche Vergebung. In Arendts Konzeption geht die menschliche Vergebung der göttlichen Vergebung voraus. Göttliche Vergebung spielt nur dort eine Rolle, wo die Taten so böse sind,

»daß sie in der Tat nur von Gott vergeben oder gerichtet werden können am Tage eines Jüngsten Gerichts, das aber im irdischen Leben keine Rolle spielt und für das überhaupt nicht Verzeihung oder Erbarmung charakteristisch sind, sondern daß einem jeglichen ›vergolten‹ werden wird nach seinen Werken«⁶¹⁶.

Arendt unterscheidet folglich zwischen den alltäglichen Verfehlungen und einem »radikal Bösen«. Für die weiteren Ausführungen sind nicht so sehr die alltäglichen Verfehlungen interessant, sondern vielmehr die »radikal bösen Taten«, denn an ihnen entscheidet sich die Frage, ob es eine *Verzeihung des Unverzeihlichen* geben kann. Für Arendt ist der Vergebung dort eine Grenze gesetzt, wo das Begangene so radikal böse ist, dass es nicht adäquat bestraft und damit auch nicht vergeben werden kann. Die

⁶¹⁴ Ebd., S. 305.

⁶¹⁵ Ebd.

⁶¹⁶ Ebd., S. 306.

Strafe stellt für sie die einzige echte Alternative zur Vergebung dar.⁶¹⁷ Wo es keine entsprechende Strafe mehr gibt, die die begangene Schuld ausgleichen könnte, kann es ihrer Meinung nach auch keine Vergebung mehr geben. Die Vergebung, die Arendt im Sinn hat, ist an Bedingungen geknüpft und bedarf zuvor der *Wiedergutmachung* bzw. eines *Ausgleichs* der Schuld.

Bevor Jacques Derridas Ansicht näher entfaltet wird, der eine deutlich andere Haltung als Arendt vertritt, gilt es zunächst zu klären, was unter dem *radikal Bösen* zu verstehen ist.

5.2.1.2. Grenzen der Vergebung: Die böse Handlung aus Prinzip

Während die alltäglichen Verfehlungen, von denen Arendt spricht, nur allzu *menschlich* sind, so unterscheiden sich die *radikal bösen Taten* durch ihre Unmenschlichkeit, es sind *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*. Zur Unterscheidung, ab wann das allzu Menschliche ins Unmenschliche abdriftet, nimmt Helmuth Plessner eine differenzierte Analyse vor, die u.a. den teils übertriebenen Gebrauch des Prädikats *unmenschlich* ins rechte Licht rückt. Häufig werde *unmenschlich* nämlich dann verwendet, wenn man eigentlich das allzu *Menschliche* betonen möchte. Sucht und Raserei beispielsweise, beides Momente in denen der Mensch die Kontrolle über sich verliert und *zum Tier* wird, richten den Menschen in erster Linie selbst zugrunde, und bleiben demnach aber auch auf sich selbst bezogen.⁶¹⁸ Derartige Verhaltensauffälligkeiten und Kontrollverluste könne man zwar als *Unmäßigkeit* bezeichnen, nicht jedoch aber als *unmenschlich*. Ab wann aber kann man dann zu Recht von *Unmenschlichkeit* sprechen? Plessner setzt als Rahmenpunkt die *böse Handlung*, die *aus Prinzip* vollzogen wird. *Unmenschlichkeit* ist dabei nicht an eine Epoche oder geschichtliche Größe gebunden, sondern meint

»eine mit dem Menschen gegebene Möglichkeit, sich und seinesgleichen zu negieren. Diese Möglichkeit muß sich nicht nur in extremer Gewalttätigkeit äußern. (...) Nicht die Gräßlichkeit der Tat, (...) sondern eben der gegen jede Gefühlsbindung durchgehaltene Rigorismus des Prinzips macht die Tat unmenschlich. (...) Die Selbstverneinung, die den anderen vernichtet, entspringt erhabenem Motiv

⁶¹⁷ Vgl. ebd., S. 307.

⁶¹⁸ Vgl. PLESSNER, Mit anderen Augen, S. 204.

und bezeugt damit dem Menschen, daß er ohne Bruch mit dem Höchsten, auf das er verpflichtet ist, nicht das sein kann, was er zu sein hat: menschlich.«⁶¹⁹

Als Beispiel für eine solche Handlung, die gegen jede Gefühlsbindung und rein aus Prinzip zur Ausführung kommt, ließe sich etwa die v.a. in den islamischen Ländern vermehrt anzutreffende Praxis des Ehrenmordes nennen. I.d.R. handelt es sich hierbei um Fälle, in denen die Familie meist einen engen Angehörigen, etwa Tochter oder auch Sohn, ermordet, um die über die Familie gebrachte vermeintliche Schande zu sühnen und Schaden an Ruf und Ehre abzuwenden. Oftmals handelt es sich bei den »Verfehlungen« der Opfer um Verletzungen sittlich-moralischer Natur, die in keinem Verhältnis zur auferlegten Strafe – der Tötung – stehen. Die Ehre der Familie steht über der Liebe zum eigenen Kind – das Prinzip über dem Gefühl. Ob eine Tat als *unmenschlich* bezeichnet werden muss, entscheidet sich daher weniger an deren Grässlichkeit, sondern ausschließlich an der Rechtfertigung der Tat aus Prinzip. Für Plessner bedarf es zur Unmenschlichkeit einer »überdurchschnittlichen Kälte«, die »auf dem Willen zur Zerstörung jeder Art von Schwäche« beruht.⁶²⁰

Das vergangene Jahrhundert hat viele solcher Taten hervorgebracht. Der Holocaust mit sechs Millionen getöteten Juden markiert den dunkelsten Punkt deutscher Geschichte. An ihm entbrennt die Frage, ob es für derartige Verbrechen Vergebung geben kann oder ob dies grundsätzlich ausgeschlossen ist. Die Verbrechen des Holocaust setzten einen Wendepunkt, der noch Jahrzehnte nach dem II. Weltkrieg vielfach zu Schuldgeständnissen und Vergebungsbitten von Gemeinschaften, Institutionen und Staaten führte.

Der jüdische Philosoph Vladimir Jankélévitch hält eine Vergebung im Fall der Nazi-Verbrechen für ausgeschlossen. In seinem Aufsatz *Verzeihen?*⁶²¹ von 1971 zeichnet er ein düsteres, verbittertes Bild angesichts der »teuffischsten und willkürlichsten Bosheit, welche die Geschichte je gekannt hat«⁶²². Die Ohnmacht angesichts der Verbrechen schlägt sich in seiner Sprache nieder. Es ist eine Abrechnung mit den Kriegsverbrechern und sämtlichen Formen der Wiedergutmachung. Die begangene Schuld

⁶¹⁹ Ebd., S. 205f.

⁶²⁰ Ebd., S. 207.

⁶²¹ JANKÉLÉVITCH, V.: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt am Main 2004, S. 243–282.

⁶²² Ebd., S. 249.

ist für ihn unsühnbar, jede Form der Verzeihung wäre »ein unheimlicher Scherz. Nein, die Verzeihung ist nicht für Schweine und ihre Säue gemacht. Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben«⁶²³. Die Deutschen sind für ihn ein Volk von »Schweinen« und »tollwütigen Hunden«, nicht mehr wert als Menschen bezeichnet zu werden und selbst unter die Tiere müssen sie sich stellen lassen:

»Man wird uns vorwerfen, diese Übeltäter mit Hunden zu vergleichen? Ich gestehe es in der Tat: Der Vergleich ist beleidigend für die Hunde. Hunde hätten weder Verbrennungsöfen erfunden noch daran gedacht, Phenolspritzen in das Herz von kleinen Kindern zu setzen.«⁶²⁴

Es ist ein Verbrechen gegen die menschliche Gattung, nicht allein gegen die Juden, sondern gegen die Menschlichkeit im Allgemeinen. Und gerade darum sind sie seiner Ansicht nach »unverjährbar, das heißt sie können nicht abgebußt werden; die Zeit hat keinen Einfluß auf sie«⁶²⁵. Auch Jankélévitch macht damit den Ausgleich der Schuld durch eine entsprechende Strafe zur Bedingung für Vergebung. Wo es für die Schuld keine Buße geben kann, kann es folglich auch keine Vergebung geben.

Während der 60er- und 70er-Jahre war im Bundestag, aber auch in Frankreich und anderen Ländern, mehrfach diskutiert worden, ob die Morde der Nationalsozialisten, nach damaligem geltenden Recht nach 20 Jahren überhaupt verjähren können. Die Unverjährbarkeit der Nazi-Verbrechen gab immer wieder Anlass zu gesamtgesellschaftlichen Debatten.⁶²⁶ Eine Verjährung, geschweige denn Verzeihung angesichts der Gräueltaten erachtet Jankélévitch als unmoralisch, absurd und unmöglich. Dass Deutschland dennoch um Verzeihung gebeten hat, erachtet er als zynisch, als jämmerlichen Versuch sich »reinwaschen«⁶²⁷ zu können, bleibt es dabei doch ein Volk »ohne Reue«⁶²⁸:

»Darüber hinaus hat es etwas Schockierendes zu sehen, wie die einstigen Unbürger, (...) uns das Vergessen der Kränkungen nahelegen; man führt die Pflicht zur

⁶²³ Ebd., S. 271.

⁶²⁴ Ebd., S. 267.

⁶²⁵ JANKÉLÉVITCH, Das Verzeihen, S. 250.

⁶²⁶ Vgl. hierzu etwa: JASPERS, K.: Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung, München 1979; und JASPERS, K.: Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen, München 1966.

⁶²⁷ JANKÉLÉVITCH, Das Verzeihen, S. 270.

⁶²⁸ Ebd., S. 269.

Nächstenliebe an und predigt den Opfern eine Verzeihung, um die die Henker selbst sie niemals gebeten haben.«⁶²⁹

Seine Kritik an den teils ausufernden Reuebekenntnissen und öffentlichen Verggebungsbitten, die teils theatralische Ausmaße erreichen, ist sogar nachvollziehbar. Es nimmt gelegentlich den Anschein, als wolle man die Verantwortung für gelingende Versöhnung einseitig den Opfern zuschieben. Er stellt aber nicht nur die Frage nach den Tätern, sondern auch nach jenen, die heute um Verzeihung gebeten werden. Er fragt, mit welcher Autorität und mit welchem Recht,

»die Überlebenden berechtigt [sind], an Stelle der Opfer oder im Namen der Davongekommenen, ihrer Eltern, ihrer Familie zu verzeihen? Nein, es steht uns nicht zu, für kleine Kinder zu verzeihen, an deren Todesmarter die Bestien sich vergnügen.«⁶³⁰

Jankélévitch kritisiert damit nicht nur die Täter, sondern auch die Überlebenden bzw. die Nachfahren der Opfer, die auf die »heuchlerischen« Verggebungsbitten eingehen.

Seine Prognose für ein geeintes, friedvolles Europa ist dunkel, ist doch das begangene Unrecht, das zwischen den Völkern und Menschen nach wie vor liegt, nicht wieder gut zu machen. Zorn und Verzweiflung angesichts des Unfassbaren und Schauderhaften münden in polemische, hoffnungsleere Vorschläge. Seine plastischen Darstellungen offenbaren die Tiefe der Verletzungen, die aus seiner Sicht keine Wiedergutmachung der Welt heilen können:

»Das Leben, das keine Gründe hat, gelebt zu werden, verdient nicht, gelebt zu werden; das Leben, das keine Gründe hat, gelebt zu werden, ist nur das, was es ist: ein Leben von Ameisen oder Wiederkäuern. (...) es gibt keine Wiedergutmachung für das Nichtwiedergutzumachende.«⁶³¹

Um das *Unmenschliche*, das Bestialische dieser Taten deutlich zu machen, hebt er das Animalische der Deutschen hervor. Die wiederholten Vergleiche mit Tieren, Schweinen, Hunden, Ameisen und Wiederkäuern sind auffällig. Die Deutschen sind in seinen Schilderungen nicht mehr als ein Volk von getriebenen, seelen- und herzlosen, irrigen und vernunftlosen Tieren auf der Jagd ihren Blutausch zu stillen. Ein derart ruchloses Volk

⁶²⁹ Ebd., S. 274.

⁶³⁰ Ebd., S. 276.

⁶³¹ Ebd., S. 278f.

hat seine Existenz in seinen Augen verwirkt. Wo es keine Vergebung geben kann, weil die Tat so schrecklich ist, bleibt nur die Vernichtung.

Jankélévitch und auch Hannah Arendt schließen eine Vergebung des radikal Bösen, des *Unverzeihlichen* aus. Jankélévitch spricht aus einer persönlichen Betroffenheit, sein Text ist an vielen Stellen polemisch aber v.a. emotional. Als außenstehender Leser findet man sich in einer Situation wieder, die einen unangenehm berührt zurücklässt, als stünde es einem nicht zu, dem etwas entgegen zu setzen bzw. darüber urteilen zu dürfen. Er spricht offensichtlich aus eigener, schmerzhafter Erfahrung. Einspruch gegen die aus seiner Sicht nachvollziehbare Verweigerung von Vergebung erscheint darum beinahe unangemessen.

Jacques Derrida tut es dennoch. In dem eingangs bereits erwähnten Interview mit Michael Wieviorka für die Zeitschrift *Lettre Internationale* aus dem Jahr 2000 widerspricht er der von Arendt und Jankélévitch vorgebrachten Überzeugung, dass es nur unter bestimmten Bedingungen und auch nur bis zu einem bestimmten Maß Vergebung geben könne.

5.2.2. Die Grenzenlosigkeit der Vergebung: Derrida über die Notwendigkeit der Verzeihung des *Unverzeihlichen*

Für Derrida gibt es gerade keine Begrenzung der Vergebung, vorausgesetzt man kennt die rechte Bedeutung von *Vergebung*. Die rechte Begrifflichkeit aber stellt sich für ihn als echte Schwierigkeit dar. Tatsächlich werde *Vergeben* häufig gleichbedeutend mit Begriffen wie *Entschuldigen* oder *Verzeihen* verwendet. Eine ausführliche sprachliche Analyse dieser Begriffe folgt unter 5.2.3.2. Bis dahin sei auf Gerl-Falkovitz verwiesen, die auf die eigentliche Wortherkunft des Wortes *Vergeben* aufmerksam macht. Es setzt sich demzufolge aus dem althochdeutschen *geban* für *geben* und der Silbe *ver-*, was *über*, *hinaus* bedeutet, zusammen. *Vergeben* meint dann *Geben über hinaus*.⁶³² In diesem Wortsinn beinhaltet *Vergebung* eine Gabe, die mehr ist als nur der Ausgleich für eine begangene Schuld, sondern ein Geschenk, das noch über das Notwendige hinausgeht.

