



MICHAEL BEINTKER, SÁNDOR FAZAKAS (Hg.)

Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung

Studia Theologica Debrecinensis



2012

Sonderheft

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

MICHAEL BEINTKER, SÁNDOR FAZAKAS (Hg.)

Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung

Perspektiven
Reformierter Theologie

Studia Theologica Debrecinensis

MICHAEL BEINTKER, SÁNDOR FAZAKAS (Hg.)

Die öffentliche
Relevanz von Schuld
und Vergebung
Perspektiven
Reformierter Theologie

Studia Theologica Debrecinensis

2012

Sonderheft

*Theological Journal of the
Debrecen Reformed Theological University*

*Theologische Zeitschrift der
Reformierten Theologischen Universität Debrecen*

Felelős szerkesztő és kiadó/Editor-in-Chief:
Fekete Károly rektor

ISSN 2060-3096
ISBN 978-963-8429-73-5

Szakmai szerkesztők/Editors:
Fazakas Sándor, Michael Beintker

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Baráth Béla, Michael Beintker (Münster),
Buzogány Dezső (Cluj/Kolozsvár),
Fazakas Sándor, Győri János,
Elizabeth L. Hinson-Hasty (Louisville, KY),
Kustár Zoltán, Hodossy-Takács Előd,
Molnár János, Peres Imre

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H-4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: <http://www.drhe.hu>

Technikai szerkesztés:
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

INHALT

Vorwort	7
MICHAEL BEINTKER – Öffentliche Schuldkonflikte im Horizont vergebenden Handelns erörtert am Beispiel der Schuldebatten nach 1989	9
ÁRPÁD FERENCZ – Scham. Eine systematisch-theologische Annäherung	23
EBERHARD BUSCH – Schulbekenntnisse in den Schweizer Kirchen in der Hoffnung auf einen Neubeginn im Jahr 1945	35
ISTVÁN KARASSZON – Sünde. Eine Analyse alttestamentlicher Begriffe	43
ANDREAS LINDEMANN – Sünde, Schuld, Vergebung? Paulus als Verfolger der Kirche und als Apostel Jesu Christi	53
IMRE PERES – Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei Paulus	81
SÁNDOR FAZAKAS – Die Repräsentanzkrise in Kirche und Gesellschaft. Kritische Wahrnehmung aus der Sicht der Kybernetik und der politischen Ethik	97
ULRICH H. J. KÖRTNER – Die Repräsentanzkrise der Kirche und das Problem der Schuld. Response auf Sándor Fazakas	115
MICHAEL WEINRICH – Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung. Eine Problemanzeige	125
GEORG PLASGER – „Gottes Feinde kommen um“. Kornelis Heiko Miskottes Predigt anlässlich der Befreiung der Niederlande am 9. Mai 1945	133
SÁNDOR FAZAKAS – Versöhnung und Aufarbeitung der Vergangenheit	141
Autoren- und Teilnehmerverzeichnis	157
Tagungsprogramm – Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung in der Perspektive der reformierten Theologie	159

Vorwort

Angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus hat die Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit nach anfänglichen Widerständen allgemeine gesellschaftliche Akzeptanz erlangt. Nach dem Ende des Kommunismus trat ihre Dringlichkeit erneut hervor. Nur die Offenlegung dessen, was geschehen ist, und die dem folgende Erinnerung ermöglichen einen Neuanfang. Dabei ist deutlich geworden, dass sich die Aufarbeitung von historischen Schuldkonstellationen auf unterschiedlichen Ebenen bewegt. So lassen sich juristische, politische, ethische und mentale Aspekte der Aufarbeitung von Vergangenheit unterscheiden. Aber auch die theologische Ebene des Themas verdient Aufmerksamkeit.

Diese war Gegenstand einer Konsultation, die in der Zeit vom 15. bis 18. März 2012 in der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden stattfand. Unter dem Thema „Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung in der Perspektive der reformierten Theologie“ erörterten Systematiker, Historiker und Exegeten aus Ungarn, Rumänien, Deutschland und Österreich den öffentlichen Umgang mit Schuld. Als dominantes gesellschaftliches Erfahrungsfeld wurde die Umbruchsituation nach den friedlichen Revolutionen des Jahres 1989 betrach-

tet. Das schloss den Vergleich mit der Situation nach 1945 ein. Eine besondere Chance lag in den Möglichkeiten des Vergleichs zwischen der Situation im hungarophonen Raum und in den neuen deutschen Bundesländern.

Großer Wert wurde auf die Klärung der biblischen Voraussetzungen und der anthropologischen und soteriologischen Komponenten gelegt. Wichtig war sodann die Frage nach dem Zusammenhang und den Unterschieden von Sünde und Schuld. In den Diskussionen wurden auch die Perspektiven erkennbar, die sich speziell der reformierten Theologie eröffnen. Die Erfahrung der reformierten Kirchen mit der *disciplina ecclesiastica* disponiert zu einer besonderen Aufmerksamkeit für die wirksame Mediation und Bereinigung von Schuldkonflikten sowie für Nüchternheit und Rationalität im Umgang mit gesellschaftlichen Konfliktszenarien. Die Auffassung, dass Schuldensicht an den Horizont der Gnade gebunden sei und dass man die Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit nicht soteriologisch überlasten dürfe, ist für die heutige reformierte Theologie weithin prägend geworden. Das gilt auch für das Erfordernis, von menschlicher Schuld möglichst konkret und differenziert zu reden.

Dieser Band enthält die Referate, die auf der Konsultation gehalten wurden.

Dadurch kann dem Leser deutlich werden, welche Impulse unseren Diskurs angeregt und befruchtet haben. Wir danken den Autoren, die ihre Texte für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt haben, und den Helferinnen und Helfern, die uns bei der Redaktion des Bandes unterstützt haben, insbesondere Michael Weinrich, Direktor des Ökumenischen Instituts der Universität Bochum, Annegreth Schilling und Karen Lutz, Mitarbeiterinnen am Lehrstuhl für Ökumenik und Dogmatik der Universität Bochum, sowie Alexander Dölecke

und Matthias Schleiff vom Seminar für Reformierte Theologie der Universität Münster.

Die Konsultation wurde von der Fritz Thyssen-Stiftung in Köln gefördert, die Veröffentlichung wurde finanziell von Zoltán Balog, Minister für Humanressourcen in Budapest unterstützt. Im Namen der Teilnehmer möchten wir dafür herzlich danken.

Debrecen und
Münster im Herbst 2012
Sándor Fazakas
Michael Beintker

Öffentliche Schuldkonflikte im Horizont vergebenden Handelns – erörtert am Beispiel der Schulddebatten nach 1989

1. Die Schuldfrage zwischen Verleugnung und Entlarvung

Gegenüber den Phänomenen der Schuld bewegt sich der neuzeitliche Mensch in einer eigentümlichen Kontrastlage. Die Auswirkungen von Schuld sind überdeutlich fühlbar: Wir alle sind Zeugen von Verblendung und Unmenschlichkeit und werden täglich mit neuen Bildern des Unheils konfrontiert. Die Medien entrollen Szenarios des Schreckens und applizieren die Menetekel des Bösen in jedes Wohnzimmer. Wer nicht wegsieht, müsste eigentlich aufschreien. Was ist aus dem hoffnungsvollen Aufbruch in die Moderne geworden, den die Aufklärung des 18. Jahrhunderts vorsah und den die Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts mit folgenreichen Wirkungen als Entfaltung des nicht mehr entfremdeten Humanums erhofft hatte? Wer nicht träumt, kann es buchstäblich hören, sehen und fühlen, wie dieser Aufbruch auf seiner Schattenseite eine erdrückende Lawine der Schuld mit sich führt, deren Ausmaße – deren „Komplexität“, wie man heute gerne sagt – uns nur noch ängstigen können.

Demgegenüber steht der merkwürdige Befund, dass sich die agierenden Subjekte dieses Prozesses – die Menschen – in ihrer Verantwortung und Mitverantwortung für das Elend nicht erkennen. Es hat den Anschein, als seien sie in eine Tragödie verstrickt, die nach einer von ihnen weder ausgelöst noch von ihnen zu beeinflussenden Dramaturgie abläuft: ein Stück voller Schuld, aber ohne Schuldige. Friedrich Dürrenmatt schrieb: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen. Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorfäter. Wir sind nur noch Kindeskind. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld: Schuld gibt es nur noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat.“¹

Die Einsicht in Schuld, deren Subjekte *wir* sind, erreicht kaum noch das durchschnittliche Bewusstsein. Dieses bleibt gegenüber der Frage nach Schuld normalerweise gleichgültig und scheint längst jener Vergangenheit entwachsen zu sein, in der kirchliche Bußinstitute zur Selbstbesinnung und Selbstprüfung Anlass gaben. Die Wahrnehmung von Schuld hat sich von der individuellen Selbstsicht

1 F. DÜRRENMATT, Theaterprobleme, in: DERS., Gesammelte Werke 7, Zürich 1996, 28–69, hier: 59.

des Menschen gelöst. Ihn persönlich betrifft die Schuldfrage erst dann, wenn ihm Schuld *zugefügt* wird, wenn andere an ihm schuldig werden.