Für Derrida liegt die Schwierigkeit des Begriffes bereits in seiner Mehrdeutigkeit. Er weist darauf hin, dass der Begriff ursprünglich einem religiösen Kontext entstammt und zum traditionellen Erbe der abrahamitischen Religionen gehört. Dennoch werde der Begriff vielfach auch in po-

⁶³² GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 149.

litischen, juristischen oder ökonomischen Bereichen verwendet, wo eigentlich benachbarte Begriffe wie *Entschuldigung*, *Bedauern*, *Amnestie* oder *Verjährung* häufig angemessener wären.⁶³³ Diese wiederkehrende Differenzierung spielt in seinen Ausführungen eine wichtige Rolle für das rechte Verstehen von *Vergebung*. Die Vermischung der verschiedenen Bereiche führt seiner Ansicht nach zu einer Universalisierung bzw. Globalisierung der abrahamitischen Tradition und schließlich zum Verblässen seiner ursprünglichen Bedeutung.⁶³⁴ Er beruft sich damit v.a. auf die Beobachtung, dass in den zahllosen Geständnissen und Szenen der Reue, die sich nach dem II. Weltkrieg beständig vermehren, ganze Gemeinschaften, Institutionen und Staatsoberhäupter »in der Sprache Abrahams, die nicht die der vorherrschenden Religion ihrer Gesellschaft ist«⁶³⁵, um Vergebung bitten. Die ursprünglich religiöse Sprache des Verzeihens ist damit »zum universalen Idiom des Rechts, der Politik, der Ökonomie und der Diplomatie geworden«⁶³⁶. Es habe sich in Folge der Nürnberger Prozesse zudem eine Bewegung gebildet, deren Anliegen es sei, die Verbrechen nicht in Vergessenheit geraten zu lassen und darum immer wieder zu großen Szenarien der Reue drängt. Derrida identifiziert hier einen Wandel, der dazu führt, dass meist nicht nur sehr theatralisch, sondern beinahe mit frenetischer Zwanghaftigkeit das öffentliche Bekenntnis gesucht werde, bei dem man sich fast spektakulär all der Verbrechen beziehtigt und anschließend um Vergebung bittet. Derlei Bekenntnisse gleichen tatsächlich einer öffentlichen Beichte, mit dem Unterschied, dass ihnen unter dem Eindruck des Öffentlichen etwas Mechanisches, etwas Scheinheiliges aber auch Berechnendes anhaftet.⁶³⁷ Er kritisiert, dass die Universalisierung des Verggebungsbegriffs zu einem Verblässen seiner eigentlichen, ursprünglichen Bedeutung geführt habe, und schließlich

»die Globalisierung der Vergebung einer ungeheuren Szene laufender Bekenntnisse, einer virtuell christlichen Konvulsion-Konversion-Konfession, einem Christianisierungsprozess [ähnel], der die christlichen Kirchen nicht mehr braucht«⁶³⁸.

⁶³³ Vgl. DERRIDA, Jahrhundert der Vergebung, S. 10.

⁶³⁴ Vgl. ebd.

⁶³⁵ Ebd.

⁶³⁶ Ebd.

⁶³⁷ Vgl. ebd.

⁶³⁸ Ebd.

Derrida macht damit deutlich, dass der Wunsch nach Vergebung keineswegs aus dem öffentlichen Interesse verschwunden ist, aber dafür weder die Kirche noch Gott benötigt, sondern allenfalls die traditionellen religiösen Formen der Vergebung bemüht. Wenn der Begriff schließlich so universal wird, dass er selbst in Kulturen Verwendung findet, die in keinerlei direkter Verbindung zum biblischen oder auch europäischen Kulturraum stehen, dann ist seine eigentliche Bedeutung seiner Ansicht nach durch andere verdrängt worden. Er steht dann im Dienste determinierter Zwecke; seine ursprüngliche Reinheit und Uneigennützigkeit sind damit verloren gegangen.⁶³⁹

An diesem Einwand zeigt sich Derridas Vergabungsbegriff. *Vergabung* ist bei ihm *unbedingt* und geschieht *unabhängig von weiteren Zwecken*. Sie ist gerade darum auch »verrückt«, sie ist ein »Wahnsinn des Unmöglichen« und gerade darum vermutlich auch »die einzige Sache, die wie eine Revolution passiert, die wie eine Revolution den gewöhnlichen Verlauf der Geschichte, der Politik und des Rechts überrascht«⁶⁴⁰. Vergebung bleibt immer ein Moment des Außergewöhnlichen und sollte darum gerade nicht normal, normativ oder normalisierend werden, sie sollte vielmehr »Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde«⁶⁴¹.

Derrida unterscheidet ebenso wie Arendt folglich zwischen alltäglichen Verfehlungen und dem sog. *Unverzeihbaren*. Während für Arendt mit dem *Unverzeihbaren* Vergebung an eine Grenze stößt, ist es bei Derrida gerade das Unverzeihbare, das überhaupt erst der Vergebung bedarf. Alle alltäglichen, *normalen* Fehlritte fallen aus diesem Bereich heraus. Würde man etwa nur die »lässlichen Sünden« vergeben, so würde sich die Idee der Vergebung zwangsläufig selbst auflösen. Erst mit dem radikal Bösen, dem Unverzeihlichen, der Todsünde wird seiner Ansicht nach Vergebung überhaupt möglich.⁶⁴² Derrida wendet sich gegen jede bedingungsmäßige Tauschlogik,

»wonach man das Verzeihen nur in Betracht ziehen kann unter der Bedingung, daß im Verlauf einer Szene der Reue darum gebeten wurde, die zugleich das Be-

⁶³⁹ Vgl. DERRIDA, Jahrhundert der Vergebung, S. 10.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 12.

⁶⁴¹ Ebd., S. 10.

⁶⁴² Vgl. ebd., S. 11.

wußtsein des Vergehens, die Transformation des Schuldigen und den zumindest impliziten Einsatz dafür bestätigt, alles zu tun, um die Wiederkehr des Bösen auszuschließen«⁶⁴³.

Derridas berechtigter Einwand an einer, rein an Bedingungen geknüpften Vergebung, offenbart auch den Widerspruch innerhalb der christlichen Vergebungslehre. Sie kennt sowohl eine bedingungslose, rein gnadenhafte aber auch eine an Bekenntnis, Reue und Umkehr gebundene Vergebung. Die Frage, ob Gott vergeben darf, wenn das Opfer Vergebung verweigert, wenn der Täter gar die Schuld nicht bekennt und nicht bereut, ist eine viel diskutierte. Für Derrida ist es das einzige Verbrechen, das überhaupt und *unbedingt* der Vergebung bedarf. Er wendet sich explizit gegen die Bedingungslogik von Jankélévitch und Arendt, wonach eine Schuld nur dann Vergebung finden kann, wenn sie auch bestrafbar bleibt. Vergebung hätte dort aber keinen Sinn mehr. *Unsühnbar* heißt für ihn gerade nicht *unverzeihbar*. Im Gegensatz zu Jankélévitch ist die Vergebung seiner Ansicht nach gerade nicht in den Todeslagern von Auschwitz gestorben, sondern wird dort, von wo es eigentlich unmöglich erscheint, überhaupt erst möglich. Sein Haupteinwand gegen das bedingungsmaßige Denken von Arendt und Jankélévitch betrifft die Frage, ob man überhaupt noch von *Vergabung* sprechen kann, wenn man nur dort bereit ist zu vergeben, wo der Schuldige bereits bekannt, bereut, um Vergebung gebeten und sich schließlich so gewandelt hat, dass »er fortan nicht mehr derselbe wäre, wie der, der sich schuldig macht. Kann man in diesem Fall noch von einer Vergebung sprechen?«⁶⁴⁴. Ihn beschäftigt dabei die Frage, an wen oder was sich die Vergebung eigentlich richtet. Vergibt man *etwas*, also ein Verbrechen,

»das heißt eine Handlung oder einen Moment, die nicht die inkriminierte Person erschöpfend behandeln und im äußersten Fall nicht einmal mit dem Schuldigen zusammenlaufen, der darauf nicht reduzierbar ist? Oder vergibt man vielmehr *jemandem* auf absolute Weise, wobei man nicht mehr die Grenze zwischen Unrecht, dem Moment des Vergehens und andererseits der Person, die man für verantwortlich oder schuldig hält, markiert?«⁶⁴⁵

⁶⁴³ Ebd.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 12.

⁶⁴⁵ Ebd.

Derrida zielt damit auf die Person hinter der Tat und fragt, ob man nicht gerade dem Schuldigen *als solchen* vergeben muss, selbst wenn weder Reue noch Besserung zum Ausdruck kommen und auch die Gefahr einer Wiederholung der Tat möglich ist. Derrida wiederholt mehrfach, dass Vergebung immer ein Wahnsinn bleibt, der auch im Letzten nie ganz begreifbar sein wird, nicht begreifbar sein darf.⁶⁴⁶ Die einzige Bedingung, die Derrida an die Vergebung stellt, ist ihre Bedingungslosigkeit. Dies impliziert weiter, dass sich Vergebung nur zwischen Täter und Opfer abspielen kann. Sobald sich eine dritte Instanz einschaltet, kann man seiner Ansicht nach zwar von *Amnestie*, *Versöhnung* oder *Wiedergutmachung*, nicht aber von *Vergebung* sprechen. Den Grund hierfür sieht er in der Verfolgung weiterer Zwecke, an die eine solche Intervention zwangsläufig gebunden ist. Wenn auf dem politischen Parkett öffentlich Reue bekundet wird, so verfolgt eine solche Bekundung immer ein weiteres, vielleicht sogar höchst ehrbares Ziel, etwa die Versöhnung gespaltener Völker. Sobald Vergebung aber eine Absicht verfolgt, ist sie im eigentlichen Sinn keine Vergebung mehr. Dies, so Derrida, ist immer dann gegeben, wenn Dritte einem solchen Vergebungsgeschehen hinzutreten. Er verweist auf Kants hypothetischen Imperativ und bezeichnet eine solche Zweckentfremdung des Wortes *Vergebung* gar als Missbrauch.⁶⁴⁷ Derridas Vergebungsbegriff dagegen ist gerade kein hypothetischer, sondern ein kategorischer Imperativ. Vergebung ist nur echt, wirklich rein, wenn sie um ihretwillen, ohne jedes weitere Ziel oder Sinn geschieht.⁶⁴⁸ Die Schwierigkeit eines solchen bedingungslosen, ausschließlich der Vernunft unterworfenen Vergebungsbegriffs ist offenkundig und wird noch eigens behandelt werden. Zu Derridas Idee von bedingungsloser Vergebung kommt hinzu, dass sie eine absolute Ausnahme darstellt. Derrida geht sogar so weit, dass jedes sog. *Vergeben*, das impliziert, dass das Opfer den Täter *versteht* und dadurch sogar Versöhnung beginnt, nichts mit Vergebung im eigentlichen Sinn zu tun hat. Versöhnung sei natürlich wichtig und niemand würde

⁶⁴⁶ Vgl. DERRIDA, Jahrhundert der Vergebung, S. 14.

⁶⁴⁷ Vgl. ebd., S. 12.14.

⁶⁴⁸ In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von 1785 erklärt Kant, dass der kategorische Imperativ derjenige ist, »welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne eine Beziehung auf einen anderen Zweck also objektiv-notwendig vorstellt«. Der hypothetische Imperativ dagegen verfolgt einen Zweck, »die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten«. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 44.

sich einem solchen Imperativ der Versöhnung widersetzen, ein solches zweckgebundenes Verzeihen sei aber lediglich eine politische Strategie und das Wort *Vergebung* darum höchst unangemessen.⁶⁴⁹ Für Derrida ist das Vergeben »verrückt«, es gleicht einem *Wahnsinn* und muss sich darum »in die Nacht des Unverständlichen senken«⁶⁵⁰. Derrida ist gegen jede Form des leichtfertigen Vergebens, v.a. dort, wo Opfer und Schuldiger nicht dieselbe Sprache sprechen und unterschiedliche Vergebungsbegriffe angenommen werden müssen. Vergebung sei dann vielfach ihres eigenen Sinns beraubt.

Wie gezeigt wurde, liegt der Fokus in Hannah Arendts Ausführungen auf der zwischenmenschlichen Vergebung. Die Blickrichtung erfolgt von unten nach oben. Ihrer Ansicht nach bedarf es der göttlichen Vergebung nur dort, wo die Schuld so groß und *unverzeihbar* geworden ist, dass sie untereinander nicht vergeben werden kann. Sie unterscheidet außerdem zwischen alltäglichen Verfehlungen, die des Verzeihens unbedingt bedürfen, und den außerordentlichen, wirklich schlimmen Vergehen. Vergebung, so Arendt, kennt eine Grenze, die dann erreicht ist, wenn sie es mit dem radikal Bösen zu tun hat und nicht einmal eine adäquate Strafe eine mögliche Alternative darstellt.

Eine sehr ähnliche Ansicht vertritt Vladimir Jankélévitch. Am Fall des Holocaust macht er deutlich, dass es durchaus Taten gibt, die so schrecklich und darum unverzeihbar und nicht wiedergutzumachen sind. Für ihn ist jede Form der Vergebung in den Todeslagern von Auschwitz gestorben. Die Frage nach einem möglichen Subjekt der Vergebung stellt sich bei ihm darum gar nicht. Die Opfer sind tot und jede stellvertretende Vergebung wäre seiner Ansicht nach darum unmoralisch und absurd.

Ganz anders, so wurde deutlich, sieht es Jacques Derrida. Dort, wo bei Arendt Vergebung eine Grenze erreicht, wird sie bei Derrida überhaupt erst möglich. Auch er unterscheidet zwischen den alltäglichen, verzeihlichen Dingen und dem sog. Unverzeihlichen, das seiner Ansicht nach aber gerade dasjenige ist, das als einziges der Vergebung bedarf. Sein Vergebungsbegriff hebt sich von dem der anderen beiden deutlich ab. Er kritisiert entsprechend, dass Vieles von dem, was öffentlich (in Politik, Ge-

⁶⁴⁹ Vgl. DERRIDA, Jahrhundert der Vergebung, S. 16.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 14.

sellschaft und Wirtschaft) als *Vergebung* bezeichnet werde, nichts mehr mit der ursprünglichen Wortbedeutung von Vergebung zu tun habe. Er stellt darum auch ein Verblässen des gegenwärtigen Vergebungsbegriffes fest. Derrida zufolge kann man nur dann wahrhaft von Vergebung sprechen, wenn diese bedingungslos ist und gerade keiner Tauschlogik folgt, wie sie von Arendt und Jankélévitch vertreten wird. Bedingungslosigkeit bezieht sich bei Derrida auf die Reinheit der Vergebung, die nur dann gegeben ist, wenn sie frei von jeder Absicht und jedem Ziel erfolgt. Er macht deutlich, dass bereits das bloße Verständnis der Tat einer solchen Reinheit zuwider handelt und man schon nicht mehr von Vergebung sprechen könne. Jedes Motiv, das sich zu der reinen Absicht der Vergebung hinzugesellt, sei es auch noch so edel und in sich rein, widerspricht dem ursprünglichen Verständnis. Derrida betont mehrfach den »Wahnsinn« und die »Verrücktheit« der Vergebung, die sich als absolutes Ausnahmeereignis anbahnt.

In diesem sehr eng gefassten Vergebungsbegriff scheint nun aber auch dessen Schwierigkeit zu liegen. Ich stimme mit Derrida überein, dass es gerade das Unverzeihliche ist, dass offensichtlich der Vergebung bedarf. Die Frage drängt sich allerdings auf, wer angesichts der Erfahrung des radikal Bösen zu einer solch reinen Vergebung im Stande ist, die ohne jede Einsicht und/oder Absicht dennoch vergibt. In der rein theoretischen Behandlung des Themas möchte ich Derrida recht geben, doch scheint mir ein solcher Vergebungsbegriff an der Realität vorbei zu gehen. Jankélévitchs Ausführungen haben gezeigt, dass persönliche Betroffenheit selten ohne Emotionen auskommt. Auch wenn ich mit Jankélévitch nicht einverstanden bin, so macht sein wortgewaltiger Beitrag deutlich, wie schwierig es für Betroffene sein kann, das Erlebte zu verarbeiten. Gerade das radikal Böse, um das es hier ausschließlich geht, trifft immer die eigene Existenz. Das große »Warum?«, das nach jedem terroristischen Anschlag, nach jedem Tötungsdelikt medial groß hinterfragt wird, zeigt doch wie sehr der Mensch nach Antworten verlangt. Es geht immer darum zu verstehen, nachzuvollziehen, warum und wie es zu solch einer Tat kommen konnte. Die reine Vergebung, die Derrida im Sinn hat, scheint mir zwangsläufig an der Realität, vielleicht aber auch an dem, was wir *menschlich* nennen, zu versagen. Ein solches reines Vergeben scheitert m.E. noch nicht einmal am fehlenden Wollen der Opfer, sondern schlicht an der Unfähigkeit, aus einer persönlichen Betroffenheit

in solch eine Distanz zu sich selbst zu treten, dass man alle Verletzungen ausblendet und auch auf ein Verstehenwollen der Tat oder auf Versöhnung verzichtet. Schon Kant sah sich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass es möglicherweise »niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären«⁶⁵¹. Und auch Derrida räumt ein, dass er derzeit noch von einem solch reinen Vergeben ohne Macht träumt, hält dies aber grundsätzlich für möglich.⁶⁵²

Die Schwierigkeit des gegenwärtigen Verggebungsbegriffs ist offensichtlich. Die Vorstellungen darüber, was Vergebung im Kern meint und was sie zu leisten vermag, gehen weit auseinander. Am Ende steht immer die entscheidende Frage wer vergibt, bzw. wer *kann* vergeben?

Ich will nachfolgend versuchen, der Beantwortung dieser Frage anhand einer sprachlichen Differenzierung näher zu kommen.

Zuvor soll jedoch Romano Guardinis Verggebungsbegriff einer gesonderten Betrachtung zugeführt werden. In seinen Ausführungen finden sich Parallelen aber auch deutliche Abweichungen von den bisher dargestellten Verggebungsbegriffen von Arendt, Jankélévitch und Derrida. Seine Betrachtungen bilden eine zentrale Grundlage für die sich anschließenden weiterführenden Überlegungen.

5.2.3. Göttliche *Verggebung* und menschliches *Verzeihen*

5.2.3.1. Die Pflicht, einander zu vergeben bei Guardini

Im Gegensatz zu den vorangegangenen Verggebungsbegriffen unterscheidet sich Guardinis Verggebungsbegriff wesentlich durch seinen Gottesbe-

⁶⁵¹ KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 34f.; Kant räumt hier ein, dass die meisten Handlungen eher pflichtmäßig sind: »Ich will aus Menschenliebe einräumen, daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien; sieht man aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmals Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt« (S. 34f.). Zum besseren Verständnis sei angemerkt, dass »Pflicht« und »pflichtmäßig« bei Kant voneinander zu unterscheiden sind. Eine Handlung, die aus reiner Pflicht getan wird, geschieht ohne jede Neigung oder weitere Zwecke. Eine »pflichtmäßige Handlung« erweckt den Anschein einer Handlung, die aus reiner Pflicht geschieht, die Beweggründe des Handelnden können aber durchaus von weiteren Beweggründen motiviert sein (Vgl. S. 21f.).

⁶⁵² Vgl. Derrida, Jahrhundert der Vergebung, S. 18.

zug. Er unterscheidet zwischen einer horizontalen Ebene der Vergebung, die zwischenmenschlich geschieht und einer vertikalen Ebene, die die Vergebung zwischen Gott und Mensch im Blick hat. Beide Ebenen sind aber nicht voneinander zu trennen. Hannah Arendts Versuch die Besonderheit der zwischenmenschlichen Vergebung aus der Vaterunser-Bitte abzuleiten, ging aus den zuvor genannten Gründen fehl. Auch bei Guardini bildet die Vergebungsbitte im Vaterunser den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Bei ihm läuft der Verggebungsvorgang jedoch umgekehrt ab: zuerst erfolgt die göttliche Vergebung – »Vergib uns unsere Schuld« – und im Anschluss daran wird zwischenmenschliche Vergebung möglich – »Wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Bei Arendt bildete die göttliche Vergebung die Ausnahme, die nur dann notwendig wird, wenn das Unverzeihliche im Raum steht. Bei Guardini bildet die göttliche Vergebung dagegen die Voraussetzung, also die Befähigung einander zu verzeihen. Beide Ebenen, göttliche und zwischenmenschliche Vergebung, bilden für Guardini zwei Seiten eines Ganzen, das er »Heiligung des Unrechts«⁶⁵³ nennt. Aus der göttlichen Vergebung leitet Guardini eine *Pflicht* zur zwischenmenschlichen Vergebung ab. Von einer *Pflicht* zur Vergebung zu sprechen, scheint angesichts der vorangegangenen Kritik an Derridas Verggebungsbegriff auch hier nicht weniger problematisch. Guardini unterscheidet in seinen Ausführungen nicht zwischen den alltäglichen Verfehlungen und einem radikal Bösen, zumindest fragt er nicht gesondert, ob eine Pflicht zur Vergebung auch dann geboten ist, wenn das radikal Böse die eigene Existenz betrifft. Den Kern seiner weiterführenden Überlegungen bildet die Frage, wer der Souverän ist, der eine vorgetragene Bitte um Vergebung verweigern könne. Der Einzige, der in einem solchen Geschehen seiner Ansicht nach vollkommen souverän ist, ist Gott:

»Er ist der Herr über die Vergebung des Ihm Zugefügten; der Mensch ist es nicht. Er steht mit dem zusammen, der ihm Unrecht getan hat, in der Solidarität des Daseins vor Gott.«⁶⁵⁴

Dass der Mensch die Bitte um Vergebung verweigert, ist ihm zufolge also nur möglich, wenn er selbst der vollkommene Souverän ist. Da sich der Mensch aber immer mit Anderen, Opfern wie Schuldigen, als Geschöpf

⁶⁵³ GUARDINI, R.: Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Band 1. Mainz/Paderborn 1993, S. 461.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 460.

vor seinem Schöpfer wiederfindet und darum niemals in Opposition zu den anderen Geschöpfen treten könne, könne er auch nicht über Vergebung verfügen, dies könne allein Gott.

Mit dem bisher Gesagten entsteht der Eindruck, dass zwischenmenschliche Vergebung nur zweitrangig ist, weil ein Verweigern der Vergebung folglich gar nicht möglich ist. Es ist bisher noch nicht geklärt, wie sich hieraus eine *Pflicht* zur Vergebung ableiten lässt.

Guardinis Pflichtbegriff ist dabei von dem der kritischen Philosophie, v.a. von dem von Kant vertretenen Pflichtbegriff, deutlich zu unterscheiden. Er erhebt den grundlegenden Einwand gegen die kritische Philosophie, dass kein ethisches Phänomen so durchsichtig zu machen sei, dass es

»für jeden, gleichgültig welche religiöse Überzeugung er habe, und ob er überhaupt eine habe, verständlich werde[n] [...] es sei denn in einer abstrakten, dünnen Form, welcher wohl die letzte Evidenz, wie die lebendige Verpflichtungskraft fehlt.«⁶⁵⁵

In einer rein ethischen, nicht religiösen Ethik, müsste die letzte Formel nach Guardini wie folgt lauten: »Ethische Verpflichtung ist jene Bindung, welche meine Freiheit durch das Sittengesetz erfährt«⁶⁵⁶. Diese Bindung, so Guardini weiter, müsse

»einerseits unbedingt [sein], denn der Inhalt des Sittengesetzes, das heißt das Gute, ist absolut. Zugleich ist es aber eine Bindung der Freiheit. Denn Sittliches ist mit Zwang unvereinbar. Die sittliche Bindung, welche die Freiheit bindet und sie zugleich wahrt, ist ein Urphänomen, steht in sich und ist aus sich heraus evident.«⁶⁵⁷

Guardinis Einwand richtet sich somit in erster Linie gegen den Widerspruch von *Pflicht* einerseits und *Freiheit* andererseits. Sittlich gutes Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es in Freiheit, allein um des Guten willen, geschieht. Sobald ich es als reine Pflicht erachte, das Gute zu tun, erfährt die Freiheit dadurch eine Einschränkung. Wenn Guardini von *Pflicht* spricht, dann ist der Grund einer solchen Bindung gerade nicht ein allgemeines, abstraktes Sittengesetz, sondern Antwort auf Gottes barmherziges Heilshandeln an uns Menschen. Er kritisiert, dass die kritische

⁶⁵⁵ Ebd.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 462.

⁶⁵⁷ Ebd.

Philosophie nicht durchsichtig machen könne, wo ein solches Sittengesetz verortet sei. Kants Antwort, dass es sich dabei um ein Apriori der Vernunft handelt, erachtet Guardini als nur wenig überzeugend, da ein solches Sittengesetz der Vernunft objektiv gegenüber treten könne. Dass es sich um eine abstrakte Gültigkeit handelt, sei aber ebenso ausgeschlossen, da das Letzte immer Wirklichkeit beanspruche:

»Muß man nicht hinter sie [die abstrakte Gültigkeit, Anm. L.M.] zurückgehen auf ein Wirkliches? Eine Wirklichkeit freilich, die im Stande ist, diese Gültigkeit zu tragen? Die meine lebendige Freiheit so bindet, daß daraus jene bis ins Innerste gehende, meine ganze persönliche Wirklichkeit bestimmende Beteiligung kommt, als welche ich die ethische Verpflichtung erfahre?«⁶⁵⁸

Im Unterschied zu Kant zeichnet sich Guardinis Pflichtbegriff nicht primär durch ein *Sollen* aus, sondern durch ein *Wollen* und zwar, weil erkannt wird, dass die geforderte Pflicht einem absolut Guten entspringt und darum selbst gut ist. Dieses absolut Gute ist Gott. In Wahrheit, so Guardini, »weisen alle ethischen Phänomene auf den religiösen Hintergrund zurück – besonders derart lebendige wie das Vergeben«⁶⁵⁹. Das Sittengesetz als »abstrakte Norm« zu betrachten, sei erst in einer Zeit möglich geworden, in der man das Dasein allein innerweltlich zu begreifen versucht habe. Für Guardini ist das, was Bedürfnis nach Vergebung meint, jedoch »nur von Gott her möglich«.⁶⁶⁰ Jedes ethische Phänomen bleibt seiner Ansicht nach darum stets »ins Religiöse hinüber offen«, da es seinen Grund nicht in einem abstrakten Sittengesetz sondern im Heilshandeln Gottes hat.⁶⁶¹ Gerade Vergebung könne nicht als rein ethisches Phänomen verstanden werden, insofern es seiner Ansicht nach nur im Religiösen absolute Vergebung geben kann, denn Vergebung meint im Kern, dass das begangene Unrecht aufgehoben und unwirksam gemacht wird. Eine solche Forderung ergibt mit Blick auf den Menschen allerdings keinen Sinn. Nur dasjenige Wesen, »in welchem die absolute Gültigkeit des Guten und die absolute Wirklichkeit der Macht identisch sind«⁶⁶², kann das begangene Unrecht unwirksam machen.

⁶⁵⁸ GUARDINI, Ethik, S. 462.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 463.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., S. 462f.

⁶⁶¹ Vgl. ebd., S. 461.

⁶⁶² Ebd., S. 463.

Im Gegensatz zu Hannah Arendts Vergebungsbegriff wird deutlich, dass Gottes Vergebung der menschlichen immer schon vorausläuft und diese von dort aus überhaupt erst begründet wird. Es zeichnet sich allmählich ab, dass Gott der einzige Souverän ist, der auch im Sinne Derridas die Macht hat, bedingungslos zu vergeben. Der Geschädigte, so hat Guardini deutlich gemacht, steht dem Schuldigen niemals als Souverän gegenüber, denn sie beide stehen in der Solidarität des Daseins als Menschen vor Gott. Weil Gott den Menschen vergeben hat, sind sie aufgerufen, in seine Nachfolge zu treten und einander zu vergeben.

Erst aus dieser erfahrenen göttlichen Vergebung leitet Guardini darum eine ethische Pflicht zur zwischenmenschlichen Vergebung ab. Guardini argumentiert aber nicht nur aus der Sicht des Geschädigten, sondern fragt auch, wie der Schuldige mit der begangenen Schuld umgehen soll. Auch hier spricht er von einer ethischen Pflicht, für das begangene Übel einzustehen und es wiedergutzumachen. Er hält drei wesentliche Bedingungen für den rechten Umgang fest. Es handelt sich dabei weniger um Bedingungen, damit Vergebung stattfinden kann, sondern einzelne Schritte, die einem recht verstandenen Vergebungsbegriff vorausgehen. Es dreht sich weniger um die Frage, welche Punkte erfüllt sein müssen, damit der Geschädigte vergeben kann, sondern welche Anforderungen sich an mich als Schuldigen stellen, damit das begangene Unrecht unwirksam wird. Zunächst aber hält Guardini in seinen Ausführungen drei zentrale Erkenntnisse über die Ursache und die (Aus-)Wirkung von Schuld fest: 1. Schuld wird nicht von der Zeit allein getilgt. Alles schuldhaftes, das zu irgendeiner Zeit begangen wurde, ist auch fortan vorhanden und wirkt weiter. 2. Schuld gibt es nur dort, wo sie in Freiheit begangen wurde. Freiheit bedeutet aber auch, dass die verübte Schuld aus freien Stücken begangen wurde und nicht hätte geschehen müssen. 3. Wenn tatsächliche Schuld vorliegt, dann ist diese in Freiheit begangen worden, weil ich es gewollt oder auch nicht verhindert habe. Sie hätte aber in jedem Fall *verhindert werden können*. Der Ort, an dem sich das eigene Verhalten als schuldhaftes zu erkennen gibt, ist das Gewissen. Es erkennt diesen Umstand und weiß, dass es nun die eigene Pflicht ist, dafür einzustehen. Aus der von mir verschuldeten Wirklichkeit erwächst folglich eine sittliche Aufgabe.⁶⁶³

⁶⁶³ Vgl. GUARDINI, Ethik, S. 444f.

Um zu zeigen, wie diese sittliche Aufarbeitung aussehen kann, führt Guardini zunächst zwei bzw. drei häufig anzutreffende Negativformen ins Feld. Bei der ersten Form wird die Erkenntnis der Schuld verweigert. Man leugnet und bestreitet sie und im besten Fall kann sie möglicherweise *vergessen*, nicht aber *vergeben* werden. Sie wirkt als Schuld darum immer weiter. Auch im zweiten Fall wird die Erkenntnis der Schuld verweigert, nicht aber geleugnet sondern gerechtfertigt. Schuld könne dann, so Guardini, scheinbar »verdünnt, oder zu etwas Notwendigem oder gar zu etwas Richtigem«⁶⁶⁴ werden. Schließlich würde aber auch hier das Gewissen nicht vergessen und die Schuld weiterhin vor Augen führen. Bei der dritten Form wird die Schuld als unverhältnismäßig groß und lähmend wahrgenommen.

Das Problem bei allen drei beschriebenen Formen sei das Umgehen der eigentlichen Schuld. Entweder werde der Schuld ausgewichen oder aber man erstarre vor ihrer vermuteten Übermächtigkeit. Der erste wichtige Schritt im Umgang mit begangener Schuld ist darum die Einsicht und Erkenntnis eigener Schuld und die Bereitschaft die Verantwortung dafür zu übernehmen. Nur wer tatsächlich anerkennt, dass, aber auch wie er schuldig geworden ist, ist sich seiner Verantwortung bewusst und kann sich seiner sittlichen Aufgabe stellen, so Guardini. Die Einsicht muss also aktiv erfolgen, damit sie sittlichen Charakter erhält und existenziell werden kann.⁶⁶⁵

Neben der Einsicht bedarf es weiter aber auch der echten Reue, damit daraus der Entschluss einer sittlichen Besserung erwachsen kann. Guardini betont den ambivalenten Charakter des häufig entwerteten Begriffs der *Reue*. Leider hafte ihm heute allzu oft etwas Schwächliches an, wenn gleich dies ganz und gar nicht den Kern seiner Bedeutung träge. Wahre Reue zeichne sich gerade nicht durch Schwäche, sondern Größe aus, gerade wenn die Angst vor dem Scheitern groß ist und der Stolz das Bekenntnis der eigenen Schuld erschwert. Das Besondere der Reue zeichnet sich auch dadurch aus, dass sie allein dem Menschen vorbehalten ist: »Man kann geradezu sagen, der Mensch sei jenes Wesen, das bereuen kann. Kein Lebewesen sonst kann es.«⁶⁶⁶ Daraus ergibt sich dann umgekehrt: wer »die Reue ablehnt, lehnt ab, in das Eigentlich-Menschliche ein-

⁶⁶⁴ Ebd., S. 447.