Die Theologie, die von Haus aus als Kennerin des menschlichen Elends zu gelten hat und ihre Schulddiagnosen im Kontext von Sünde und Gnade entwirft, bewegt sich in einer, hermeneutisch gesehen, eckelosen Situation. Die Lebensrelevanz eines ihrer genuinen Themen ist wegen kollektiver Verflüchtigung des Schuldbewusstseins nur noch unter großen Anstrengungen sichtbar zu machen. In einem der heutigen Aporetik des Sündenthemas gewidmeten Aufsatz markierte Gerhard Ebeling die Lage folgendermaßen: „Von seltenen Ausnahmefällen sowie von dem engen kirchlichen Kontext abgesehen, lebt heute auch der Christ in einer Umwelt, 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.“²

Nur in krisenhaften Zeiten, wenn sich unversehens die gewohnten Grundorientierungen der Menschen zur Disposition stellen und die katastrophalen Folgen einer verirrten Politik für nachhaltige Erschütterungen sorgen, werden die Menschen von der Schuldfrage in Bann gezogen. Schuld und Verstrickung geraten mehr oder weniger aufdringlich zu öffentlichen Themen und beschäftigen ein breites Publikum.

In der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts gab es drei publizistisch verhandelte Schulddebatten: die nach 1918, die nach 1945 und die nach 1989. Die erste Schulddebatte nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs war auf die „Kriegsschuldfrage“ fixiert. Sie verebte in einer folgenreichen kollektiven Unbußfertigkeit. Sehr viel eindringlicher und intensiver wurde die Schuldfrage nach der Katastrophe des Nationalsozialismus thematisiert. Das Nachdenken über Ursachen und Begleitumstände von Massenwahn, verbrecherischer Politik und kollektiver Verführbarkeit hat zu neuen Einsichten geführt, aber auch die Hindernisse offenbart, die der Auseinandersetzung mit unserer Vergangenheit im Wege liegen. Diese Debatte ist nicht abgeschlossen, sie trägt keinen Schlussstrich.

Schließlich haben wir nach dem Ende des ostdeutschen Teilstaats eine dritte – medienwirksam verstärkte – Schulddiskussion erlebt, in der die nach 1945 aufgekommene Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit ihr parallelverschobenes Bewährungsfeld fand. Im Blickfeld der Aufmerksamkeit lag nun das Verhalten der Menschen unter der kommunistischen Diktatur, die sich selbst als die einzig vertretbare Alternative zum Faschismus definiert hatte, gleichwohl aber mannigfache Analogien zu ihrem Antitypus aufwies.

Muss also die Beobachtung modifiziert werden, dass Schuld ein exotisches bzw. esoterisches Phänomen darstellt, dessen Thematisierung in den durchschnittlichen Alltagswelten uninteressant ist? Diese Frage ist mit Ja und mit Nein zu beantworten. Mit einem Ja insofern, als die Enthüllung von Unrechtszusammenhängen und die Frage nach den damit verbundenen politischen und juristischen Konsequenzen

2 G. EBELING, Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen, in: DERS., Wort und Glaube III, Tübingen 1975, 173–204, hier: 197.

von konstitutivem Gewicht für das politische Handeln sind. Die präzise Zuordnung und Zuweisung von Schuld kann in einer Gesellschaft, die sich dem Recht und der Gerechtigkeit verpflichtet weiß, nicht vermieden, sie muss im Interesse der Glaubwürdigkeit der Rechtsordnung sogar gefordert werden. Zudem kann eine gewisse Lust zur Entlarvung und zur Aufdeckung von Unrecht unterstellt werden. Sie ist ambivalent: Einerseits Ausdruck eines verständlichen Gerechtigkeitsverlangens, das die Bestrafung der Schuldigen einfordert, befriedigt sie andererseits das Bedürfnis nach Sensationen und die Gier nach wettbewerbsfähigen Schlagzeilen. Schuld in den Schlagzeilen kann eines breiten Leserpublikums sicher sein.

Eben aus diesem Grunde muss die Frage auch mit Nein beantwortet werden. Was in die Schlagzeilen gerät, ist in der Regel Fremdschuld, die dem Beobachter das Gefühl eigener Anständigkeit und Tugendhaftigkeit vermittelt, ihn also in der Realitätsverzerrung bestärkt, dass er „damit nichts zu tun hat“. Das Aufweisen von Schuld muss in dem Maße maßlos werden, wie es sich mit der gängigen Verleugnung eigener Schuld vermischt. Darauf geeicht, Schuld ausschließlich in der Perspektive von zugefügter Schuld, Fremdschuld, zu erfassen, sind die Menschen nicht darauf vorbereitet, ihre eigene, persönliche Mitverantwortung für das Funktionieren eines Schuldzusammenhangs zu erkennen. Mit fast gesetzmäßiger Regelmäßigkeit wird die Vergangenheit anderer, nicht aber das eigene Verflochtensein ins Visier genommen. Am Ende steht man hilflos vor einer riesigen Schuldenlast, aber es gibt niemanden, der für sie verantwortlich zeichnet: ein kollektives Alibi. 1990 kam der böse Witz auf, dass sich die Bevölkerung der (Noch-)DDR verdoppelt habe: 16 Millionen Opfer jagten 16 Millionen Täter. Der Witz reagiert die Hilflosigkeit zwischen Schuldverleugnung und Schuldentlarvung auf seine Weise ab. Für das kollektive Alibi, das selbst die überführten Täter für sich in Anspruch nehmen, hat Johann Baptist Metz den Ausdruck „Unschuldswahn“ geprägt.³ Wahn ist dadurch gekennzeichnet, dass die von ihm Befallenen etwas für real halten, was lediglich ihrer suggestiven Einbildungskraft entspringt, sich zum Faktischen aber verhält wie die Täuschung zur Wahrheit. Der „Unschuldswahn“ ist der gesteigerte Ausdruck des durch Sündenblindheit eintretenden Realitätsverlustes.

Die beschriebenen Phänomene sind höchster theologischer Aufmerksamkeit wert. Wir können sie nicht einfach den Zeitgeschichtlern, Dokumentarfilmern, Schriftstellern, Journalisten oder Philosophen überlassen, weil wir dann die theologische Aufgabe versäumen würden, die Wahrheit des Evangeliums in den Nöten der Zeit sprechend werden zu lassen. Die Not menschlicher Schuld stellt fraglos ein genuines Bewährungsfeld theologischer Arbeit dar. Man wird sogar sagen müssen: Die Not menschlicher Schuld ist *das* zentrale Bewährungsfeld der Theologie, sofern sich in ihr alle Aporien gelebten Menschseins zusammendrängen. Es soll nicht bestritten werden, dass es darüber hinaus noch andere Nöte und Fraglichkeiten gibt, denen das theologische Nachdenken Aufmerksamkeit schuldet. Aber die Befassung mit der Not menschlicher Schuld dürfte auch für die Thematisierung anderer Nöte und Fraglichkeiten von schlüsselfähiger Bedeutung sein. Denn immer ist die Voraussetzung zu treffen, dass es der unerlöste Mensch in der noch

3 Vgl. dazu M. SIEVERNICH, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1982, 202ff.

unerlösten Welt ist, dem die Zuwendung des Evangeliums gilt. Und das Signum des unerlösten Menschen innerhalb der Grenzen von Zeit und Geschichte – m. a. W.: desjenigen Menschen, der Gottes Reich noch vor sich hat – ist die Existenz in Schuld, Schuldverflochtenheit und Schuldverstrickung.

2. Zur Reduktion der Schuldifferenzierung

Zur Verdeutlichung der Probleme bleiben wir auf dem jüngsten Erfahrungsfeld eines öffentlich geführten Schulddiskurses. Die nach dem Ende des Realsozialismus einsetzende innerdeutsche Schulddebatte bietet dem Nachdenken hinreichend Anschauungsmaterial für einen signifikanten Stil von Schuldwahrnehmungen, -deutungen und -zuweisungen. Wenn Friedrich Winter von „einer säkularen Bußstimmung“ gesprochen hat, die sich in der ostdeutschen Gesellschaft nach der „Wende“ bemerkbar gemacht habe,⁴ dürfte er keineswegs überzeichnet haben. Mit einer für die Theologen schon erstaunlichen Selbstverständlichkeit wurde der Schuldbegriff in Anspruch genommen, um zu klären, wem die Verantwortung für das 40-jährige realsozialistische Experiment zuzuschreiben sei und wer nun für die damit verbundenen Folgen einzustehen habe. Hierbei war es bedeutsam, dass die gängige Eingrenzung des Schuldbegriffs auf die juristisch relevanten Fälle versagte. Andeutungsweise kam der moralische Aspekt der Schuld und ungewöhnlich grell der politische Aspekt der Schuld zur Verhandlung. Medienwirksam wurde eine breite Öffentlichkeit mit Schuldfragen beschäftigt. Den bibliographisch nur mit großem Aufwand erfassbaren Debatten, die selbst den Deutschen Bundestag erreichten,⁵ kann hier nicht nachgegangen werden.⁶ Von Interesse sind jedoch einige Charakteristika, die der jüngsten deutschen Schulddiskussion das Gepräge gegeben haben.

1.) Generell gilt: Die Schuldfrage bleibt ein virulentes Problem, auch wenn die christlich unterrichtete Schuld- und Bußkultur nicht mehr das allgemeine Bewusstsein erreicht. Schuldbekennnisse können auch in außerkirchlichen Kontexten eingefordert werden. Die Intensität von Schuldfragen manifestiert sich nicht kontinuierlich, sondern intervallweise. Gesamtgesellschaftliche Konfliktlagen, die aus

4 F. WINTER, Öffentlich Schuld bekennen. Schuld und Vergebung vor und nach der „Wende“ im Bund der Evangelischen Kirchen (in der DDR), KZG 4 (1991), 422–445, hier: 444.

5 Vgl. als aufschlussreiches Dokument den Stenographischen Bericht der 234. Sitzung des Deutschen Bundestages vom 17. Juni 1994: Beratung des Berichts der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (Plenarprotokoll 12/234).

6 Vgl. auswahlweise: G. BESIER, Soll die Schuld im Erfolg vernarben? Über den Schmerz alter und neuer historischer Wunden, KZG 4 (1991) 493–511; M. DÖNHOFF u. a., Ein Manifest II: Weil das Land Versöhnung braucht, Reinbek 1993; G. HAEFFNER (Hg.), Schuld und Schuldbewältigung. Keine Zukunft ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, Düsseldorf 1993; E. NEUBERT, Vergebung oder Weißwäscherei? Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen, Freiburg i. Br. 1993; F. WINTER (s. Anm. 4). – Der Verf. hat sich unter anderem an folgenden Stellen geäußert: M. BEINTKER, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland. Annäherungen, KZG 4 (1991), 445–461; DERS., Schuld und Vergangenheitsbearbeitung im Horizont des christlichen Glaubens, ZdZ 46 (1992), 201–205.

geschichtlichen Umbrüchen erwachsen, katalysieren die Bereitschaft zur Schuldenthüllung. Angesichts des nun eindeutig zutage tretenden Unrechts und der schonungslosen Offenlegung individueller und kollektiver Niedertracht – in diesem Zusammenhang vor allem der Machenschaften eines flächendeckenden Bespitzelungsapparats – verliert das gängige Gerechtigkeitsempfinden seine Fassung. Es scheint sie nur zurückzugewinnen zu können, wenn „die Schuldigen“ gefunden, angeprangert, gemäßregelt oder bestraft werden.

2.) Die Öffentlichkeit gewinnt in einer solchen Situation sehr rasch die Züge eines großen Tribunals. Nicht zufällig wurde zeitweise der Begriff des Tribunals in Erwägung gezogen, um das Forum zu benennen, das im Auftrag der Politik das DDR-Unrecht aufarbeiten sollte. Glücklicherweise hat dieses Forum dann den Titel einer Enquetekommission erhalten. Das hat es nicht verhindert und auch nicht verhindern können, dass sich in breiten Kreisen der Bevölkerung, an den Stammtischen der Gesellschaft sozusagen, massive Tribunalisierungseffekte bemerkbar machten.

Im Unterschied zum rechtlich geordneten Verfahren, das die Unschuldsvermutung bis zum Erweis des Gegenteils aufrechterhält und die Positionen des Richters, des Klägers und des Verteidigers eindeutig markiert, sind bei einer Tribunalisierung Vorverurteilungen dominant. Nachdenklichkeit und das Beharren auf Schritten der Aussöhnung ziehen sich den Vorwurf zu, die Aufarbeitung der Vergangenheit zu behindern und die Täter ungerechtfertigt zu begünstigen. Vor allem aber sind die Positionen des Richters, des Klägers und des Verteidigers beliebig austauschbar. Der kategorische Unterschied zwischen Kläger und Richter wird nivelliert. Aus juristischer Sicht wäre eine prinzipielle Befangenheit bei allen Beteiligten zu konstatieren und das Verfahren bis zur Gewährleistung von Eindeutigkeit und Unbefangenheit zu vertagen.

3.) Es ist meist unklar, wer in welcher Hinsicht Schuldfragen aufwirft. Es dürfte unmittelbar einleuchten, dass ein Mensch, dem Schuld zugefügt wurde, diese anders wahrnimmt als ein Mensch, der sich schuldig gemacht hat. Grundsätzlich lassen sich drei Perspektiven der Schuldwahrnehmung ausmachen, die sorgfältig auseinandergehalten werden müssen:

a) die Schuldwahrnehmung derjenigen, die unmittelbar und existentiell von den Auswirkungen menschlichen Fehlverhaltens betroffen sind, unter ihnen zu leiden

haben, von Verletzungen und Erschütterungen gezeichnet sind – die Perspektive jenes Personenkreises also, der im weitesten Sinne den Opfern der Schuld zuzuordnen ist,⁷

b) die Schuld wahrnehmung derjenigen, deren Handlungen in einem ursächlichen Zusammenhang zum Leiden anderer stehen, die sich in Schuldbezüge verstricken ließen oder aktiv an ihrer Entstehung bzw. Eskalation beteiligt waren – die Perspektive der Akteure der Schuld, der Täter und Mittäter,

c) die Schuld wahrnehmung derjenigen, die sich im Blick auf konkrete Schuld-situationen primär weder in einer Opfer- noch in einer Täterposition befinden, sich aber als Beobachter engagieren und mit unterschiedlichen Zielrichtungen Klärungen beabsichtigen: Politiker, Schriftsteller, Zeitzeugen, Juristen, Therapeuten, Journalisten, Filmemacher, Historiker, aber auch das Publikum, dem die Inszenierungen von Schuldkonstellationen reichlich Gesprächsstoff vermitteln. Es scheint kein Zufall zu sein, dass die Skala der als im weitesten Sinne als Beobachter von Schuld anzusprechenden Personen außerordentlich weit gefächert ist. Sie alle verbindet zumindest eines: Sie erfassen das Bedingungsverhältnis von Akteuren und Betroffenen der Schuld, von Tätern und Opfern in der *Außenperspektive*. Die Außenperspektive scheint der bevorzugte, gängige Ort der Schuldfrage zu sein.

4.) Die Dominanz der Außenperspektive, die Vorliebe für die Beobachterrolle, die bei genauerer Beachtung als Fiktion, als Selbsttäuschung durchschaubar würde, ist jenem Mechanismus zuzuordnen, den wir als bevorzugten Ausdruck von Schuldverleugnung (theologisch: als Merkmal der Sünde) zu betrachten haben. Die Dominanz der Außenperspektive hat Konsequenzen:

a) Die eigentlichen Opfer als die buchstäblich von der Schuld Getroffenen werden in der Regel erst dann interessant, wenn es gilt, mit ihren Verwundungen die Entrüstung über die Tätergruppen zu befördern. Dabei hätte alle Aufmerksamkeit zuerst ihrer Rehabilitierung zu gelten. De facto werden sie mediatisiert. Nur die Prominenten unter ihnen haben die Chance, auf sich aufmerksam zu machen.

7 Es sei angemerkt, dass die gewählte Formulierung „Opfer im weitesten Sinne“ ein Problem signalisiert. Es ist nämlich zu beobachten, dass der Sprachgebrauch immer mehr dazu neigt, die Begriffe „Opfer“ und „Täter“ ihres semantischen Gehalts zu berauben. Kriminologisch gesehen ist der Täter ein *Straftäter*. Wenn aber jeder Akteur der Schuld als Täter gekennzeichnet wird, ohne Rücksicht auf die rechtliche Reichweite seines Handelns, liegt eine bedenkliche Entgrenzung des Täterbegriffs vor, die auf eine Inkriminierung der moralischen Schuld zielt. Komplizierter noch ist der Sachverhalt beim Opferbegriff, der eine äußerst verwickelte Sprachgeschichte hinter sich hat (an der sich auch Mentalitätswandlungen ablesen lassen). Ursprünglich im Sakralrecht beheimatet (z. B. „Opfertier“), wird der Opferbegriff in der Neuzeit entsakralisiert und ethisiert (Opfer als entsagungsvolle Verzichtleistung, die bis zur Selbstaufopferung des eigenen Lebens gehen kann). Erst im 20. Jahrhundert scheint es sich eingebürgert zu haben, die an Leib und Leben verletzten und getöteten Menschen als „Opfer“ zu bezeichnen: die Opfer des Terrors und der Gewaltherrschaft, aber auch die Opfer des Krieges und zu Friedenszeiten die des Verkehrs. Damit verknüpft sich dann die kriminologische Fassung des Opferbegriffs: Opfer ist eine Person, die zum Gegenstand eines Verbrechens geworden ist. Da beim eigentlichen Opfer zumeist tödlicher Ernst im Spiel ist, fragt es sich, ob jedes Leiden und Benachteiligtwerden in einem Unrechtssystem eo ipso als Opferrolle klassifizierbar ist. Die undifferenzierte Verallgemeinerung des Opferbegriffs ist bedenklich, weil sie das Leiden derjenigen relativiert, die *tatsächlich* Schweres durchlitten haben. Es diene der Genauigkeit, wenn wir uns daran gewöhnten, von Akteuren der Schuld einerseits und von den Auswirkungen der Schuld Betroffenen andererseits zu sprechen, und diese weitmaschige Unterscheidung im gegebenen Fall als Täter-Opfer-Relation spezifizierten.

b) Der der Gruppe der Täter und Mittäter zuzuordnende Personenkreis leugnet in der Regel die Verantwortung für das Funktionieren des Unrechtszusammenhangs. Er sieht sich als in seinen Idealen missbraucht und delegiert die Schuld auf einige wenige Angehörige der ehemaligen Führungszirkel, die sie wiederum bis ins Bodenlose weiterdelegieren. Oder man entlastet sich durch den Verweis auf die gesellschaftlichen Verhältnisse, die eine Erwägung von Handlungsalternativen nicht zuließen. Vor allem aber sieht man sich nun selbst als Opfer, nämlich als Opfer ungerechtfertigter Maßnahmen und Sanktionen (z. B. beim Verlust des Arbeitsplatzes im öffentlichen Dienst nach einer Integritätsprüfung vor einer Personalkommission).

c) Die Beobachter müssen die unbestreitbare Verleugnung von Schuld, deren Hinterlassenschaften ja allorts spürbar sind, beanstanden. Da sie selbst nicht unter dem Entlastungszwang stehen, der durch die Furcht vor der Schande des Überführtwerdens angestachelt wird, können sie je nach Maßgabe ihrer Motive und Ziele mühelos entlarven, aufdecken, anklagen. Dem kritischen Nachdenken stellt sich die Frage, von welchen ethischen Kriterien ihr – begreifliches – Gerechtigkeitsverlangen orientiert wird. Denn diese sind eigenartig verschwommen. Weil sie fast nicht thematisiert werden, sind sie kaum erkennbar. Es hat jedoch den Anschein, als laufe die ethische Urteilsbildung über eine *Heuristik des Versagens*.