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., S. 449.

⁶⁶⁶ Ebd., S. 451.

zutreten«⁶⁶⁷. Erst die Reue ermöglicht, dass das begangene Schlechte in etwas Gutes umgekehrt wird, nämlich indem der Schuldig gewordene sich bereit erklärt, »sich auf die Seite des Guten zu stellen, gegen sich selbst«⁶⁶⁸. Den Akt der Reue beschreibt Guardini als eine *Rückwärtsbewegung*, die an den Ursprung der Schuld zurück reicht und die begangene Schuld zwar nicht ungeschehen machen kann, aber in einen neuen Zusammenhang stellt. In der Reue wird das Geschehene als schlecht erkannt und in einem ebenso freiheitlichen Akt, aus dem auch die Schuld entsprungen ist, in etwas Frucht bringendes, Gutes umgewandelt:

»Die Reue greift hinter die Schuld zurück in die Freiheit, in den schöpferischen Grund; über die Schuld hinauf in die Majestät des Guten. Sie stellt den Zusammenhang zwischen dieser Majestät und jener freien Unerschöpflichkeit her. Dabei geht nicht nur nichts verloren, sondern das Gegenteil geschieht: Das Geheimnis des neuen Anfangs wird entbunden.«⁶⁶⁹

Die Reue führt dazu, dass der Mensch in Freiheit und nicht aus Pflicht das Gute will. Nur wenn der Wunsch nach Vergebung der Reue und nicht der Pflicht entspringt, kann daraus etwas Neues, Gutes entstehen.

Als dritten Akt braucht es nach Erkenntnis und Reue den Entschluss, diesen neuen Anfang nicht noch einmal zu verwirken und das eigene Tun zu überdenken.⁶⁷⁰

Zu den drei Bedingungen *Einsicht*, *Reue* und *Entschluss* tritt das Moment des »um Verzeihung bitten« hinzu. Wenn einer um Vergebung bittet, ist er sich bewusst, dass er mit dem begangenen Unrecht eine Unordnung heraufbeschworen und »die Ordnung des Daseins gestört« hat und dadurch »etwas aus dem Gleichgewicht gekommen« ist.⁶⁷¹ Wo diese Ordnung aber gestört wird, wirkt sich das Unrecht weiter aus, wird größer und trifft schließlich auch den Verursacher, denn »nichts im Dasein bleibt isoliert. Alles wirkt in alles«⁶⁷². In der Bitte um Vergebung bringt der Schuldige zum Ausdruck, dass er sich seiner Schuld bewusst ist und mehr noch darum weiß, dass er das verlorene Gleichgewicht nicht aus sich selbst heraus wieder herstellen kann. In der Vergebung erklärt sich

⁶⁶⁷ Ebd., S. 450.

⁶⁶⁸ Ebd., S. 451.

⁶⁶⁹ Ebd.

⁶⁷⁰ Vgl. ebd., S. 452–454.

⁶⁷¹ Ebd., S. 456.

⁶⁷² GUARDINI, Ethik, S. 456.

der Geschädigte wiederum bereit, das verlorene Gleichgewicht auszugleichen. Das entscheidende Moment der Vergebung liegt Guardini zufolge im aktiven Mittun des Geschädigten. Nur wenn er die Bitte um Verzeihung annimmt und in das Geschehen eintritt, kann die Unordnung wieder in Ordnung gewandelt werden. Auch wenn der Schuldige sich noch so sehr bemüht das Unrecht aus sich selbst heraus wieder gut zu machen, so bleibt es doch ein einseitiges Unterfangen, das zwar ethisch lauter ist, den Geschädigten aber übergeht und damit rein oberflächlich bleibt. Vergebung, so Guardini, kann es nur dort geben, wo der Geschädigte zustimmt und die Bitte annimmt. Weil der Akt des Verzeihens allein der Freiheit des Geschädigten unterliegt, kann es darum auch kein Recht auf Vergebung geben: »es ist eine freie Gabe, und um die muß ich bitten«⁶⁷³.

Guardini macht, wie zuvor bereits Rahner, deutlich, dass sich das begangene Unrecht nie nur gegen die geschädigte Person allein, sondern immer auch gegen Gott als deren Schöpfer richtet. An die drei Elemente der *Bewältigung des Unrechts*, nämlich *Einsicht*, *Reue* und *Umkehr*, muss sich darum immer auch die Bitte um *Vergebung* anschließen, dass Gott das begangene Unrecht verzeihen möge. Wenn Guardini von einer Pflicht der Vergebung spricht, so meint er damit, dass letztlich *immer* Gottes Vergebung gemeint sei, »wenn der Schuldige sich an den Menschen wendet, dem er Unrecht getan hat«⁶⁷⁴. In der Vergebung des Nächsten zeigt sich eigentlich die Vergebung Gottes, denn »mit dem Beleidigten zusammen geht der Beleidiger vor Gott und bittet, in die göttliche Vergebung hineingenommen zu werden«⁶⁷⁵. Diese Auffassung von der Vergebung Gottes lässt sich ins Vaterunser übersetzt dann folgendermaßen ausdrücken:

»Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern« [...] und wie wir bereit sind, um Vergebung zu bitten jene Menschen, an denen wir schuldig geworden sind.«⁶⁷⁶

Vergebung und Bekenntnis des eigenen Sünderseins mit anschließender Bitte um Vergebung sind die beiden Pflichten, die den Menschen als Ganzes, als Täter und Opfer, der er immer zugleich ist, treffen. Guardini hat

⁶⁷³ Ebd., S. 459.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 464.

⁶⁷⁵ Ebd.

⁶⁷⁶ Ebd.

betont, dass es bei der Bitte um Vergebung gerade nicht darum geht, dass Gott in einer passiven Weise die Schuld auf sich beruhen lässt oder nicht mehr ahndet, vielmehr geht es darum, dass Gott in einer aktiven Weise bewirkt, dass der Schuldige nicht mehr schuldig ist und er mehr noch »die Schuld, die aus dem Anfang der menschlichen Freiheit aufgestiegen ist, in jenen absoluten Anfang hinein[nimmt], der in Seiner schöpferischen Freiheit liegt«⁶⁷⁷. Gott allein ist es, der eigentlich vergeben kann. Er, der Schöpfer vermag es, auch den Schuldiggewordenen

»mitsamt seiner Schuld in den ersten Ursprung hinein[zu]nehmen und ihn neu [zu] erschaffen. Dann bleibt in ihm das Getan-haben der Schuld; aber damit ist etwas vor sich gegangen, was die religiöse Sprache Rechtfertigung nennt.«⁶⁷⁸

Gerade hierin unterscheidet sich Guardinis Verggebungsbegriff von Derridas. Derridas Begriff einer unbedingten, reinen Verggebung verzichtet auf Sinn oder Ziel der Verggebung. Der Sinn, bzw. das Ziel der Verggebung, das Guardini anführt, besteht darin, das begangene Unrecht unwirksam zu machen, damit es sich nicht noch weiter ausbreitet und dass mehr noch ein Neuanfang möglich wird. Einen solchen Neuanfang bzw. eine solche Neuschöpfung kann aber, so macht Guardini außerdem deutlich, ausschließlich Gott bewirken. Auch wenn Guardini es nicht explizit hervorhebt, so wird doch deutlich, dass *zwischenmenschliche Verggebung* in seiner Bedeutung etwas anderes meint, als *göttliche Verggebung*. Im Grunde muss man gar von zwei unterschiedlichen Verggebungsbegriffen sprechen.

Während göttliche Verggebung dazu im Stande ist, das begangene Unrecht unwirksam zu machen und sogar in einen neuen Anfang hineinnehmen kann, so meint der Satz »Ich vergebe Dir« im zwischenmenschlichen Bereich:

»mir ist durch Dich Unrecht geschehen; ich halte den Einspruch dagegen aufrecht, muß ihn um der Würde der Person willen aufrecht erhalten; verzichte aber aus meiner Freiheit darauf, das Unrecht Dir gegenüber geltend zu machen. So weit (sic!) es an mir liegt, ist es abgetan.«⁶⁷⁹

Im Unterschied zu zwischenmenschlicher Verggebung schafft Gott durch seine Verggebung neue Verhältnisse und ermöglicht dadurch einen Neuanfang. Die in Kapitel 2 dieser Arbeit besprochene *Heilung des Gelähmten*

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ Ebd.

⁶⁷⁹ GUARDINI, Ethik, S. 458.

in Mk 2,1–12 hat deutlich gemacht, wie diese Vergebung zu denken ist: Die vergebende Zuwendung Gottes bewirkt Heilung der Krankheit, sprich der Sünde selbst, aber auch der durch die Sünde entstandenen Verletzungen und ist damit nicht nur ein Übergehen oder Nicht-mehr-Anrechnen der Schuld, sondern führt dazu, dass die Wunden tatsächlich heilen und eine Erneuerung der Verhältnisse geschaffen wird, die den Geheilten wieder handlungsfähig machen. Diese göttliche, handlungsfähig machende Vergebung geht der menschlichen voraus. Der ehemals (von der Sünde) Gelähmte erhält dadurch Freiheit, fortan selbst das Gute zu tun.

Guardini beschreibt die zwischenmenschliche Vergebung eher im Sinne Hannah Arendts als *Verzicht* auf eine mögliche Ahndung des begangenen Unrechts. Im Wort *Verzeihen* kommt dieser Verzicht zum Ausdruck. *Zwischenmenschliche Vergebung* vermag demnach anderes zu leisten als *göttliche Vergebung*. In den zumeist synonym verwendeten Begriffen *Vergeben* und *Verzeihen* deutet sich ein solcher semantischer Unterschied bereits an. Es wurde bereits mehrfach auf das Problem eines ungenauen oder verblassten Verggebungsbegriffes hingewiesen. Nachfolgend soll darum eine Definition des Verggebungsbegriffes angestrebt werden, die sich gerade an diesem Unterschied von göttlicher Vergebung und zwischenmenschlichem Verzeihen orientiert.

5.2.3.2. *Vergeben, Vergessen, Verzeihen* – Was leistet Vergebung?

Es wurde bisher deutlich, dass es, so wie auch *Schuld* und *Sünde* verschiedene Grade und Formen kennen, auch unterschiedliche »Grade der Vergebung« zu geben scheint. Es gibt folglich Abstufungen im Umgang mit Schuld, die auch in der Wahl der Begriffe angezeigt sind. Das Spektrum reicht dabei von *Verzeihung*, *Versöhnung*, *Vergessen*, *Entschuldigen* bis hin zu *Nachlass*. Derrida hatte kritisiert, dass oftmals dort von *Verggebung* die Rede sei, wo eigentlich *Versöhnung* oder *Nachlass* gemeint sei und man bei alltäglichen Verfehlungen seiner Ansicht nach gerade nicht von *Verggebung* sprechen könne. Wie an den Ausführungen über die Schuld- und Sündenbegriffe des Alten Testaments gezeigt wurde, kommt dem hebräischen Wort für *vergeben* = סלח eine Besonderheit zu. *Schaffen*, *schöpfen* sowie *vergeben* sind die einzigen beiden Wörter, die das Hebräische kennt,

die »ausschließlich auf Gott und sein Handeln bezogen«⁶⁸⁰ sind. Schüle hat darum betont, dass der Begriff *Vergebung*

»hinsichtlich seiner semantischen Bedeutung kein Allgemeinbegriff [ist], der *auch* auf Gott angewendet werden kann; es ist vielmehr ein Begriff, der gerade *durch* seine Anwendung auf Gott bestimmt wird«. ⁶⁸¹

Subjekt bzw. Souverän der Vergebung ist in den Texten des Alten Testaments immer und ausschließlich Gott. Wie eng die Begriffe *vergeben* und *(neu-)schöpfen* zusammen hängen, wurde an Guardinis Vergebungs-begriff ein weiteres Mal deutlich. Diese sprachliche Besonderheit kommt in der Verwendung der Begriffe im Deutschen nicht zum Ausdruck, gleichwohl *vergeben* auch im Deutschen aufgrund der ursprünglichen Wortherkunft dem in seiner Bedeutung weniger starken *verzeihen* vorangestellt werden könne, auch wenn beide Begriffe semantisch eng miteinander verbunden sind, so Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz.⁶⁸² Der Duden kennt eine solche Differenzierung ebenfalls nicht. Er führt in der Übersicht der unterschiedlichen Bedeutungen von vergeben als erste »(gehoben) verzeihen« an. Als Synonyme werden zudem u.a. »entschuldigen, freisprechen, lossprechen, nachsehen, nicht nachtragen, rechtfertigen und verzeihen«⁶⁸³ aufgelistet.

Dass es durchaus einen nennenswerten Unterschied zwischen *Vergeben* und *Verzeihen* oder auch *Nachlassen* gibt, machen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Paul Ricœur deutlich. Wie zuvor bereits beschrieben wurde, meint *Vergeben*, in einem ganz basalen Sinn »Geben über hinaus«. ⁶⁸⁴ *Verzeihung* dagegen setzt sich wiederum aus der Vorsilbe *ver-* und *zeihen* zusammen, was, so Gerl-Falkovitz, soviel wie *zeigen*, *weisen* oder auch *anklagen* meint. In der Kombination mit der Vorsilbe *ver-* kann man dann sagen, es handelt sich um *über etw. hinaus weisen* oder auch *nicht anklagen*. Im *Verzeihen* steckt zudem eine Form des Verzichtes, dass man das, was einem zu Unrecht zugefügt wurde, nicht mehr anklagt und damit in einem weiteren Sinn Schuld erlässt.⁶⁸⁵ Diese Bedeutung kommt

⁶⁸⁰ SCHÜLE, An der Grenze, S. 309.

⁶⁸¹ Ebd., S. 311.

⁶⁸² GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 149.

⁶⁸³ Vgl. »Vergeben«, in: Duden online: www.duden.de/rechtschreibung/vergeben, Zugriffsdatum: 11.10.2016.

⁶⁸⁴ Vgl. GERL-FALKOVITZ, Verzeihung des Unverzeihlichen?, S. 149.

⁶⁸⁵ Vgl. ebd., S. 149f.

dem, was ich bei Guardini zuvor als *zwischenmenschliche Vergebung* bezeichnet hatte, am Nächsten. *Vergeben* im Sinne von *über hinaus geben*, handelt aus einer Überfülle, während *Verzeihen* zuallererst *Nachlass* bzw. das *Nicht-Ahnden* einer Schuld meint. *Vergabung*, so Gerl-Falkovitz,

»gibt aus eigenem Reichtum mehr als den Ausgleich. Die Gabe tilgt nicht nur das Soll, sie eröffnet überhaupt ein neues Feld des Wirkens (...) Die wirkliche Vergebung vergibt nicht aus Schwäche oder Erpressung, sondern aus Kraft: einem ›Exzeß‹«⁶⁸⁶

und ist damit wirklich Geschenk – unverdient und bedingungslos. Diese Bedeutung des Gebens aus Überfülle, die einen Neuanfang setzt, findet sich wiederum am ehesten in der *göttlichen Vergebung* verwirklicht.