Die Heuristik (d. h. das Verfahren der Auffindung) ethischer Normative erfolgt heute in der Theorie zumeist über Wert- und Güterreflexionen. Verantwortung und verantwortliches Handeln übernehmen die Rolle von qualifizierten Leitprinzipien. Hierbei hängt alles von der Einsichtsbereitschaft der handelnden Subjekte ab. Um diese ist es bekanntlich schlecht bestellt. In der Regel verhindern die Maximen der Selbstliebe und der Trägheit, dass das als gut Erkannte auch getan wird. Hans Jonas hatte im Hinblick auf die Erfordernisse einer ökologischen Ethik vermutet, dass nur noch Imperative trügen, die aus der Furcht vor den schlimmen Folgen des ökologischen Raubbaus abgeleitet werden: „Wir wissen erst, *was* auf dem Spiele steht, wenn wir wissen, *daß* es auf dem Spiele steht. Denn so ist es nun einmal mit uns bestellt: die Erkenntnis des *malum* ist uns unendlich leichter als die des *bonum*; sie ist unmittelbarer, zwingender, viel weniger Meinungsverschiedenheiten ausgesetzt und vor allem ungesucht: die bloße Gegenwart des Schlimmen drängt sie uns auf [...]“⁸ Das aus der Gefahrenerkenntnis resultierende Verfahren zur Sichtung von Handlungsregeln nennt Jonas „Heuristik der Furcht“⁹. Transponiert man die ethische Urteilsbildung in die Retrospektive, also auf Gefahren, die sich erledigt haben, so stellt sich natürlich die Frage, weshalb deren Verursacher schuldig geworden sind. Das wäre dann die Heuristik des Versagens: Erkenntnisgewinnung aufgrund verspäteter Einsicht in das Richtige am Paradigma der zutage tretenden

8 H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die theologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1987, 63.

9 AaO 63ff. 392.

Schuld. Man muss hier aber fragen: Weshalb wurde das Richtige nicht erkannt, als noch die Chance bestand, es zu tun?

Eine sorgfältige Bestandsaufnahme der jüngsten deutschen Schulddiskussion wird voraussichtlich zu dem Resultat gelangen, dass es sich im Wesentlichen um ein öffentlich geführtes Streitgespräch zwischen Täter- und Beobachterpositionen über den Sinn von Schuldeinsichten und Vergangenheitsaufarbeitung handelte, wohingegen die eigentlichen Opfer des Unheils fast keine Chance hatten, meinungsbildend in den Diskurs einzugreifen. War es in den Jahren nach 1945 eigentlich anders?

3. Die Auswanderung der Schuldfrage aus dem Gottesbezug des Menschen

Der vorneuzeitliche Mensch der christlich geprägten Welt sah sich sehr viel eindeutiger als seine neuzeitlichen Nachfahren in einen umfassenden Gerichtshorizont gestellt. Ihm wurde durch die Predigt der Kirche eingeschärft, dass er ein Sünder sei und dass er für all sein Tun und Lassen vor dem Forum Gottes zu bestehen habe. Das in unterschiedlicher Intensität ins Bewusstsein gebrachte Jüngste Gericht hat er in der Regel gefürchtet, weil dessen Ausgang offen war und die Möglichkeit bestand, unwiderruflich aus der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen und dem ewigen Verderben preisgegeben zu werden. Auf der anderen Seite ist diesem Menschen auch die Gewissheit vermittelt worden, dass er im Lebenshorizont der Gnade Gottes bestehen könne, sofern er Buße tue, der erkannten Schuld absage und sich mit herzlichem Vertrauen dem Erbarmen Christi übergebe, der seine Schuld am Kreuz getragen und abgetragen hat. Die Erkenntnis des eigenen Sündenelends wurde von der Gewissheit umschlossen, dass Gott den ihn suchenden und findenden Sündern gnädig ist: Christus – dein einziger Trost im Leben und im Sterben.¹⁰

Obwohl wir diese Konstellation so nicht einfach wiederherstellen können (es fragt sich auch, ob wir sie angesichts der sie begleitenden Ängste und Höllenphantasien wiederherstellen sollten), müssen wir dem vorneuzeitlichen Menschen zubilligen, dass er es an entscheidenden Punkten leichter hatte als wir: Er sah sich eindeutiger *coram Deo*. Er sah sich persönlich als Sünder, der auf Christus angewiesen ist. Er wusste, dass nur Vergebung die Schuldsituation tragbar macht. Und er wusste auch, dass uns als Sündern ein letztes, abschließendes Urteil über den Menschen gar nicht zukommt, weil ein letztes Urteil Sache des Gerichtes Gottes bleiben muss.

Von Interesse ist hier zunächst die mentale Klimaveränderung, die sich seit dem 18. Jahrhundert immer mehr durchsetzte. Modernisierung an der empfindlichen Stelle, wo das göttliche Forum gedacht wurde, besagt: Das Forum verliert seinen Ernst, und bei konsequenter Relativierung verliert es seine Existenzberechtigung. Man kann das z. B. daran erkennen, dass die Sinnhaftigkeit des stellvertretenden

¹⁰ Vgl. Heidelberger Katechismus, Frage 1.

Leidens und Sterbens Christi verschimmt (Wozu der Karfreitag, wenn Gott uns auch so lieben kann?) und dass sich Soteriologien entwickeln, die das Schuld- und Sündenproblem an den Rand drängen.

Denn die Auffassung von der Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens widersprach dem Aufbruchspathos der Moderne. Sie wurde von den neuen geistigen Bewegungen, wofür hier exemplarisch nur die Namen Heinrich Heines und Friedrich Nietzsches genannt seien,¹¹ abgewehrt, verworfen als Kränkung des Strebens nach aufrechter Menschlichkeit. Durfte der Mensch noch als böse gelten? Waren es nicht die extremen Umstände, die den Menschen seiner selbst entfremdeten? Die sich im 18. Jahrhundert ausprägenden Anthropologien gehen von der natürlichen Begabung des Menschen zum Guten aus und suchen die Gründe für des Menschen Elend im Übersubjektiven, in der Ignoranz der Gesellschaft, später dann im Kontrast von Arm und Reich (Marx) oder in einer repressiven Moralherrschaft (Nietzsche, Freud) – die Beispiele ließen sich rasch vermehren.

Das Böse wurde vergesellschaftet. Man suchte und fand es nun in den Verhältnissen, die den von seiner Ursprungsnatur her guten Menschen umgaben. Und alle Phantasie richtete sich auf die Herstellung von gesellschaftlichen und gemeinschaftlichen Rahmenbedingungen, in denen sich der *homo emancipator* frei als Freund des Mitmenschen zu entfalten vermochte. Kam es jemals dazu? Die Hoffnungen auf eine strukturelle Humanisierung des Menschen sind immer wieder herb enttäuscht worden. Es war richtig, nach gerechteren gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen. Aber die damit verbundenen Totalansprüche waren kurzsichtig und wegen ihres Perfektionszwangs gefährlich. Im Effekt beförderten sie eine *Depersonalisierung* des Schuldverständnisses. Das will sagen: Die herrschenden Auffassungen unseres Zeitalters fixierten die Schuldfrage auf die den Menschen umgebende Umwelt und die diese Umwelt beeinflussenden alten Traditionen, denen durch Aufklärung der Garaus zu machen war. Die Schuld, die traditionell konkreten Personen zugerechnet werden musste, wird nun den anonymen Systemgeflechten der modernen Gesellschaft zugewiesen. *Die Personschuld mutiert zur Milieuschuld*. Veränderung wird genaugenommen nicht durch Buße und Umkehr angestrebt, sondern durch strukturellen Wandel. So entsteht jene Lage, von der Dürrenmatt schrieb, dass es im 20. Jahrhundert keine Schuldigen und auch keinen Verantwortlichen mehr gebe:¹² organisierte Verantwortungslosigkeit. Man kann einwenden, hier werde ein Befund in unzulässiger Weise verallgemeinert. Richtig ist, dass sich (glücklicherweise!) auch personenzentrierte Schuldwahrnehmungen durchgehalten haben und der Glaube an das naturhafte Grundbedürfnis des Menschen zum Gutsein hellsichtige Kritiker fand. Aber dass mit der Diagnose einer De-

11 Zu Heine vgl. D. STERNBERGER, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde, Hamburg 1972.

Düsseldorf. – F. Nietzsche: „Die Sünde, nochmals gesagt, diese Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence, ist erfunden, um Wissenschaft, um Cultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde“ (F. NIETZSCHE, Der Antichrist, Nr. 49, Studienausgabe 6, 228). Karl Jaspers hat den Bewusstseinswandel so beschrieben: „Der Weg, der früher zu Weltende und Gericht führte, schien jetzt auf die Vollendung der menschlichen Zivilisation zu gehen.“ (K. JASPERS, Die geistige Situation der Zeit, Berlin/New York 1932, 8. Abdruck, 9).

12 Vgl. Anm. 1.

personalisierung des Schuldverständnisses eine leitende Tendenz unserer Epoche angesprochen wird, lässt sich schwerlich bestreiten. Selbst vor der Theologie hat diese Tendenz nicht Halt gemacht, was deshalb einigermaßen beschämend ist, weil von der Theologie mehr Einsicht in die konstitutive Rolle des menschlichen Gottesverhältnisses und der personalen Schuldverantwortung erwartet werden müsste. Das „Wo bist du, Adam?“ (Gen 3,9), unvertauschbar, unentrinnbar und undelegierbar vorgebracht, lässt eine Depersonalisierung der Schuldfrage gar nicht zu.