Auch Paul Ricœur unterscheidet zwischen dem *Vergeben* aus *Überfülle* und dem *Verzeihen*, das er weiterhin in *leichtes* und *schweres Verzeihen* untergliedert. Darüber hinaus kennt er außerdem ein positives, *aktives Vergessen*. Im Fall des Holocaust wäre ein *passives Vergessen* trügerisch und falsch. Ein *aktives Vergessen* dagegen behält das Ereignis und die Ausmaße dieser Tat in Erinnerung, nicht aber »ihre Bedeutung und ihr[en] Ort im Ganzen der Dialektik des geschichtlichen Bewußtseins«⁶⁸⁷, denn dann

»bleibt das Verzeihen im Unterschied zum eskapistischen Vergessen nicht in einem narzißtischen Selbstverhältniss befangen; es setzt die Vermittlung durch ein anderes Bewußtsein voraus, das Bewußtsein des Opfers nämlich, welches allein befugt ist, zu verzeihen«⁶⁸⁸.

Ricœur betont, dass der Schuldige um Verzeihung bitten kann, aber grundsätzlich damit rechnen muss, dass der Geschädigte diese Bitte zurückweist. Wie schon Guardini verweist auch er darauf, dass es in dem Sinne kein Recht auf Verzeihung gibt, wenn sie aber gewährt wird, so wird das durch die Schuld herbeigeführte Ungleichgewicht wieder aufgehoben. Es findet ein Ausgleich statt, sodass die ursprünglichen Kräfte wieder gleichermaßen verteilt sind. Ein solches Kräftegleichgewicht spielt in Ricœurs Überlegungen zu *Vergeben* und *Verzeihen* eine zentrale Rolle. Ricœur warnt darum vor einem *leichten Verzeihen*. Zu den Formen des *leichten Verzeihens* zählt Ricœur a) das Verzeihen aus Selbstgefälligkeit, b)

⁶⁸⁶ Ebd., S. 150.

⁶⁸⁷ RICŒUR, P.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2000, S. 145.

⁶⁸⁸ Ebd.

das Verzeihen aus Wohlwollen und c) das Verzeihen aus Nachsicht. Im ersten Fall handele es sich nur um eine »Verlängerung des eskapistischen Vergessens«⁶⁸⁹, das sich der Pflicht, zu erinnern, entziehen möchte. Im Fall des Verzeihens aus Wohlwollen werde dagegen der Aspekt der Gerechtigkeit außer Acht gelassen. Obwohl die dritte Form des Verzeihens auch in der Vergebungsbitte des Vaterunser enthalten sei, lege hier fälschlicherweise

»die Vergebung der Schuld den Gedanken einer Bilanz von Soll und Haben nahe, als ob die Spalte des Solls in einer Bilanz wie durch Zauberei *gelöscht* wäre. Nicht nur bleibt man damit innerhalb der Logik der Vergeltung (...); dieses Auslöschen, das eben auf Zauberei zurückgeführt wurde, geht zudem in dieselbe Richtung wie das schlimmste Vergessen.«⁶⁹⁰

Schon Derrida hatte sich mit Verweis auf Hannah Arendts Vorstellung einer solchen Tauschlogik gegen das bloße (juristische) Aufrechnen und Tilgen einer Schuld ausgesprochen. Für Ricœur geht es in erster Linie darum, die Ursprünge des Konfliktes zu erforschen und zu lösen, anstatt nur eine Soll-Haben-Bilanz auszugleichen. Nur wenn die Tragik des Handelns ernst genommen und zudem ein ernsthaftes Ringen um das Verstehen und Lösen des Konfliktes angestrebt wird, kann man zu Recht von einem *schweren Verzeihen* sprechen. Nicht weniger problematisch gestaltet sich für Ricœur der Begriff des *Vergebens*. Auch Ricœur betont den semantischen Zusammenhang von *Gabe* und *Vergabung* und verweist ebenfalls darauf, dass Vergebung immer aus einem Überschuss handelt. Da eine freiwillige, absichtslose Gabe nicht auf Gegenseitigkeit beruht, steht sie aber immer in der Gefahr ein Gefühl des Ungleichgewichts zu vermitteln. Ricœur listet einige gängige Schwierigkeiten/Vorurteile des *Gebens* auf:

- »geben zwingt dazu, die Gabe zu erwidern (do ut des, ich gebe, damit du gibst);
- geben schafft Ungleichheit, indem es den Geber in eine Position herablassender Überlegenheit bringt;
- geben bindet den Empfänger, den es in einen Schuldner verwandelt – einen, der Dank schuldet;

⁶⁸⁹ Ebd., S. 147.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 148.

- geben erdrückt den Empfänger unter dem Gewicht einer Schuld, die ihn zahlungsunfähig macht.«⁶⁹¹

Vergeben, das aus Überschuss handelt und mehr als nur den Ausgleich der Schuld gibt, birgt also die potenzielle Schwierigkeit, ein erneutes Ungleichgewicht zu bewirken. Dass eine Gabe aber nicht notwendigerweise aus Kalkül oder der Erwartung einer Gegenleistung geschenkt werden muss, legt die Goldene Regel Jesu nahe, so Ricœur weiter. Aus ihr erwächst das Gebot der Feindesliebe. Dieses Gebot setzt nicht auf Kalkül, sondern lebt aus der Hoffnung, dass der Feind eines Tages sogar zum Freund werden kann; es

»bricht zunächst einmal mit der Regel der Gegenseitigkeit, indem es das Äußerste verlangt; gemäß der hyperbolischen Rhetorik des Evangeliums soll nur die dem Feind gegebene Gabe gerechtfertigt sein, für die man der Hypothese nach nichts zurückzuerhalten erwartet. Aber diese Hypothese ist gerade falsch: Was man von der Liebe erwartet, ist, dass sie den Feind in einen Freund verwandelt.«⁶⁹²

Obwohl auch Ricœur ähnlich wie Derrida betont, dass Vergebung, wenn sie echt ist, eigentlich keine Gegenleistung erwarten darf, so sieht Ricœur *Vergebung* im Unterschied zu Derrida aber doch immer an ein letztes Ziel geknüpft, nämlich Nächstenliebe, aus der im besten Fall Frieden und sogar Freundschaft erwachsen. Im Fokus steht also eine nicht-kommerzielle Gabe im Gegensatz zu einer kommerziellen Gabe, die auf eine Gegengabe hofft. Der Forderung nach Feindesliebe am nächsten kommt Ricœur zufolge die universelle Gastfreundschaft.

Hier treffen sich dann auch *Vergebung* und das von Ricœur formulierte *schwere Verzeihen*, das dasjenige ist,

⁶⁹¹ RICŒUR, Das Rätsel der Vergangenheit, S. 150.

⁶⁹² Ebd., S. 151.

In diesem Zusammenhang vermutet Ricœur, dass die »privaten oder öffentlichen Akte der Großzügigkeit« nicht ganz zu Unrecht im Verdacht stünden »der Logik des kommerziellen Austauschs zu entsprechen« (Vgl. ebd.). Erst wenn tatsächlich ein Band der Gegenseitigkeit und zwar auf einer nicht kommerziellen Ebene geknüpft werde, könne man von einer aufrichtigen Vergebung sprechen.

Die Zeichenhaftigkeit vieler öffentlicher Vergebungsbitten des vergangenen Jahrhunderts sehen sich daher zurecht in der Kritik, ob sie nicht nur oberflächliche (politische) Zeichen sind, die im Falle einer Vergebung seitens des geschädigten Volkes lediglich zu einem oberflächlichen Ausgleich in der Haben-Sollen-Bilanz führen. Dieser Eindruck verstärkt sich gerade dann, wenn Nachgeborene bei Nachgeborenen um Vergebung bitten.

»welches die Tragik des Handelns ernst nimmt und auf die Voraussetzungen des Handelns zielt, auf die Quelle der Konflikte und der Verfehlungen, die der Vergebung bedürfen«⁶⁹³.

Damit ein solches schweres Verzeihen gelingen kann, ist es notwendig die entsprechenden »Knoten zu lösen«. Den ersten Knoten bezeichnet Ricœur als »Knoten der unauflösbaren Konflikte, der unhintergehbaren Auseinandersetzungen«⁶⁹⁴, den anderen als »Knoten der nicht wiedergutmachenden Schäden und Verbrechen«⁶⁹⁵.

Wenn diese Knoten entwirrt werden, sind *Vergeben* und *Verzeihen* keine Selbstläufer, sondern fordern Gegenseitigkeit mit dem Ziel einer beiderseitigen *Versöhnung*. *Versöhnung* meint implizit dann wiederum *aktives Vergessen* – nicht das Vergessen von Tatsachen – sondern das Vergessen ihrer Bedeutung. Es geht ihm niemals darum Geschehenes tatsächlich zu vergessen oder als ungeschehen zu betrachten, sondern darum, dass begangene Schuld ihre Wirksamkeit verliert. Nur wenn beide Seiten bereit sind, die zugefügten Verletzungen heilen zu lassen, ist ein neues, versöhntes, Miteinander möglich.⁶⁹⁶ Wie auch schon Guardini herausgestellt hat, fordert Vergebung immer das beiderseitige Mittun von Schuldigem und Geschädigtem.

Guardini hatte betont, dass eine Verweigerung der Vergebung eigentlich nicht möglich ist und sogar eine Pflicht zur Vergebung besteht. Aber auch hier bleibt einzuwenden, dass es in der Praxis durchaus Fälle gibt, in denen die Opfer die Bitte um Vergebung, auch wenn sie noch so rein und ehrlich gemeint ist, ausschlagen. Bleibt den Schuldigen Vergebung dann auf immer verweigert? Auch im beschriebenen Fall der Waldenser wurde deutlich, dass die Nachgeborenen nicht vergeben können, weil die Opfer tot sind und sie darum nicht die Souveränität besitzen, das begangene Unrecht zu vergeben. Vielleicht kann man aber doch sagen, dass sie als Nachgeborene zumindest verzeihen können und zwar in dem genannten Sinn, dass sie die widerfahrenen Übel nicht mehr anlasten und nicht weiter durch die Geschichte tragen. Das Ziel eines solchen Verzeihens wäre die *Versöhnung* von Katholiken und Waldensern, die das erfahrene Leid nicht vergessen, aber nicht mehr nachtragen. Es bleibt die Zuversicht,

⁶⁹³ Ebd., S. 153.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 155.

⁶⁹⁶ Vgl. ebd., S. 154–156.

dass Gott eine solche Vergebung schenken kann und wird. Denn dies kommt eigentlich zum Ausdruck, wenn jemand um *Verggebung* bittet, nämlich dass *Gott* das Unrecht aufheben und vernichten wird. Walter Benjamin spricht in diesem Zusammenhang von einem göttlichen *Sturm der Vergebung*, der durch die Geschichte zieht:

»Wie der reinigende Orkan vor dem Gewitter dahinzieht, so braust Gottes Zorn im Sturm der Vergebung durch die Geschichte, um alles dahinzufegen, was in den Blitzen des göttlichen Wetters auf immer verzehrt werden müsste.«⁶⁹⁷

In den Ausführungen zum Vergebungsbegriff des Alten Testaments wurde deutlich, dass Gott gerade dort vergibt, wo die Sünde einen Bruch herbeigeführt hat, der auf den ersten Blick nicht zu heilen ist. Auch und gerade dann darf der Mensch dennoch auf Gottes vergebende Zuwendung hoffen, weil er seinem Wesen nach ein vergebender Gott ist und sich als solcher in der Geschichte mit den Menschen vielfach offenbart hat.

5.2.3.3. *Verggebung vs. Verzeihen*

Auch wenn die Unterscheidung von *Vergeben* und *Verzeihen* auf den ersten Blick als Spitzfindigkeit erscheinen mag, so kann ihre terminologische Trennung m.E. dabei helfen, die unterschiedlichen Ebenen von Vergebung zu benennen. Derrida und Arendt hatten darauf aufmerksam gemacht, dass es unterschiedliche Formen der Schuld gibt, nämlich die alltäglichen Verfehlungen und die radikal bösen Taten, die im christlichen Kontext auch als lässliche Sünden und als Todsünden bezeichnet werden. Entsprechend braucht es offensichtlich unterschiedliche Grade der Vergebung. Derrida hatte angemerkt, dass die alltäglichen Verfehlungen seiner Ansicht nach keiner *Verggebung* bedürfen, diese werde nur bei den *unverzeihlichen* Dingen notwendig. Arendt hatte wiederum deutlich gemacht, dass die alltäglichen, verzeihlichen Dinge aber doch auf einer zwischenmenschlichen Ebene ins Reine gebracht werden müssen. Wenn diese also nicht einfach nur vergessen werden sollen, so bedürfen auch sie der *Verzeihung*. Damit sind auch die beiden unterschiedlichen Ebenen der Vergebung angezeigt, die Guardini »Heiligung des Unrechts« nannte. *Göttliche*

⁶⁹⁷ BENJAMIN, W.: Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt, in: TIEDEMANN, R. / SCHWEPPEHÄUSER, H., (Hrsg.): Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt 1985, S. 98.

Vergabung vermag Anderes zu leisten als *zwischenmenschliche*, nicht zuletzt weil sie vorlaufend ist und der menschlichen Vergebung zuvor kommt und diese so überhaupt möglich macht. *Vergabung*, so wurde deutlich, meint das Handeln aus absoluter Überfülle, die nicht nur verzeiht und das Böse nicht mehr anzeigt, sondern die in bedingungsloser, liebender Zuwendung noch mehr gibt und einen neuen Anfang schafft im Sinne einer Neuschöpfung. Gott vergibt bereits dort, wo noch nicht um Vergebung gebeten wurde. Dies wurde u.a. im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) sichtbar: Der Vater eilt seinem Sohn entgegen und vergibt, noch bevor dieser seine Sünden bekennen kann. Im bedingungslosen Opfer seiner Selbsthingabe am Kreuz – »zur Vergebung unserer Sünden« – erreicht seine vergebende Zuwendung ihren Höhepunkt. Seine Vergebung ermöglicht unsere Umkehr und setzt dadurch einen neuen Anfangspunkt. Aus ihr lässt sich dann in einem zweiten Schritt die *Pflicht* auch einander zu *verzeihen* ableiten, die der paulinischen Struktur des Indikativ-Imperativ entspricht: Weil den Christen in der Taufe die Sünden bereits vergeben sind, sind sie zur Nachfolge und damit auch zu Verzeihung und Versöhnung aufgerufen. Diese christliche Pflicht wurde angesichts von Holocaust und Auschwitz häufig kritisiert. Werner Wolbert etwa wendet ein, dass oftmals die »Verantwortung für eine bessere Zukunft einseitig den Opfern«⁶⁹⁸ zugeschoben werde. Es stünden dann wieder jene in der Pflicht, die ohnehin die Leidtragenden seien. Eine solche Forderung sei darum blind für die Nöte und Sorgen der Opfer. Wolbert erachtet darum auch den Wunsch nach Vergeltung und Zorn als legitime Reaktion auf das erlittene Unrecht. Er kritisiert weiter, dass die Bitte um Vergebung oftmals nur als Versuch gesehen wird, die soziale Harmonie wieder herzustellen und dass darum »Nicht-Vergabung auch Sinn haben könnte«⁶⁹⁹. Gerade hieran wird deutlich, wie sehr die Vergabungsbegriffe auch innerhalb von Theologie und Philosophie voneinander abweichen. Vergebung rechnet ja gerade nicht auf. Sie verzichtet aus Liebe und Überfülle auf eine Gegengabe. Wolbert spricht sich zurecht dagegen aus, dass die christliche Pflicht einander zu vergeben, aus politischen oder gesellschaftlichen Interessen instrumentalisiert wird. Doch schon Derrida hat darauf aufmerksam gemacht, dass es in diesen Fällen ja gerade *nicht* um Vergebung

⁶⁹⁸ WOLBERT, W.: Vergebungen – Zum christlichen Umgang mit Unrecht, in: SaThZ 17, S. 156.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 155.

im eigentlichen Sinn geht, sondern um die Bitte um Nachlass oder Amnestie. In der Folge nun aber die durchaus legitime *Pflicht* des gegenseitigen Verzeihens in Frage zu stellen, scheint m.E. am Kern des Problems vorbei zu gehen. Nicht immer, wo um Vergebung gebeten wird, handelt der Schuldige aus politischem Kalkül oder aufgrund anderweitiger oberflächlicher Beweggründe. Die Bitte wäre sonst lediglich Mittel, um moralischen und sozialen Druck aufzubauen und dies ist zurecht anklagbar. Die wahren Beweggründe kennt am Ende aber nur Gott. Natürlich ist es nachvollziehbar, wenn Opfer angesichts des erlittenen Unrechts nicht im Stande sind zu vergeben und genauso nachvollziehbar ist es, die Verweigerung von Vergebung als pädagogisches Mittel einzusetzen, um uneinsichtige Täter umzuerziehen – aber dann kann man hier auch nicht mehr von *Verggebung* bzw. *Nicht-Verggebung* im eigentlichen Sinn sprechen. Wo dies der Fall ist, bitten die Täter von einer weiteren Ahndung der Tat abzusehen; es zeigt sich darin v.a. der Wunsch, dass man die Tat vergessen und weitere Sanktionen unterlassen möge. Hier eine Pflicht auf Vergebung geltend machen zu wollen, würde implizieren, dass auch der Schuldige zuvor sich der Schwere seiner Tat bewusst wird, Reue zeigt und darum zur Umkehr bereit ist. Es bleibt also die Frage, was »Nicht-Verggebung«, wie es Wolbert formuliert, auf lange Sicht zu leisten vermag, außer moralischem Protest. Sie sollte niemals als statisches Ziel anvisiert werden. Wie Ricoeur deutlich gemacht hat, speist sich die aufrichtig vorgebrachte Bitte um Vergebung immer aus der Hoffnung, dass aus Feinden Freunde werden. Nicht die Pflicht einander zu vergeben ist folglich das Problem, sondern ein falsch verstandener, unklar gewordener Verggebungsbegriff.

Verggebung im Sinne Derridas beginnt erst mit den radikal bösen Taten. Für Hannah Arendt endet sie mit der Erfahrung des radikal Bösen und für Guardini ist Gott der einzige Souverän, der diese letztgenannten Taten tatsächlich vergeben kann. In all diesen Definitionen zeichnen sich Widersprüche ab, die sich womöglich am ehesten durch eine sprachliche Differenzierung auflösen lassen.

Während Guardini und Derrida grundsätzlich keine Grenze der Vergebung sehen, so sind bei Arendt und Jankélévitch durchaus Grenzen auszumachen. Ich will versuchen diese beiden Ebenen anhand der Begriffe *Vergeben* und *Verzeihen* noch deutlicher voneinander abzugrenzen, denn

offensichtlich liegen unterschiedliche Vorstellungen darüber vor, was *Vergebung* im Kern meint, wer sie schenkt und was sie zu leisten vermag.

Ausgehend von dem bisher Gesagten, scheint es m.E. so zu sein, dass *Vergebung* im Sinne einer Neuschöpfung, die aus einer Überfülle geschieht und keine Gegengabe fordert, die unbedingt geschieht und die erlittene Schuld nicht weiter anlastet, *ausschließlich Gott* vorbehalten ist. Eine so verstandene *Vergebung* scheint aus den zuvor dargelegten Gründen im zwischenmenschlichen Bereich nicht möglich, weshalb es m.E. sinnvoll ist in diesem Kontext, um die unterschiedlichen Ebenen deutlich zu machen, ausschließlich von *Verzeihen* zu sprechen. Ein so verstandener Vergebungsbegriff endet nicht angesichts des radikal Bösen und der zwischenmenschlichen Fähigkeit einander bedingungslos zu verzeihen, etwa weil das erfahrene Leid zu schrecklich ist, oder die Opfer bereits tot sind, sondern fängt hier überhaupt erst an – sprich: die *Vergebung* beginnt, wo das *Verzeihen* endet. Mit Blick auf die alttestamentliche Sonderstellung des Wortes חסד sowie analog zur Unterscheidung der Begriffe von *Sünde* und *Schuld* ließe sich konsequenterweise festhalten, dass der Begriff *Vergebung* immer Gott als Subjekt des Geschehens beinhaltet, während sich *Verzeihen* auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt. Analog zu Guardini könnte man nun ergänzen, dass es wohl eine Pflicht des gegenseitigen *Verzeihens* gibt, *Vergebung* ihrem eigentlichen Wortsinn nach aber, so wie sie bereits im AT begegnet, letztlich auf das Handeln Gottes beschränkt bleibt. Wo folglich jemand um *Vergebung* bittet, hofft er einerseits auf die *Verzeihung* des Anderen, gleichzeitig aber auch auf die *Vergebung* Gottes.

Eine solche begriffliche Unterscheidung soll helfen die unterschiedlichen Ebenen von Vergebung deutlicher voneinander zu trennen. Wenn darum im Weiteren von *Vergebung* die Rede ist, so impliziert dies stets Gott als handelndes Subjekt. Wenn dagegen von *Verzeihen* die Rede ist, so beschränkt sich dies ausschließlich auf die zwischenmenschliche, horizontale Ebene.

6. Zusammenfassende Betrachtung und Ausblick

An den Anfang dieser Arbeit hatte ich zwei Verse aus dem 1. Johannesbrief gestellt (1 Joh 1,8.10). Diese beiden Verse illustrieren, dass alle Menschen gleichermaßen Sünder sind, und keiner von sich behaupten kann, er *habe keine Sünde* (1 Joh 1,8). Der Fokus dieser beiden Verse liegt hier ganz eindeutig auf dem Sündersein des Menschen. Im nachfolgenden Problemaufriss wurde gezeigt, dass viele der neueren, nach dem II. Vatikanischen Konzil erschienenen Beiträge zur Sündenthematik die Rede von Schuld und Sünde als problematisch wahrnehmen und gar von einer *Krise* oder auch *epochalen Schwierigkeit* sprechen. Bis auf wenige Ausnahmen wurde der Grund für diese Krise in einem gewandelten Sündenverständnis oder sogar verloren gegangenen Sündenbewusstsein gesucht. Es wurde weiter gezeigt, dass die beschriebene Krise auch eine Krise des Bußsakramentes ist, zu deren Behandlung *Reconciliatio et Paenitentia* etwa Katechese und eine Stärkung bzw. Erneuerung des Sündenbewusstseins vorgeschlagen hat. Mit dem neuen *Ordo Paenitentiae* von 1973 wurde der bisherige Bußritus zwar überarbeitet, an der *Krise* und dem Rückgang der Beichte hat dies jedoch wenig geändert. Die angebotenen Lösungsvorschläge, wie mit diesen Krisen umzugehen ist, beschränken sich dabei allzu häufig auf Fragen des Sündenverständnisses, des Sündenbewusstseins und des Sündenbegriffs.

Auf Grundlage dieser Beobachtungen kam ich zu dem Schluss, dass sich die innerkirchliche Auseinandersetzung mit diesen beiden Krisen nicht nur auf die Sündenthematik beschränken darf, sondern auch, bzw. noch sehr viel dringender, die eigene, christliche Vergebungsbotschaft in den Blick nehmen muss. Ich hatte vermutet, dass eine Schwierigkeit im Reden von Schuld und Sünde auch darin zu suchen ist, dass das Reden bzw. Bekennen von Sünde sinnlos ist, wenn der Bekennende keine Hoffnung auf Veränderung oder sogar Vergebung hat. Die Hoffnung auf Vergebung stellt jedoch die Voraussetzung dar, um sprachfähig zu werden. Der Beter in Psalm 51 kann seine Sünden bekennen, weil er im Vertrauen auf Gottes gerechtes Urteil, seine Gnade und Barmherzigkeit auf Vergebung *und* Neuschöpfung hofft, weshalb der Beter Gott bittet, er möge ihn entsündigen und »weißer als Schnee« machen (Ps 51,9).

Ich habe in dem eingangs zitierten Text aus 1 Joh 1 die Verse aus dem Zusammenhang genommen und dadurch den Fokus ebenfalls einseitig auf die dort angesprochene Sündenthematik gelenkt. Der Text verharret jedoch nicht auf der Aussage über die Sünde des Menschen, sondern eröffnet im weiteren Verlauf eine Perspektive, die der in Ps 51 ähnelt (1 Joh 1,5–2,2). Weil der Text m.E. besonders deutlich macht, dass nicht das Reden von Sünde, sondern die Hoffnung auf Vergebung den Kern der christlichen Botschaft darstellt, möchte ich ihm im Folgenden noch einmal Aufmerksamkeit schenken:

»5 Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm. 6 Wenn wir sagen, dass wir Gemeinschaft mit ihm haben und doch in der Finsternis wandeln, lügen wir und tun nicht die Wahrheit. 7 Wenn wir im Licht wandeln, wie er im Licht ist, haben wir Gemeinschaft miteinander und das Blut seines Sohnes Jesus reinigt uns von aller Sünde. 8 Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns. 9 Wenn wir unsere Sünden bekennen, ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und reinigt uns von allem Unrecht. 10 Wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir ihn zum Lügner und sein Wort ist nicht in uns.

2,1 Meine Kinder, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündigt. Wenn aber einer sündigt, haben wir einen Beistand beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten. 2 Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt.«

Der Verfasser des 1. Johannesbriefs richtet sich darin offensichtlich an eine Gruppe von Menschen, die wie er Zeugen der Botschaft sind (V. 5). Der Inhalt der Botschaft ist die Aussage, dass Gott Licht ist und in ihm keine Finsternis existiert. Diese Grundaussage wird in den nachfolgenden sieben Versen, die nach dem Schema *These – Antithese* aufgebaut und jeweils mit »wenn ...« eingeleitet werden, weiter entfaltet. Der Verfasser greift dazu jeweils eine (gegnerische) Behauptung auf, die er im darauffolgenden Satz umkehrt bzw. entkräftet. Alle acht Verse stehen in der Spannung von *Licht* und *Finsternis* bzw. *Wahrheit* und *Lüge*. Die Verse 6 und 7 behandeln die Gemeinschaft mit Gott. Diese ist nur möglich, wenn die Menschen nicht *in Finsternis* (V. 6), sondern *im Licht wandeln*. Dieses *Wandeln im Licht* ist Johannes Beutler zufolge als Auftrag an die Getauften zu verstehen, die nicht nur im Reden, sondern ihren Glauben auch in Taten bewähren und darum aktiv in die Nachfolge treten sollen. Damit ist

aber nicht nur ein ethisch richtiges Handeln gemeint, sondern ein »Handeln in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, wie sie sich von Gott her zeigt«⁷⁰⁰. Die Grundvoraussetzung, um im Licht bei Gott wandeln zu können, nennt der Verfasser in V. 7, nämlich die Vergebung der Sünden im Sühnetod Jesu: »Das Blut seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde.« Wer dagegen von sich behauptet, in der Gemeinschaft mit Gott zu stehen, aber zugleich *in Finsternis wandelt*, sprich das Böse tut, lügt und steht darum nicht in der Gemeinschaft. Thema der beiden folgenden Verse ist die Sünde des Menschen. Der Verfasser greift dabei erneut eine Behauptung auf, die er mit einer Antithese entkräftet. Jeder, der behauptet, er sündige nicht, führt sich demnach selbst in die Irre. Wer dagegen seine Sünde bekennt, ist in der Wahrheit und mehr noch »treu und gerecht«. Wie in V.7 und auch in Psalm 51 wird das Gute und Wahre zu tun, in diesem Fall die Sünden zu bekennen, durch die Vergebung Gottes ermöglicht, die den Menschen von allem Unrecht *reinigt* (V. 9). Damit wird aber auch deutlich, dass *treu und gerecht zu sein*, nicht bedeutet, dass man nicht mehr sündigt und ausnahmslos gut handelt. Die Verse 8 und 9 stellen klar, dass selbst dann, wenn sich jemand um das Gute bemüht trotzdem sündigt, weil alle Menschen sündigen. *Treu und gerecht* ist er nur dann, wenn er sich seiner schlechten Taten bekennt und nicht hochmütig meint, er sei nicht auf Gottes Vergebung angewiesen. *Bekennntnis* ist an dieser Stelle darum weniger als ein wörtliches Bekennen der Schuld zu verstehen, wie es die Beichte nahelegt, sondern meint zuallererst das Eingestehen vor Gott und vor sich selbst, dass man als Mensch in der Sünde steht und auf die vergebende Zuwendung Gottes angewiesen ist. Der darauffolgende Vers greift diesen Aspekt noch einmal auf. Darin verschärft der Verfasser die vorangegangene Aussage und betont, dass jeder, der behauptet nicht zu sündigen, nicht nur sich selbst, sondern auch Gott zum Lügner macht. Die Aussage »sein Wort ist nicht in uns« bezieht sich dann wie in Joh 5,38 auf den Glauben an Jesus Christus: »Und auch sein Wort bleibt nicht in euch, weil ihr dem nicht glaubt, den er [Gott, Anm. L. M.] gesandt hat« (Joh 5,38). »Nicht im Wort sein« meint daher, nicht an das fleischgewordene Wort und dessen Verkündigung zu glauben. In 1 Joh 2,1 wendet der Verfasser allerdings ein, dass die in Aussicht gestellte Vergebung deshalb jedoch nicht als Freibrief zum Sündigen verstanden werden darf. Wer

⁷⁰⁰ BEUTLER, Johannesbriefe, S. 47.

aber trotz aller Bemühungen sündigt, darf auf den »Beistand beim Vater: Jesus Christus den Gerechten« vertrauen (1 Joh 2,1). Der nachfolgende Vers betont ein drittes Mal, dass dies durch den Sühnetod Jesu möglich wurde, den er »nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt« auf sich genommen hat (1 Joh 2,2).

Die Botschaft, die der Verfasser den dargestellten Versen voranstellt (1 Joh 1,5), macht deutlich, dass sich niemand vor der Sünde verstecken oder vor Strafe ängstigen muss. Wer wahrhaft im *Licht wandelt*, also in der Gemeinschaft mit Gott steht, muss keine Finsternis fürchten, denn Gott selbst ist das Licht. Durch Jesu Sühnetod *für alle Menschen* hat die Sünde alles Bedrohliche verloren.

Der Blick ins Neue Testament hat gezeigt, dass die Botschaft des Evangeliums gerade keine Drohbotschaft der *Sünde*, sondern eine Liebesbotschaft der *Vergebung* ist: »Darin besteht die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn für unsere Sünden gesandt hat.« (1 Joh 4,10) Bevor Gott seinen Sohn in die Welt gesandt hat, bedeutete die Sünde für den Menschen tatsächlich Finsternis. Indem Jesus den »Schuldbrief Adams«, wie es im Exsultet heißt, für alle Menschen eingelöst hat, ist der Sünde alles Bedrohliche und Endliche genommen. Sündenvergebung ist daher auch Neuschöpfung, weil sie nicht nur von Sünde, sondern auch vom Tod befreit und in eine »neue Schöpfung« (2 Kor 5,17) einfügt. Die Überlegungen zu den alttestamentlichen Sünden- und Vergebungsbegriffen haben gezeigt, dass Sünde im AT viele Begriffe kennt und darum weder dem Begriff noch dem Wesen nach einzigartig ist. Einzigartig aber ist der Begriff der Vergebung.