Paul Konrad Kurz hat das Phänomen der Depersonalisierung des Schuldverständnisses anhand der Behandlung der Schuldproblematik in der neuesten – wie er sagt – „nicht-restaurativen Literatur“ beschrieben: Seit dem 19. Jahrhundert habe sich die Anklage und der Prozess zunehmend gegen die Gesellschaft gewendet. „Das klassisch-klassizistische Drama, das von Brecht als ‚aristotelisch‘ bezeichnet wird, das Drama der vornaturalistischen Epoche, klagte vorab das Individuum oder eine bestimmte Anzahl von Individuen an. Die Gesellschaft kam als Ganze ungeschoren davon. Ihre ‚Ordnung‘ wurde als Basis, Sinnhorizont, richtendes Kriterium vorausgesetzt. Im Konfliktfall wurde der einzelne an anderen einzelnen oder an der Gesellschaft, aber nicht die Gesellschaft an einzelnen schuldig. Mit dem zunehmenden Realismus setzt im 19. Jahrhundert das Problem des Erkennens, der Wahrnehmung, der Unfreiheit des einzelnen gegenüber dem ‚Es‘ in ihm und dem ‚Milieu‘, den ‚Verhältnissen‘ um ihn ein.“¹³

Es verdient festgehalten zu werden, dass es nicht um eine Alternative von strukturellen und personalen Ursachen des Bösen und der Schuld gehen kann, wohl aber darum, dass die Verhältnisse ihr Widerlager in den Subjekten finden, die die Verhältnisse hervorbringen. Merkwürdig ist Folgendes: Die an Kant und Hegel orientierten Modernisierungstheorien markieren Subjektivität und Subjektwerdung als hervorstechenden anthropologischen Epochenindex der Neuzeit. Diese Auffassung ist gut verifizierbar. Andererseits muss im Gegenzug allerdings auch von einer Subjektvergessenheit des neuzeitlichen Menschen gesprochen werden, die dort zum Zuge kommt, wo sich der Mensch verfehlt und sich in seinem Scheitern nicht ins Antlitz zu sehen vermag. Können Robert Musils „Der Mann ohne Eigenschaften“ oder James Joyces „Ulysses“ idealistisch-subjektivitätstheoretisch begriffen werden? Inwieweit sehen sich die Menschen als Rädchen einer immer unübersichtlicheren Maschinerie noch *subjekthaft*?

Die Enttheologisierung und Depersonalisierung des Verständnisses von Schuld schlägt zurück. Die Anonymisierung des Bösen, die lediglich Schuldkontexte, aber keine zurechenbare Schuld mehr wahrnimmt, schafft in Konfliktlagen keine Entlastung. Schuld lässt sich nicht „entsorgen“, indem man sich Schlussstriche verordnet und darauf baut, dass allmählich „Gras über die Sache wachsen werde“. Man kann Schuld verleugnen. Aber dadurch, dass sie nicht da sein soll, ist sie erst recht präsent. Die anhand ihrer unleugbaren Tatbestände manifest gewordene Schuld gleicht einer unkontrollierbaren, drohenden Schwungmasse, von deren Versatzstücken faktisch jedes Individuum getroffen und unter einen unerträglichen Rechtfertigungsdruck gestellt werden kann.

13 P. K. KURZ, Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur, StZ 190 (1972), 20–34, hier: 21.

Auf dem Hintergrund von Odo Marquards Kennzeichnung dieser Störung als „Übertribunalisierung“ der neuzeitlichen Lebenswelt hat Jörg Baur verdeutlicht,¹⁴ dass die eingetretenen ethischen Orientierungsverluste der Moderne die Situation nicht nur nicht mildern, sondern noch zuspitzen. Zunächst könnte ja vermutet werden, dass die Pluralisierung ethischer Wertvorstellungen Schuldvorwürfe gegenstandslos macht, weil grundsätzlich jedem Individuum zugebilligt wird, eigenverantwortlich über die Art und Qualität seiner Lebensführung zu entscheiden, was moralische Diktate eigentlich ausschließt. Dem ist jedoch nicht so. Der Zerfall der traditionellen Werthierarchien, die durch den Dekalog und das Naturrecht vorgezeichnet waren, erzeugt eine Diffusion des „malum morale“¹⁵. Der Mensch sieht sich nunmehr einer Vielzahl von Forderungen ausgesetzt, die bei sich die Bedingung haben: „Wenn du dies tust, wirst du leben.“¹⁶

Baur erläutert das so: „Es kommt in den sozialen und umweltlichen Beziehungen zu einem inflationären Auswuchern ethisch gewichteter Forderungen, denen allen ich im Horizont des menschheitlichen Lebenszusammenhanges gerecht werden muß, wenn ich mich selbst bejahen können und von den anderen anerkannt werden soll. Dieser Vielzahl diffuser Anforderungen gerecht zu werden, ist aber immer nur partiell möglich. Ich werde deshalb versuchen, mich auswählend auf einige zu beschränken, die ich an mich ‚heranlasse‘. [...] Doch dieses pragmatische Argument hilft mir diesem ‚gestreuten‘ Beschuß gegenüber nur wenig. Ich gerate unter den Vorwurf, mich zu versagen und insofern schuldhaft zu versagen – durch Unterlassung.“¹⁷ Da die allgemeinen Kriterien für gut und böse schwanken und meine Orientierung unsicher ist, muss ich „permanent mit neuen Vorwürfen und überraschend sich als Fehlverhalten mir aufdrängenden schuldhaften [...] Taten [...] rechnen [...]“. In Situationen des ‚rapid social change‘ kann gerade das geforderte Gute von gestern das zu vermeidende Schlechte von morgen sein.“¹⁸ Man denke etwa an die Umwertung aller Werte durch den Wechsel von politischen Systemen (Revolutionen) oder an die Frage, wie die Nachgeborenen das Verhalten unserer Generation beurteilen werden. Baur kommt zu dem Schluss, dass die ethisch diffuse Situation die Möglichkeiten des Schuldigwerdens gerade nicht vermindert. Vielmehr werde die Gefahr, schuldig zu werden, vom Schuldvorwurf getroffen zu werden und sich selbst beschuldigen zu müssen, maximiert.¹⁹ „Das besagt aber nicht weniger, als daß die Situation *objektiv* verzweifelt ist.“²⁰ Die Depersonalisierung des Schuldverständnisses stellt sich so gesehen als eine Abwehrreaktion des nach Abschaffung der Sünde erst recht von Schuldvorwürfen geplagten neuzeitlichen Menschen dar.

14 Vgl. J. BAUR, Zur Vermittelbarkeit der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Noch einmal: Helsinki 1963 und die Folgen, in: A. FREUD / U. KERN / A. RADLER (Hg.), Tragende Tradition, FS für M. Seils zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 9–24, bes. 10ff.

15 AaO 13.

16 Ebd.; vgl. Dtn 30,16 im Hinblick auf das deuteronomische Gesetz.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Vgl. aaO 14.

20 Ebd.

Die Plage wird kompensiert durch die gesellschaftliche Verortung der Schuldfrage, durch die Projektion der mich ereilenden Vorwürfe an die mich umgebenden Verhältnisse, die mich gleichsam schicksalhaft überfordern und mich meiner selbst entfremden. Die typischste Variante der Projektion besteht in einer eigentümlichen Moralisierung des Politischen, die unseren Vorfahren in diesem Übermaß unbekannt war und ein schwer deutbares Widerspiel zur Relativierung des Moralischen in den individuellen Lebensbezügen darstellt. Hatte das sogenannte Viktorianische Zeitalter seine moralischen Energien vorzugsweise auf dem Feld des individuellen „Anstands“ ausgelebt, so lächeln wir Heutigen über den engstirnigen Moralin-Muff des 19. Jahrhunderts. Aber unsere Toleranzbereitschaft versiegt, wenn es um politische Präferenzen geht. Da heutzutage alles politisch relevant ist, muss es auch die Schuldfrage sein. So werden politische Optionen in der Regel nicht sachlich diskutiert, sondern moralisch bewertet. Die Schuldfrage fungiert als Waffe im politischen Tagesgeschäft. Ein mittelmäßiges kleines Vergehen, das einem Bismarck nur Spott entlockt hätte, genügt für eine Ministerdemission. Soll man jetzt vielleicht sagen: *Quod licet bovi, non licet jovi?* Das Programm der „political correctness“ mit seinen neuen Tabus, so berechtigt seine Intentionen auch sein mögen, erinnert in fataler Weise an jene soziale Kontrolle, die in vergangenen Jahrhunderten von puritanischen Gemeindeleitungen ausübt worden ist.

4. Im Horizont des Evangeliums

Für den profanen Umgang mit der Schuld ist die Aufhellung des Vorgangs der Vergebung nicht ohne Bedeutung. Der Einsicht des christlichen Glaubens kann auch an diesem sensiblen Punkt ein öffentliches Interesse zuerkannt werden. Es dürfte für die Umwelt der Kirche nicht nebensächlich sein, dass es in ihrer Mitte Menschen gibt, die der Vergebung der Schuld die Vollmacht zutrauen, aus den Sackgassen ungelöster Schuldkonflikte herauszuführen, und die deshalb die Gesellschaft in denjenigen Strategien bestärken, die dem Konfliktabbau und der Aussöhnung dienlich sind.

Denen, die sich als Christen verstehen und als solche bewusst leben möchten, kann sich der Vorgang der Vergebung in seiner ganzen Tragweite erschließen, weil sie den Gottes- und Christusbezug der menschlichen Existenz erfassen. Erst *coram Deo* kann es gewiss sein, dass Menschen zur Vergebung verpflichtet sind. Erst *coram Christo* wächst die Freiheit der Menschen zur Vergebung. Deshalb setzt das christliche Versöhnungszeugnis für die Welt unabdingbar voraus, dass es zuerst die Christen lernen, ihre Schuld zu bekennen und sich von der Praxis der Vergebung inspirieren und beanspruchen lassen. Luther tröstet: „Siehe, so kannst du deine Sünden ohne Angst ansehen und ohne damit dein Gewissen zu quälen. Siehe, dann sind Sünden keine Sünden mehr, dann sind sie überwunden und in Christus verschlungen.“²¹

21 M. LUTHER, Sermon von der Bereitung zum Sterben [1519], WA 2, 685–697, hier: 689f.; Wortlaut modernisiert nach Martin Luther Taschenausgabe I, Berlin 1981, 49–65, hier: 55.

Das Evangelium drängt in das Leben der Menschen. Die Konzentration auf die Frage, wie *Christen* ihre Schuld erkennen und wie sie zur Vergebung befreit werden, wäre gänzlich missverstanden, wenn man hinter ihr das Bemühen um eine innerkirchliche Selbsterbauung vermutete, die sich erschrocken von den Herausforderungen der Zeit abwendet. Wenn es richtig ist, dass Menschen faktisch erst vor Christus zur Erkenntnis ihrer Schuld geführt und erst von Christus zur vollmächtigen Vergebung befreit werden, dann müssen zumindest die Christen wissen und üben, was das Evangelium *den Menschen* zusagt. Nur so wird dem Evangelium der Weg zu den Menschen geöffnet, dass es öffentlich ergriffen (und nicht zaghaft versteckt) wird. Christus will sich von allen Menschen finden lassen. Dazu braucht er solche Menschen, die sich zu ihm bekennen, weil sie vom Wort der Versöhnung (2Kor 5,19) erfasst werden.

Von einer solchen Perspektive aus gesehen, wird sich die profane Forderung nach Schuldbekennnissen als ein zutiefst fragwürdiges Unterfangen darstellen. Wer die Vollmacht der Sündenvergebung nicht kennt, wer nicht wahrhaben will, dass sich Buße nicht erzwingen lässt, der vergreift sich im Ton, wenn er lautstark Schuldbekennnisse einklagt. Es ist gewiss möglich, dass sich Menschen – auch öffentlich – zu ihrem Versagen äußern: erklären, wie sie ihre Taten beurteilen, Reue zeigen und sich intensiv mit ihrer belasteten Vergangenheit beschäftigen. Den Charakter von *Schuldbekennnissen* können aber *Geständnisse* dieser Art nicht haben, weil der unmittelbare Adressat menschlichen Bekennens immer der dreieinige Gott ist.

Deshalb muss man differenzieren: Das Vergebungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und die daraus erwachsende Vergebung der Menschen untereinander stellt die *qualifizierteste* Form der Reaktion auf Schuldverstrickungen dar, die menschlich und göttlich vorstellbar ist. Hier und nur hier nämlich wird das Gewicht auch der größten Schuld wirksam annulliert, gibt es die Gnade des Vergessens und des befreienden neuen Anfangs, wird die zerbrochene Beziehung im Vollsinn wiederhergestellt, um sich genaugenommen noch inniger und intensiver zu entfalten (vgl. Lk 15,22–24). Nur Vergebung schafft es, den destruktiven Zirkel von Schuld und eisiger Beziehungslosigkeit aufzulösen und zu überwinden. Es ist unumgänglich, sich den anspruchsvollen Gehalt der Vergebung so klar und nüchtern zu gegenwärtigen, ihre Vollmacht, *Neues* zu schaffen, nicht zu ermäßigen.

Aber unter dieser Voraussetzung wird in vollem Umfang die Sinnhaftigkeit all jener menschlichen Aktionen verstanden, die zum Abbau von Schuldkonflikten beitragen und auf ihre Weise für die Entlastung von Schuld sorgen, ohne dass sie schon die Qualität der Vergebung erreichen und erreichen müssen. Es wird nun deutlich, dass den Menschen nicht nur das vergebende Handeln (zu dem sie sich ja erst befreien lassen müssen) zur Reduktion von Schuldfolgen zur Verfügung steht, sondern eine ganze Reihe von Maßnahmen, die man als Schritte, Zeichen und Gesten des Verzeihens, als Nachsicht mit den Schuldnern, als Großzügigkeit und Milde gegenüber ihrem Versagen positiv zu würdigen hat. Das Verzeihen lässt sich als humane Erscheinungsform der Vergebung begreifen. Schuld kann verziehen werden, ohne dass die Verzeihenden Christen sind und ohne dass die Tragweite des Verzeihens theologisch entziffert werden muss. Menschen können einander

verzeihen und in einem gewissen Sinn barmherzig miteinander umgehen, ohne dass sie vom Evangelium angesprochen wurden und an Christus erfuhren, dass dieses ihr Tun in einer Beziehung zur Sündenvergebung zu sehen ist. Das verzeihende Handeln ist vom Evangelium der Versöhnung längst ins Recht gesetzt worden.

Im Blick auf die Alltäglichkeit des Verzeihens hat Luther einmal gesagt, dass Gott den Artikel von der Vergebung der Sünde „in alle Creaturen gesteckt“ habe. Er erläuterte das folgendermaßen: „Denn die, so in der Oberkeit und in öffentlichen Aemtern wären, müßten alle der Vergebung der Sünden gebrauchen. Ein Bürgermeister in der Stadt, Vater und Mutter, Herren und Frauen; item Handwerksleute, wenns nicht wider Gott und gar zu groß ist, müssen gegen Bürgern, Kindern, Gesinde und Handwerksgelesen zu Weilen durch die Finger sehen. Und wo die Vergebung der Sünde nicht ist und man wills Alles schnur gleich haben, da ist weder Friede noch Ruge [= Ruhe]. Und wo einer will haben *summum ius*, das schärfste Recht, da folget oft *summa iniuria*, daß Alles drüber zu Trümmern geht. So treffen die es auch nicht in alle Wege, die in Aemtern sind, sondern sie irren und sündigen viel Mals und thun Unrecht, und müssen um Vergebung der Sünde bitten.“²²

22 WA TR I, Nr. 943, 473, Z. 1–9.

Scham

Eine systematisch-theologische Annäherung

Der Titel meines Beitrags bedarf einiger Erläuterungen, die ich vorausschicken möchte. Wieso gerade die ‚Scham‘, was macht sie besonders, und nicht zuletzt wieso überhaupt Emotionen? Emotionen waren lange Zeit, und in gewisser Weise sind sie es auch heute noch, Stiefkinder der Theologie resp. Philosophie. Die Frage, die wir uns als allererstes stellen müssen, lautet folgendermaßen: Können Emotionen überhaupt, und kann die ‚Scham‘ insbesondere, etwas über die Qualität des menschlichen Lebens aussagen? Können wir – falls die Frage mit ja beantwortet wird – davon ausgehen, dass die Scham etwas über den christlichen Menschen aussagen kann? Etwas, was aus einer anderen Perspektive gar nicht formulierbar ist? Ich meine, diese Frage mit einem ‚Ja‘ beantworten zu können, meine jedoch auch, dass mein Antwortversuch keineswegs vollständig sein kann und in gewisser Weise nur eine Annäherung an das bereits schon ziemlich breite Feld der Forschung bleiben wird. Die Frage, die wir – aller Vorbehalte zum Trotz – dennoch zu beantworten haben, fällt dann so aus: Hat die ‚Scham‘ nur eine individualethische oder vielleicht doch auch eine sozialetische Dimension?

Die mit so vielen Fragen belastete Annäherung an das Phänomen ‚Scham‘ muss sich vergegenwärtigen was *Max Frisch* m. E. sehr treffend formuliert hat: „Jede menschliche Antwort, sobald sie über die persönliche Antwort hinausgeht und sich allgemeine Gültigkeit anmaßt, wird anfechtbar sein.“¹ In diesem Bewusstsein, dass alles, was im Folgenden gesagt wird, in höchstem Masse anfechtbar ist, nähere ich mich an das Thema ‚Scham‘ und versuche das Phänomen im Kontext einer politischen Ethik, in einen theologischen Sprachgebrauch, in einen Kontext der Versöhnung sowie in einen vielleicht mehr ethisch formulierten Begriff im Kontext einer „honest society“ einzuordnen. Hierbei stütze ich mich auf die Arbeiten des israelischen Philosophen *Avishai Margalit*.

Betrachten wir also die Emotionen im Allgemeinen, sowohl auf dem Feld der Theologie als auch auf dem der Philosophie, so lässt sich ohne weiteres auch heute noch behaupten, was *Christoph Ammann* so formuliert hat: „Noch vor einigen Jahren konnte man die Emotionen mit einigem Recht zu den vernachlässigten Themen philosophischen Nachdenkens zählen. Zwar waren immer wieder Monographien und Aufsätze erschienen, die sich mit dem Emotionsthema im Allgemeinen oder mit einzelnen Gefühlen befassten [...] aber aufs Ganze gesehen waren

¹ Vgl. M. FRISCH, Tagebuch 1946–1949, Bielefeld 1964, 135.

dies Ausnahmen, die die Regel bestätigten und die Regel war, dass Emotionen vielleicht für Psychologie und Life Sciences ein relevantes Forschungsobjekt darstellen mögen, nicht aber für Philosophie und Theologie [...] Dies hat sich im letzten Jahrzehnt grundlegend geändert [...] Auffällig ist dabei, dass das neu erwachte Interesse an den Emotionen sehr häufig im weiteren Sinne praktisch-philosophisch ist. Die Emotionen entpuppen sich so als Thema im Schnittfeld von Philosophie des Geistes, Anthropologie und Ethik². Amman macht deutlich, dass der Begriff Emotionen – jedenfalls für den deutschen Sprachgebrauch – besser geeignet ist, als der Begriff „Gefühle“. Ich schließe mich ihm an und verwende die Unterscheidung von ‚Gefühl‘ und ‚Emotion‘ im folgendem Sinne: Körperliche Gefühle sind „Empfindungen ohne kognitiven Gehalt“ – dafür steht das Wort ‚Gefühl‘ – wo hingegen Emotionen „komplexe Phänomene“ sind, die meistens auf etwas gerichtet sind.³

Ich bin mir dessen bewusst, dass ich mein Thema nicht mal annähernd ausschöpfen kann und verweise auf das laufende DFG Forschungsprojekt von *Notger Slenczka*, von dem wir – wie ich meine – einige sehr aufschlussreiche Ergebnisse erwarten dürfen.