Diese Einzigartigkeit der Vergebung haben auch Derrida, Guardini und Gerl-Falkovitz betont. Derrida hat eindrücklich gezeigt, dass Vergebung ein Moment des Außergewöhnlichen, ein »Wahnsinn des Unmöglichen«, »verrückt«, in der Sache eine Revolution ist und darum alles Menschenmögliche übersteigt. Gerade dort, wo die Schuld zum lähmenden Zustand wird, wo sie sich anhäuft und übergroß wird, und auch bzw. *gerade dort*, wo sie ins wahrhaft *Unmenschliche* übergeht und unverzeihbar erscheint, braucht es Vergebung – für Derrida ist es gerade das *Unverzeihbare*, das der Vergebung bedarf. Arendt und Jankélévitch setzen der Vergebung angesichts des Unverzeihlichen eine Grenze. Vergebung ist in ihren Augen nur dort möglich, wo die Schuld durch adäquate Strafe ausgegli-

chen bzw. gesühnt werden kann. Derrida und Guardini haben dagegen deutlich gemacht, dass *unsühnbar* gerade nicht *unvergebbar* meint.

In den vorangegangenen Ausführungen wurde deutlich, dass es ein solch reines und bedingungsloses Vergeben, wie es Derrida und Guardini im Sinn haben, nur im *Absoluten* – und das ist Gott – geben kann. Jesu Tod am Kreuz *zur Sühne für die ganze Welt* (1 Joh 2,2), übersteigt jede Form der menschlichen Buß- und Sühneleistungen und bewirkt weit mehr als nur den Ausgleich der begangenen *Sünde der Welt*. Zwar steht die endgültige Überwindung von Sünde und Tod noch aus, aber wie die Heilungswunder Jesu v.a. in den synoptischen Evangelien deutlich machen, verändert Vergebung schon jetzt die Wirklichkeit, weil die Neue Schöpfung bzw. das Reich Gottes bereits angebrochen ist. Die Heilung des Gelähmten in Mk 2,1–12 zeigt, was es mit der göttlichen Vergebung auf sich hat: Der Gelähmte kann wieder gehen, seine Lebenswirklichkeit ändert sich, insofern er wieder am alltäglichen Leben teilhaben kann und selbst handlungsfähig wird. Dabei ist die Heilung des Gelähmten nicht nur vom Glauben des Kranken abhängig, sondern auch von seinen Trägern, die ihm den Weg zu Jesus überhaupt erst ermöglichen. Selbst dort, wo die Sünde zum lähmenden Zustand geworden ist und jede Hoffnung auf Heilung aussichtslos erschien, vergibt Gott, weil es sein Wesen ist, zu vergeben.

Aus der erfahrenen Vergebung entsteht die Forderung, selbst in den Dienst der Vergebung zu treten und einander zu verzeihen. Guardini nannte diesen Vorgang »Heiligung des Unrechts«. Die göttliche Vergebung bildet die Voraussetzung, bzw. die Befähigung, *gütig* und *barmherzig zueinander* zu sein und *einander zu vergeben*, »wie auch Gott euch in Christus vergeben hat« (Kol 3,13). Guardini leitet aus dem Auftrag Jesu die Pflicht ab, einander auch dann zu verzeihen, wenn sich einer »siebenmal am Tag gegen dich versündigt und siebenmal wieder zu dir kommt« (Lk 17,4). Göttliche Vergebung ist kein magisches Geschehen, das die bestehenden Schuldzusammenhänge einfach wegwischt, sie wird erst dann *erfahrbar*, wenn der Mensch sich in die Nachfolge Jesu stellt, und die *Heiligung des Unrechts* zulässt. An den Ausführungen zu Ricœur und Wolbert wurde deutlich, dass es bei der *Pflicht* zu vergeben nicht um ein blindes Verzeihen oder gar Vergessen gehen kann. Nicht die begangenen Taten, aber deren verletzende Bedeutung soll *aktiv* vergessen werden. Guardini hatte betont, dass ein solches aktives Vergessen das Mittun von Geschä-

digtem und Schuldigem braucht. Nur wenn sie gemeinsam in den Dienst der Versöhnung treten, ist es möglich die Schuld nicht weiter durch die Geschichte zu tragen und *aus Feinden Freunde* zu machen.

Was bedeuten diese Überlegungen aber für die *Krise des Bußsakramentes*? Im Ritus der Beichte, als punktuell, i.d.R. relativ kurzem Ereignis, ist das *Wahnsinnige*, das alles Übersteigende der Vergebung in seiner ganzen Fülle nur recht verkürzt enthalten. Gerade wenn in der Beichte »oberflächlich« die 10 Gebote oder andere Sündenkatologe abgearbeitet werden, um daran die eigenen Verfehlungen aufzuzeigen, dann haftet dem Bekenntnis allzu oft etwas Mechanisches an. Die Beichte ist dann zwar eingeübte Pflicht, es bleibt aber zu fragen, ob aus einem solch oberflächlichen Beicht- und Bußgeschehen tatsächlich ein Wandel der Verhältnisse erwachsen kann. Derrida hatte zuvor betont, dass Vergebung gerade nichts Mechanisches an sich hat, dass sie niemals normal, normativ oder normalisierend sein soll, sondern außergewöhnlich, »eine Erprobung des Unmöglichen: als ob der gewöhnliche Lauf der historischen Zeitlichkeit unterbrochen würde«⁷⁰¹.

Die Zeit, in der diese Fülle göttlicher Vergebung, aber auch die Bedeutung dessen, was sie ist und was sie bewirkt, m.E. sehr viel deutlicher zum Ausdruck kommt, ist die gesamte Buß- und Osterzeit. Am Aschermittwoch stellen sich die Getauften, die allesamt Sünder und Geschädigte zugleich sind, vor Gott, lassen sich mit Asche besiegeln und bekennen dadurch einerseits ihre Sündhaftigkeit aber auch ihre Bereitschaft in den 40 Tagen bis Ostern »Buße« zu tun, durch Fastenopfer etc., aber auch sich neu auf Gott auszurichten. Am ersten Fastensonntag schlagen die Lesungen und das Tagesevangelium bereits den Bogen zur Osternacht und stehen zugleich programmatisch für die kommenden 40 Tage der Umkehr. In den Lesejahren A und B sind die ersten beiden Lesungen aus dem Alten Testament entnommen und behandeln die Sünde des Menschen (Gen), die zweite Lesung behandelt in Gegenüberstellung dazu die Rettung aus der Sünde (Röm bzw. 1 Petr)⁷⁰². Im Lesejahr C handelt die erste

⁷⁰¹ DERRIDA, Jahrhundert der Vergebung, S. 10.

⁷⁰² Im Lesejahr A handelt die erste Sünde von der Erschaffung des Menschen und der Sünde der Stammeltern (Gen 2,7–9; 3,1–7). Die zweite Lesung entstammt dem Römerbrief und nennt den Ort der Rettung aus der Sünde des Menschen: »Wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade übergroß geworden« (Röm 5,12–19). Im Lesejahr B ist die erste Lesung ebenfalls der Genesis entnommen, und handelt von der

Lesung vom Glaubensbekenntnis des auserwählten Volkes als Antwort auf die Großtaten Gottes, nämlich die Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten und das Führen in das gelobte Land (Dtn 26,4–10). Die zweite Lesung entstammt dem Römerbrief und beinhaltet das »Bekenntnis der an Christus Glaubenden« – das Volk des Neuen Bundes (Röm 10,8–13). Die Thematik der Lesungen zieht sich durch die Fastenzeit und begegnet schließlich auch an den Kar- und Ostertagen, besonders aber in den Texten der Osternacht. Das Tagesevangelium ist in allen Lesejahren »Jesus in der Wüste«⁷⁰³. Es berichtet von Jesus, der vierzig Tage unter der *Führung des Geistes* (Lk 4,1) in der Wüste umherwandert, fastet und dort vom Teufel am vierzigsten Tag in Versuchung geführt wird (Lk 4,2). Drei Mal stellt er dort Jesus auf die Probe (Lk 4,3.7.9). In den Tagen der Fastenzeit sind die Getauften aber auch die Katechumenen aufgerufen, sich ebenfalls unter *Führung des Geistes* neu auf Gott und *das* Heils- und Vergebungsgeschehen des Neuen Bundes auszurichten. Bei der Tauferneuerung in der Osternacht erneuert und bekräftigt die versammelte Gemeinde ihren Bundesschluss mit Gott aber auch ihre Bereitschaft zur Nachfolge und verpflichtet sich darauf, es dem Vorbild Jesu nachzutun. Wie Jesus in der Wüste widersagen sie daraufhin gemeinsam nach den vierzig Tagen der Umkehr und der Buße drei Mal dem Teufel.

Die vierzig Tage sind darum auch eine Zeit des Einübens und der Erprobung der in der Taufe versprochenen Nachfolge und machen deutlich, dass Umkehr, Vergebung und Neuschöpfung gerade kein einmaliges »magisches« Ereignis sind, bei dem sich innerhalb kürzester Zeit die Welt verändert, sondern vielmehr ein Prozess ist, der von den Gläubigen mitgetragen und im Alltag realisiert werden muss. Diese Zeit der Buße und des Verzichts bringt außerdem zum Ausdruck, dass Versöhnung und Verzeihen gerade dort, wo es Verletzungen gegeben hat, eben nicht leicht ist, sondern ein Prozess ist, der Zeit braucht, der eingeübt und bewältigt werden muss. In der Osternacht erneuern die Getauften *in dieser Nacht* ihren Bund mit Gott, bekräftigen ihre Bereitschaft, sich auch nach der Zeit der Prüfung und der Buße erneut in die Nachfolge zu stellen und verpflichten sich dadurch außerdem, die in der Taufe erhaltene Verge-

übergroß gewordenen Sünde des Menschen und der Sintflut (Gen 9,8–15). Die zweite Lesung entstammt dem 1. Petrusbrief und setzt im Kontrast zum vernichtenden Wasser der Flut das rettende Wasser der Taufe (1 Petr 3,18–22) gegenüber.

⁷⁰³ Lesejahr A: Mt 4,1–11. Lesejahr B: Mk 1,12–15; Lesejahr C: Lk 4,1–13.

bung im Alltag zu realisieren – *Vergebung*, die *Neuschöpfung* ermöglicht, ist darum ein lebenslanger Prozess, der neben dem Bekenntnis der eigenen Verfehlungen auch je neu die Bereitschaft zu Umkehr, Nachfolge und Versöhnung voraussetzt.

Mit der Etablierung der Kindertaufe als Familienfeier am Sonntag-nachmittag, außerhalb des Gemeindegottesdienstes, und der Durchsetzung der Privatbeichte ist der gemeinschaftliche Charakter der Vergebung vollständig in den Hintergrund getreten. Gerade weil die Sünde aber Beziehungen beschädigt, die der Versöhnung bedürfen, wird die Beichte diesem Aspekt des Vergebungsgeschehens allein nicht gerecht.

Die Kirche muss sich daher ihrer Aufgabe bewusst werden, dass es nicht allein darum gehen kann, Sündenbegriffe zu erörtern und zu überlegen, wann aus einer lässlichen Sünde eine Todsünde wird, oder bis zu welchem Grad es Vergebung geben kann. Gerade dort, wo die Sünde so groß ist, dass man meint, es könne dafür keine Vergebung geben, muss sich die Kirche der Heilstaten Gottes erinnern und in Solidarität mit dem Sünder gemeinsam vor Gott treten – so wie die Träger in Mk 2,3 den Gelähmten zu Jesus bringen). Gerade die Abgründe der Schuld sind es, für deren Vergebung sich die Kirche einsetzen muss, denn gerade sie bedürfen der Vergebung. Es muss daher die Aufgabe der gesamten Kirche sein, sich mit dem Sünder zu »verbinden« und ihn eben nicht fallen zu lassen, selbst dann wenn dies in der öffentlichen Wahrnehmung unangenehm ist. Jesu Mahl mit den Sündern und Zöllnern, das bei den Pharisäern und Schriftgelehrten und auch einem Teil seiner Anhänger auf Ablehnung stößt, ist gerade jene Revolution, die Derridas Vergebungsbegriff im Sinn hat. Wenn die Kirche in die Nachfolge Jesu treten will, dann muss sie zuallererst in diese Revolution eintreten. Dann und nur so, wird göttliche Vergebung im Hier und Jetzt *erfahrbar*.

Literaturverzeichnis

Lehramtliche Quellen

RAHNER, K. / VORGRIMLER, H.: Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Brsg. 2006.

DENZINGER, H.: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen u. unter Mitarbeit von HOPING, H. herausgegeben von HÜNERMANN, P., Freiburg i. Brsg. 2010 [DH].

Katechismus der katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina, München 2005.

JOHANNES XXIII., Enzyklika »Pacem in Terris«, 11. April 1963.

PAUL VI., Neue liturgische Ordnung der Beichte »Ordo Paenitentiae«, 02.12.1973.

JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Reconciliatio et Paenitentia«, 02.12.1984.

JOHANNES PAUL II., Päpstliches Schreiben »Paschalis sollemnitatis – an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die Feier der Osternacht und ihre Vorbereitung«, 16.01.1988.

Sekundärliteratur

ADAM, A. / HAUNERLAND, W.: Grundriss Liturgie, Freiburg i. Brsg. 2012.

AGAMBEN, G.: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt 2003.

ARENDT, H.: Vita activa oder vom tätigen Leben, München 2008.

AXT-PISCALAR, C.: Sünde, VII. Reformation und Neuzeit, in: TRE (Bd. 32), Berlin / New York 2001, S. 400–436.

BATAILLE, G.: Theorie der Religion. Aus dem Französischen übersetzt von Andreas Knop (Hrsg.) und mit einem Nachwort versehen von Gerd Bergfleht (Batterien 59), München 1997.

- BEATRICE, P.F.: Sünde, V. Alte Kirche, in: TRE (Bd. 32), Berlin / New York 2001, S. 389–395.
- BENJAMIN, W.: Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt, in: TIEDEMANN, R. / SCHWEPPEHÄUSER, H. (Hrsg.): Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt 1985, S. 97f.
- BEUTLER, J.: Die Johannesbriefe (RNT), Regensburg 2000.
- BÖTTIGHEIMER, C.: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes- und Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Brsg. 2009.
- BOVON, F.: Das Evangelium nach Lukas. Lk 15,1–19,27 (EKK), Band III/3, Zürich 2001.
- BROX, N: Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf 1992.
- BRÜNDL, J.: Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2010.
- BUGNINI, A.: Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg i. Brsg. 1988.
- CLASS, G.: Der verzweifelte Zugriff auf das Leben, Neukirchen-Vluyn 1994.
- COMTE, A.: Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug, herausgegeben von BLASCHKE, F., Stuttgart 1974.
- CRAMER, F.: Geschichte der Erziehung und des Unterrichts in welthistorischer Entwicklung. Geschichte der Erziehung und des Unterrichts im Alterthume, Erster Band, Elberfeld 1832.
- DARWIN, C.: On the Origin of Species by Means of Natural selection, London 1859.
- DERRIDA, J.: Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Interview mit Michel Wieviorka, in: Lettre international 48 (2000), S. 10–18.
- DEXINGER, F.: Alttestamentliche Überlegungen zum »Erbsünde«-Problem, in: DEXINGER/STAUDINGER/WAHLE/WEISMAYER: Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit?, Innsbruck 1971, S. 24–115.
- DOHMEN, C.: Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Brsg. 2004.
- EBELING, G.: Wort und Glaube. Bd. III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, So-teriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975.