1. Lexikographischer Überblick

Wir verschaffen uns einen lexikographischen Überblick, in dem wir unsere Aufmerksamkeit den verschiedenen Ausgaben der RGG widmen, die mit dem deklarierten Ziel entstanden sind, den jeweils aktuellen Stand der theologisch-relevanten Forschungen darzustellen. In diesem Sinne können wir die verschiedenen Ausgaben der RGG als maßgebend für den Zeitraum betrachten, in dem sie erschienen sind.

So gesehen, haben wir es mit einem nicht nur historisch interessanten Phänomen zu tun. Während in der ersten Ausgabe der RGG weder der Begriff ‚Scham‘ noch ‚Gefühl‘ oder gar ‚Emotionen‘ auftauchen, ändert sich das Bild in der zweiten Auflage des genannten Standardwerks. Zwar finden wir den Begriff ‚Scham‘ noch nicht, jedoch einen Beitrag zum Stichwort ‚Gefühl‘ von *Georg Wobbermin*. In dem genannten Artikel werden die Gefühle (und die Emotionen, die im Sinne der obigen Unterscheidung mit eingeschlossen sind) mit Hilfe der relativ einfachen Typologie von ‚Lust‘ und ‚Unlust‘ dargestellt und meistens in den Bereich der Psychologie verwiesen.⁴ *Wobbermin* hebt besonders hervor, dass „in der neueren Theologie der Gefühlsbegriff durch Schleiermacher die größte Bedeutung gewonnen [hat].“⁵

Interessant ist jedoch für uns, dass die genannten religiösen Gefühle eine sehr kurze Liste darstellen. Es werden als wesentliche religiöse Gefühle Ehrfurcht, Demut, Liebe, Zuneigung, Dankbarkeit, Mitleid und Reue aufgezählt. Dem Charakter des Lexikonartikels entsprechend, werden hier nur noch sehr knappe Hinweise auf die Theorie *Natorps* angegeben. Wo hingegen *Wobbermins* Missfallen gegenü-

2 Vgl. CH. AMMAN, Emotionen. Seismographen der Deutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart 2007, 7.

3 Ebd. Ammann macht auch die Unterscheidung zwischen ‚Gefühl‘, ‚Stimmung‘ und ‚Emotion‘ deutlich.

4 G. WOBBERMIN, Art. Gefühl, RGG² 3 (1929), 925–927.

5 Vgl. AaO 926.

ber den Vertretern der sogenannten „dialektischen Theologie“ in Bezug auf ihren Umgang mit Schleiermachers Gefühlstheorie ziemlich deutlich wird.⁶ Es ist auffallend, wie knapp über das Phänomen berichtet wird, welches doch auch für die Religionstheorie eine gewisse, nicht zu unterschätzende Bedeutung hat.

Die Lage ändert sich in der dritten Auflage der RGG, wo nicht nur der Begriff ‚Gefühl‘, sondern auch ein Eintrag zum Stichwort ‚Scham‘ auftaucht. Betrachten wir einen Moment den unter dem Artikel ‚Gefühl‘⁷ dargestellten Forschungsstand, fallen uns einige Sachen gleich auf. Als erstes hat es den Anschein als ob die ziemlich komplizierte Sachlage in dem Artikel besser und übersichtlicher dargestellt wird als in der vorherigen Ausgabe. In dem Artikel von *Karl Wilde*, welcher Gefühle fast ausschließlich aus der Sicht der Psychologie dargestellt, taucht jedoch eine, für uns im Folgenden interessante Beobachtung auf. Es geht um die Auswirkungen der Gefühle, welche wie folgt thematisiert werden: Gefühle können Auswirkungen auf die Wahrnehmung der Personen, auf ihren Gedächtnisbereich und *Handlungsverlauf* [Hervorhebung von mir] haben.⁸ Dieser Richtung entspricht auch der von *Knud Ejler Løgstrup* verfassten, ziemlich ausführliche Artikel über ‚Scham‘. Auffallend ist, dass das Augenmerk auf das Sexuelle gerichtet ist. Auch wenn viele weitere, interessante Beobachtungen auftauchen, so bleiben diese nur am Rande präsent. In Bezug auf die Definition von ‚Scham‘ finden wir hingegen folgende weiterführende Bestimmung: „Scham will vorbeugen, dass er [der Mensch] in eine Situation gerät, die seine Integrität verletzt.“ Die Scham schützt zugleich die verletzbare Einheit des Menschen. Des Weiteren finden wir die Bestimmung: „Das Ungeschützte wird zur Blöße, weil es sich nicht gegen den Blick wehren kann, der es beansprucht.“⁹ Es scheint so, als ob die von der Verbindung von ‚Scham‘ und Sexualität geprägte Denkrichtung alle andere Deutungsversuche verdrängt hätte, denn im Weiteren finden wir zwar einen kurzen Überblick über die kirchliche Tradition, aber die Richtung der Argumentation wird weiterhin von der Verbindung von ‚Scham‘ und Sexualität bestimmt. Zudem ist m. E. auffällig, dass im Artikel zwar auf *Friedrich Schleiermacher* und *Max Scheler* verwiesen wird, jedoch kein einziges Wort über *Bonhoeffer* und schon gar kein Wort über *Barth* fällt; in den Hinweisen und vor allem in der Literaturliste erscheint hingegen *Wolfgang Trillhaas* Ethik. Es entsteht der Anschein, dass bis in die jüngste Vergangenheit hinein das Phänomen ‚Scham‘

6 „Noch ein Schritt weiter in der eigenmächtigen Vergewaltigung Schleiermachers gehen die Vertreter der »dialektischen« Theologie, indem sie in ihrer sogenannten Auslegung ihm jene Theorie kurzerhand unterlegen.“ ebd., 927. Hierbei handelt es sich um eine falsche Interpretation der Schleiermacher’schen Religionstheorie im Sinne Natorps, welche auf der Unbestimmtheit der Gefühle basiert. Nach Wobbermin haben die „dialektischen“ Theologen diese Theorie ohne jegliche kritische Distanz übernommen.

7 K. WILDE, Art. Gefühl, RGG³ 2 (1958), 1251–1254.

8 Vgl. AaO 1253. Wir finden hier – wenn auch nicht ausformuliert – ein Spur jener Erkenntnis, welche Gefühle nicht nur innerhalb des von der Psychologie ins Visier genommenen Bereichs des menschlichen Lebens darstellt, sondern welche auch die Seite des menschlichen Lebens anspricht, zu der andere, das menschliche Handeln in den Blick nehmende Wissenschaften, ebenfalls ein Wort zu sagen hätten. In jene Richtung deutet auch die in unserem Artikel vermerkte psychologische Erkenntnis, nach welcher „die erworbenen Gefühlsreaktionen sehr viel länger im Gedächtnis blieben, als entsprechende intellektuelle Verbindungen.“

9 K. E. LÖGSTRUP, Art. Scham, RGG³ 5 (1961), 1383–1386, hier: 1383.

– wenn überhaupt – nur ein Thema der Sexualethik gewesen ist und die von Bonhoeffer – sowie in gewisser Weise auch von Barth – vorgebrachten Grundüberlegungen und Verbindungen mit der Materialdogmatik weitgehend unbeachtet geblieben sind. Anders sieht die Lage im Feld der römisch-katholischen Theologie, speziell innerhalb der Moralthologie aus.¹⁰

Den eben zitierten Sentenzen zum Trotz scheint es so, dass im Protestantismus die geforderte und um jeden Preis aufrechterhaltene Interdisziplinarität und Wissenschafts-Offenheit zu einem Verlust, oder anders formuliert zu einem Hiatus der genuinen theologischen Reflexionen – zumindest auf diesem Gebiet – geführt hat. Aus diesem Grunde scheint es mir ratsam, noch einen Blick auf die letzte und aktuelle Ausgabe der RGG zu werfen. Ich finde es bezeichnend für die protestantische Annäherung an das Phänomen, dass es in der neuesten Auflage der RGG anhand von zwei Gesichtspunkten beleuchtet wird. Einerseits finden wir eine religionswissenschaftliche, andererseits aber eine ethische Beschreibung. Verständlicherweise wird im ersten Teil klassisch Gen 2,20–3,24 zitiert. Die Frage wird jedoch ziemlich knapp behandelt, und es fehlen die eindeutigen Hinweise auf eventuelle materialdogmatische oder fundamentaltheologische Themen.¹¹ Im ethischen Teil, in dem sehr informativ der Frage nach dem Phänomen nachgegangen wird, finden wir nicht nur ein sehr breites Wissen aus der Geschichte der Philosophie dargestellt, sondern es kommen auch die genuinen biblischen Hinweise nicht zu kurz, und in Entsprechung zum christlichen Glauben findet man sogar die eschatologische Perspektive.