- EMMINGHAUS, J. E.: Die Messe. Wesen – Gestalt – Vollzug, Klosterneuburg 1976.
- ERNST, J.: Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1976.
- ERNST, J.: Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981.
- FEUERBACH, L.: Philosophische Kritiken und Grundsätze, in: *Sämtliche Werke in 10 Bänden*, Bd. 2 (Verlag Otto Wigand), Leipzig 1846.
- FIEDLER, P.: Sünde und Sündenvergebung in der Jesustradition, in: FRANKENMÖLLE, H. (Hrsg.), *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 76–91.
- FISCHER, G. / MARKL, D.: *Das Buch Exodus (NSKAT)*, Stuttgart 2009.
- FUCHS, G. / WEIKMANN, H. M.: *Das Exsultet. Geschichte, Theologie und Gestaltung der österlichen Lichtdanksagung*, Regensburg 1992.
- GANOCZY, A.: *Schöpfungslehre*, Düsseldorf 1983.
- GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Mit einer Einführung von Karl-Siegbert Rehberg*. Wiebelsheim 2004.
- GERKEN, A.: *Theologie der Eucharistie*, München 1973.
- GERL-FALKOVITZ, H.-B.: *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergabung*, Dresden 2013.
- GESTRICH, C.: *Sündenvergebung als Problem und als Wirklichkeit der Kirche*, in: GESTRICH, C.: *Peccatum – Studien zur Sündenlehre*, Tübingen 2003, S. 45–71.
- GLEI, R.: *Schuld, I. Griechische und lateinische Antike*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh)*, Band 8, Basel 1992, Sp. 1442–1446.
- GRÜNDEL, J.: *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985.
- GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Matthäus (ThHK)*, Berlin 1968.
- GRUNDMANN, W.: *ἁμαρτάνω*, Die Sünde im NT, in: KITTEL, G. (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band I, Stuttgart 1933, S. 305–320.
- GUARDINI, R.: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Würzburg 1965.
- GUARDINI, R.: *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel 1–3; Weisheit der Psalmen. Meditationen*, Mainz/Paderborn 1987.

- GUARDINI, R.: Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Würzburg 1964.
- GUARDINI, R.: Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Band 1. Mainz/Paderborn 1993.
- GUILLUY, P.: Vergebung und Schuld, in: Neue Summe Theologie, Band 2 »Die Neue Schöpfung«, Freiburg i. Brsg. 1989, S. 184, S. 171–204.
- HAACKER, K.: Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1999.
- HAAS, H.-St.: »Bekannte Sünde«. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, Neukirchen-Vluyn 1992.
- HAECKEL, E.: Generelle Morphologie der Organismen, Berlin 1866.
- HÄRING, B.: Sünde im Zeitalter der Säkularisation, Graz 1974.
- HASITSCHKA, M.: Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium, in: FRANKEMÖLLE, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 92–107.
- HAUNERLAND, W.: Eucharistisch leben. Handlungsimpulse aus der Messfeier, in: STUFLESSER, M. / WINTER, S.: »Ahme nach was du vollziehst...«. Positionsbestimmungen zum Verhältnis von Liturgie und Ethik, Regensburg 2009, S. 231–250.
- HEIDEGGER, M.: Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main 2004.
- HERDER, J. G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit IV, 4.6. Mit einem Vorwort von G. Schmidt, Wiesbaden 1985.
- HERMANS, J.: Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung, Regensburg 1984.
- HOPING, H.: Erbsünde, II. Historisch-theologisch, in: LThK 3, Freiburg i. Brsg. 2006.
- JANKÉLÉVITCH, V.: Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt am Main 2004.
- JAMES, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main 1997.
- JASPERS, K.: Die Schuldfrage. Für Völkermord gibt es keine Verjährung, München 1979.
- JASPERS, K.: Was ist Philosophie? Ein Lesebuch, München 1980.

- JASPERS, K.: *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*, München 1966.
- JEDIN, H.: *Geschichte des Konzils von Trient. Band II: Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47*, Freiburg i. Brsg. 1957.
- JEDIN, H.: *Geschichte des Konzils von Trient. Band III: Bologneser Tagung (1547/48) – Zweite Tagungsperiode (1551/52)*, Freiburg i. Brsg. 1970.
- JENDROSCH, B.: *Johann M. Sailers Lehre vom Gewissen*, Regensburg 1971.
- JOAS, H.: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.
- KANT, I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. Vermehrte Auflage, Königsberg 1794.
- KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclamverlag, Stuttgart 2015.
- KESSLER, H.: *Christologie*, in: SCHNEIDER, T. (Hrsg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 1, Ostfildern 2013, S. 241–442.
- KLAUCK, H.-J.: *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989.
- KLAUSNITZER, W.: *Gott und Wirklichkeit*, Regensburg 2008.
- KLÖCKENER, M.: *Ostern, II. Liturgisch-theologisch*, in: LThK (7), Freiburg/Basel/Rom/Wien 1998, Sp. 1177–1181.
- KOCH, K.: *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Zürich 1992.
- KODALLE, M.: *Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse*, Paderborn 2013.
- KREMER, J.: *Lukasevangelium*, in: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung*, Band 3, Würzburg 1988.
- LAPIDE, P.: *Umgang mit Schuld im Alten Testament*, in: HAEFFNER, G. (Hrsg.), *Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit*, Düsseldorf 1993, S. 116–126.
- LEPPIN, V.: *Das ganze Leben Buße. Der Protest gegen den Ablass im Rahmen von Luthers früher Bußtheologie*, in: REHBERG, A.: *Ablasskampagnen des Spätmittelalters. Luthers Thesen von 1517 im Kontext*, Berlin/Boston 2017, S. 523–564.

- LÖHR, W.: Sündenlehre, in: DRECOLL, V. H. (Hrsg.): Augustin Handbuch, Tübingen 2007.
- LOHSE, B.: Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963, S. 498–506.
- MERKLEIN, H.: Paulus und die Sünde, in: FRANKEMÖLLE, H. (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament, Freiburg i. Brsg. 1996, S. 123–163.
- MESSNER, R.: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn 2001.
- MONDEN, L.: Sünde. Freiheit und Gewissen, Salzburg 1968.
- MÜLLER, G. L.: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Brsg. 2005.
- NAGEL, E.: Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus, Frankfurt am Main 1980.
- NEUNHAUSER, B.: Handbuch der Dogmengeschichte. Band IV: Sakramente. Faszikel 2: Taufe und Firmung, Freiburg i. Brsg. 1956.
- NOCKE, F.-J.: Spezielle Sakramentenlehre, in: SCHNEIDER, T.: Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Ostfildern 2013, S. 226–376.
- OTTO, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Neuauflage mit einem Nachwort von Hans Joas, München 2014.
- PESCH, R.: Das Markusevangelium. Erster Teil. Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1,1–8,26, Freiburg i. Brsg. 1976.
- PESCH, R.: Römerbrief, in: GNILKA, J. / SCHNACKENBURG, R.: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 6, Würzburg 1994.
- PLESSNER, H.: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982.
- PORSCH, F.: Johannesevangelium, in: Stuttgarter Kleiner Kommentar, Neues Testament Bd. 4, Stuttgart 1988.
- QUARCH, Chr.: Interview mit Christoph Quarch in der Sendung »Scheitern gehört zum Leben. Philosophische Betrachtungen« des BR 2 aus der Reihe »radioWissen« vom 3. Februar 2016.
- QUELL, G.: ἀμαρτάνω, Die Sünde im AT, in: KITTEL, G. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1933, S. 267–288.

- RAHNER, K.: Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln/Zürich/Köln 1955.
- RATZINGER, J.: Kommentar zum 1. Kapitel von Gaudium et Spes, in: LThK, 3. Ergänzungsband, Freiburg i. Brsg. 1968 S. 313–354.
- REINERS, H.: Grundintention und sittliches Tun (QD 30), Freiburg 1966.
- RICŒUR, P.: Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen, Göttingen 2000.
- RÖMELT, J.: Christliche Ethik in moderner Gesellschaft. Band 1. Grundlagen, Freiburg i. Brsg. 2008, S. 454–466.
- RÖMELT, J.: Schuld erfahrung als Krise. Zur anthropologischen und theologischen Hermeneutik menschlicher Schuld, in: Theologie und Glaube (81), Paderborn 1991.
- RUF, A.: Sünde – Was ist das?, München 1972.
- SCHÄFER, P.: Buße – Beichte – Vergebung, St. Ottilien 1987.
- SCHARBERT, J.: Genesis 1–11. Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg 1985.
- SCHEFFCZYK, L.: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, in: Handbuch der Dogmengeschichte, Band II Faszikel 3a (1. Teil), Freiburg i. Brsg. 1981.
- SCHLEYER, D.: Allgemeine Einleitung zu De Baptismo / De Oratione, in: TERTULLIAN: De Baptismo. De Oratione, Übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer, in: Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von ARIS, M.-A. et al., Band 76, Turnhout 2006, S. 9–157.
- SCHNACKENBURG, R.: Das Johannesevangelium. 1. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4 (HThKNT), Bd. 4, Freiburg i. Brsg. 1979.
- SCHNELLE, U.: Das Evangelium nach Johannes. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Band 4, Leipzig 1998.
- SCHÜLE, A.: An der Grenze von Schuld und Vergebung: חטא im Alten Testament, in: LUCHSINGER, J. / MATHYS, H.-P. / SAUR, M. (Hrsg.), »... der seine Lust hat am Wort des Herrn!«. Festschrift für Ernst Jenni zum 80. Geburtstag, Münster 2007, S. 309–329.
- SCHWARZ, H.: Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld, Göttingen 1993.

- SIEVERNICH, M.: Die christliche Auffassung von Schuld und Umkehr, in: SIEVERNICH, M. / SEIF, K.-P. (Hrsg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen, Mainz 1983, S. 19–42.
- SIEVERNICH, M.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1982.
- STADEL, K.: Buße in Aufklärung und Gegenwart, München/Paderborn/Wien 1974.
- STÄHLIN, G. / GRUNDMANN, W.: *ἁμαρτάνω*, Der Sündenbegriff im Judentum, in: KITTEL, G. (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band I, Stuttgart 1933, S. 290–295.
- STOLLE, V.: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002.
- STRECKER, G.: Theologie des Neuen Testaments. Bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von Friedrich Wilhelm Horn, Berlin 1996.
- TAYLOR, C.: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009.
- TAYLOR, C.: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002.
- TERTULLIAN: De Baptismo. De Oratione, Übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer, in: Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, herausgegeben von ARIS, M.-A. et al., Band 76, Turnhout 2006, S. 160–217.
- TERTULLIAN: Über die Seele (De Anima). Das Zeugnis der Seele (De Testimonio Animae). Vom Ursprung der Seele (De Censu Animae), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan H. Wasznik, Zürich/München 1980.
- TERTULLIAN, Das Zeugnis der Seele (De Testimonio Animae), in: TERTULLIAN: Über die Seele (De Anima). Das Zeugnis der Seele (De Testimonio Animae). Vom Ursprung der Seele (De Censu Animae), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan H. Wasznik, Zürich/München 1980.
- VISONÀ, G.: Ostern/Osterfest/Osterpredigt I, in: TRE (Bd. 25), Berlin / New York 1995, S. 517–530.
- VORGRIMLER, H.: Buße und Krankensalbung, in: SCHMAUS, M. / GRILLMEIER, A. / SCHEFFCZYK, L. / SEYBOLD, M. (Hrsg.): Handbuch der Dogmengeschichte, Band IV (Sakramente – Eschatologie; Faszikel 3: Buße und Krankensalbung), Freiburg/Basel/Wien 1978.

- WASZINK, J. H.: Einleitung zu De Anima, in: TERTULLIAN: Über die Seele (De Anima). Das Zeugnis der Seele (De Testimonio Animae). Vom Ursprung der Seele (De Censu Animae), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Jan H. Waszink, Zürich/München 1980.
- WILCKENS, U.: Der Brief an die Römer. Röm 12–16 (EKK), Band VI/3, Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 1982.
- WINDELBAND, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 15., durchgesehene u. ergänzte Aufl., Tübingen 1957.
- WOLBERT, W.: Vergebungen – Zum christlichen Umgang mit Unrecht, in: SaThZ 17.
- ZELLER, D.: Der Brief an die Römer (RNT), Freiburg i. Brsg. 1984.
- ZENGER, E.: Psalm 51, in Ders.: Psalmen 51–100, übersetzt und ausgelegt von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2000, S. 38–59.
- ZENGER, E.: Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie, in: WIEDENHOFER, S. (Hrsg.): Erbsünde – was ist das?, Regensburg 1999, S. 9–34.
- ZIEGENAUS, A.: Umkehr. Versöhnung. Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg i. Brsg. 1975.

Internetquellen

- KILIAN, K.: »Viele CSR-Aktivitäten sind nur PR-trächtige Lippenbekenntnisse«, auf: www.csr-strategie.de/csr/viele-csr-aktivitaten-sind-nur-pr-trachtige-lippenbekenntnisse/ (Zugriffsdatum: 13.12.2011).
- PECHMANN, J.: »Haltet den Dieb!«, auf: www.theuropean.de/jan-pechmann/666-csr-in-zeiten-der-finanzkrise (Zugriffsdatum: 1.12.2011).
- WIRSCHING, D. / GRASSER, L.: Bischof hält an Diakon-Weihe trotz KZ-Witzen fest, auf: www.augsburger-allgemeine.de/bayern/Eichstaetter-Bischof-haelt-an-Diakon-Weihe-trotz-KZ-Witzen-fest-id41800106.html (Zugriffsdatum: 24.09.2018).
- »Die 95 Thesen. Anstoß zur Reformation«, eine Zusammenstellung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): www.ekd.de/95-Thesen-10864.htm (Zugriffsdatum: 13.3.2018).

- Deutsches Wörterbuch der Brüder Grimm: www.woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS56746#XGS56746 (Zugriffsdatum: 22.04.2016).
- Papst an Waldenser: »Ich bitte um Vergebung«, auf: http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/22/papst_an_waldenser_%E2%80%99Eich_bitte_um_vergebung_%E2%80%9C/1153240 (Zugriffsdatum: 7.11.2016).
- »Papst bittet Waldenser um Verzeihung. Historische Entschuldigung«, auf: www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2015-06-22/papst-bittet-waldenser-um-verzeihung (Zugriffsdatum: 7.11.2016).
- »Waldenser antworten auf Vergebungsbitte des Papstes«, auf: http://de.radiovaticana.va/news/2015/08/25/italien_waldenser_antworten_auf_vergebungs-bitte_des_papstes/1167285 (Zugriffsdatum: 7.11.2016).
- Duden online: »Vergeben«, auf: www.duden.de/rechtschreibung/vergeben (Zugriffsdatum: 11.10.2016).



University
of Bamberg
Press

»Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre und die Wahrheit ist nicht in uns.« (1 Joh 1,8)

Auch wenn Schuld und Sünde genuin menschliche Erfahrungen sind, die ausnahmslos jeden betreffen, gestaltet sich der Umgang mit dem eigenen schuldig sein bzw. immer wieder schuldig werden sehr unterschiedlich: Für manche ist die Erkenntnis der eigenen Schuld eine belastende, aber nicht ausweglose Situation, für andere eine lähmende Erfahrung und wieder andere flüchten sich in Verdrängung und Leugnung. In der Geschichte der Kirche wurde immer wieder festgestellt, dass das eigene Be- und Anerkennen der Schuld notwendige Voraussetzung für Heilungs-, Vergebungs- und Versöhnungsprozesse sind.

Auch der Mensch der Gegenwart hat ein Gespür für Schuld und Unheilsituationen, wie sich etwa an den Protesten rund um den Klimawandel oder die Ausbeutung der sogenannten Dritten Welt durch die westlichen Zivilisationen zeigt. Die kirchliche Vergebungspraxis, die innerhalb der katholischen Kirche mit der Beichte sogar ein eigenes Sakrament besitzt und damit in besonderem Maße auf Schuld Erfahrungen spezialisiert zu sein scheint, zieht er allerdings immer seltener zu Rate, wenn es um Vergebung, Versöhnung und Verzeihen geht.

Dass dies nicht immer so war, zeigt ein Blick in die Kirchengeschichte. Der vorliegende Band versucht Ursachen und Gründe für diesen Wandel zu ergründen und fragt außerdem worin sich (sakramentale) göttliche Vergebung von rein zwischenmenschlichen Mitteln und Wegen der Versöhnung unterscheidet und welche Perspektiven sich daraus für die kirchliche Verkündigungspraxis ergeben.



ISBN 978-3-86309-933-6



9 783863 099336

www.uni-bamberg.de/ubp