10 Die römisch-katholische Theologie hingegen scheint zur selben Zeit ein wenig differenzierter über die Frage der ‚Scham‘ und der ‚Schamhaftigkeit‘ zu denken. Dies möchte ich mit Hilfe eines lexikographischen Ausblicks anhand des Lexikons für Kirche und Theologie vorführen. Darin finden wir nicht nur einen erstaunlich weitgefassten Artikel über ‚Gefühl‘ und ‚Gemüt‘, sondern auch einen knappen, jedoch aus theologischer Sicht sehr informativen Artikel über ‚Scham‘. In dem Artikel von dem Schweizer *Leonhard M. Weber* ist eine knappe Schilderung aus Sicht der Psychologie sowie eine theologische Annäherung aus Sicht der Dogmatik und der Moralthologie zu finden. Auch hier wird ‚Scham‘ und ‚Schamhaftigkeit‘ jedoch in erster Linie auf die Sexualität bezogen; selbst wenn der Hinweis auf *Johann Baptist Metz* an einer Stelle eine tiefere existentielle Deutung zugelassen hätte. Aus Sicht der Individualethik sehe ich es jedoch als weiterführend an, dass auf Grund dieses Hinweises wenigstens die Möglichkeit erkennbar wird, dass die quälende ‚Scham‘ des Menschen nur dann erträglich ist, wenn die Liebe eines anderen Menschen die quälende Blöße des Menschen bedeckt. Auf eine weitere Ausführung dieser Argumentation muss hier jedoch verzichtet werden. Vgl. Weber: Scham, Schamhaftigkeit, Sp. 365–366. Die neuste Auflage desselben Lexikons weicht von der früheren Auflage gar nicht bzw. nur wenig ab. Dort wird ‚Scham‘ psychologisch, theologisch-ethisch und – dies ist eine Neuigkeit – religionspädagogisch dargestellt. Der Vergleich mit der früheren Auflage macht sehr deutlich, dass es zu einer Wende in der theologischen Denkrichtung gekommen ist, indem vermehrt die traditionell dogmatischen Themen mit einem ethischen Unterton dargestellt werden. So wird ‚Scham‘ und ‚Schamhaftigkeit‘ in einer sehr engen Beziehung mit der Schande vor Gott und der Erbsünde gesehen. Interessant und lehrreich ist m. E. jedoch die dritte Annäherung aus der Sicht der Religionspädagogik. Dabei geht es um eine detailliertere Beschreibung, wie mit ‚Scham‘ in der katholischen Theologie (wahrscheinlich auch entsprechend in der protestantischen Theologie) umgegangen wurde. Die Spannweite reicht von Bellarmins Katechismus aus dem Jahre 1559 – in dem Schamhaftigkeit explizit genannt wird – bis hin zur Gegenwart. An dieser Stelle ist auch folgendes Zitat aufschlussreich: „Als Ausdruck würdevoller Individualität bezieht sich Scham dabei nicht nur auf Nacktheit und Sexuelles, sondern auch auf die soziale Anlage und Verwundbarkeit des Menschen.“ J. RUHNAU, Art. Scham, Schamhaftigkeit I–II., LThK³ 9 (2000), 105–106.

11 K. HUXEL, Art. Scham, RGG⁴ 7 (2004), 861–863, hier: 862.

Zusammenfassend können wir am Ende dieses lexikographischen Durchgangs sagen, dass die protestantische Theologie sich sehr lange Zeit an der in Europa herrschenden Auffassung orientiert hat, nach welcher ‚Scham‘ immer und in allen Fällen mit der Geschlechtlichkeit verbunden war. Erst in den letzten zehn Jahren beobachten wir eine vermehrte Beschäftigung mit dem Phänomen ‚Scham‘ im Speziellen und mit Emotionen im Allgemeinen. Die sozialetische Dimension von ‚Scham‘ fehlt weitgehend; auch wenn der Mensch – spätestens seit Martin Buber – als ein Wesen definiert wird, dessen Sein sich in den nicht zuletzt moralisch definierten Beziehungen ereignet.

2. Scham. Was ist das?

Lassen Sie uns der Frage nach einer Definition von ‚Scham‘ nachgehen. Dabei muss ich im Voraus klar stellen, dass dies nur aus der Sicht der Philosophie bzw. Theologie getan wird und die weiteren Verbindungen sowie das weite Feld der psychologischen Forschungen nicht thematisiert werden können. In dem Historischen Wörterbuch der Philosophie finden wir folgende Bezeichnung, bzw. Definition: „Scham bezeichnet ein Gefühl, das die Tendenz hat, einen Handlungs- oder Redeimpuls zu hemmen, um möglichen Tadel und damit Minderung des Selbstwertgefühls zu vermeiden, oder Insuffizienz schmerzlich spüren zu lassen, weil diese Rücksicht verletzt wurde. [...] Als Gefühl ist Scham intentional bezogen 1) auf etwas, das geachtet und respektiert werden soll (z.B. Gottheit, Autorität, Sitte, Forderungen der Humanität, Anstand usw.), 2) auf eine beurteilende Instanz (den Mitmenschen, die Gesellschaft, einen anerkannte Autorität, auch das eigene Ich bzw. Über-Ich), 3) auf das redende oder handelnde Subjekt, dem bei der Verletzung der genannten Werte Bloßstellung, Blamage, oder Schande droht oder zuteil wird.“¹²

Von dieser Definition ausgehend finden wir in dem genannten Standardwerk auch noch eine für uns jetzt sehr hilfreiche Klassifizierung der Bedeutungsmomente, die im Begriff ‚Scham‘ miteingeschlossen sind und welche in den diversen kulturellen Kontexten jeweils anders betont oder zur Geltung gebracht werden. Das erste ist das sogenannte „*prohibitive Moment*“, was den Aspekt betont, dass der Mensch etwas Bestimmtes nicht tun oder sagen soll. Hinzu gesellt sich das sogenannte „*faktisch verurteilende Moment*“. Dies besagt, dass der Mensch etwas Bestimmtes nicht hätte sagen oder tun dürfen. Ein dritter, als solcher wohl zu unterscheidender Aspekt ist das „*schlechthin Negative*“. Damit ist gemeint, dass die eigene Unvollkommenheit den Menschen mit Scham erfüllt. Als ein viertes Moment müssen wir schließlich das „*adhortative Moment*“ erwähnen. Dieses Moment enthält eine positive Richtung, welche den Menschen zum Guten, zum Wertvollen, zum Edlen und zum Richtigen motivieren soll.¹³

¹² J. RUHNAU, Art. Scham, Scheu, HWPh 8 (1992), 1208–1215, hier: 1208.

¹³ Ebd.

Wenn man über das Phänomen ‚Scham‘ spricht, kommen wir nicht umhin, zumindest mit einer Bemerkung auf Folgendes hinzuweisen: Am Rande des Bedeutungsfeldes vom ‚Scham‘, ‚Schamgefühl‘, ‚Schamhaftigkeit‘ usw. befindet sich eine „Grauzone“, in der negative Deutungen der ‚Scham‘ zu eigenartigen Erscheinungen auswachsen, welche mit Begriffen wie Schüchternheit, Prüderie, Unsicherheit etc. zu beschreiben sind. Diese selbständigen Erscheinungen sind oft Folge der ‚Scham‘; treten aber meistens selbstständig auf und werden als selbstständige Emotionen bezeichnet. Ich ordne sie in die Kategorie der „Scheinemotionen“ ein, denn ihre Wirklichkeit bleibt immer von der primären Wirklichkeit der auslösenden ‚Scham‘ abhängig. Des Weiteren ist hier zu vermerken, dass in einer Gesellschaft mit einem geschlossenen Wertesystem ‚Scham‘ eine schwerwiegende negative Emotion sein kann, jedoch nicht notwendigerweise sein muss.

Ein kurzer Exkurs

Ich finde es sehr interessant, was *Zygmunt Bauman* im Kontext der Postmoderne formuliert, nämlich dass heute die Vernunft das leisten soll, was der Glaube in der Moderne nicht leisten konnte – oder besser gesagt – nicht mehr leisten konnte; und zwar, dass „die Menschen mit offenen Augen und stillgestellten Leidenschaften ihre gegenseitigen Beziehungen ebenso gut, vielleicht sogar besser (auf eine zivilisiertere, friedlichere, rationalere Art) regeln könnten als zu jener Zeit, da sie durch den Glauben geblendet und ihre ungezähmten und unbeherrschten Gefühle mit ihnen durchgegangen waren.“¹⁴ *Bauman* formuliert auch eine andere wahre, wenn auch höchst bedenkliche Aporie der modernen Gesellschaften, welche darin besteht, dass einerseits ein Drang in der Moderne bestünde nach eigenen Intentionen zu handeln, andererseits jedoch diejenigen, die für das Funktionieren der Gesellschaft zuständig sind, eine globale Vision propagieren, in der jede individuelle Intention von vornherein suspekt erscheint und bleibt.¹⁵ Wenn dem so ist und es in der modernen Ethik und Gesellschaftstheorie nur darum geht, in der „Risikogesellschaft“ wirksame Konfliktlösungen zu finden und herauszuarbeiten, dann hat die auf das Individuum bezogene Emotion ‚Scham‘ wenig Chancen, auch wenn auf ihre kollektive Bedeutung hingewiesen wird. Oder etwa doch? Man sollte darauf achten, nicht auf eine „Psychologisierung der christlichen Anthropologie und Ethik“ reinzufallen. *Hans-Georg Geyer*, der leider zu wenig in unserer protestantischen Theologie präsente deutsche Theologe, hat im Jahre 1970 einen, wie ich finde, sehr lehrreichen Aufsatz geschrieben mit dem Titel: „Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung“¹⁶. Darin warnt er die Theologie vor der Soziologisierung mit dem Hinweis, dass die als noch so objektiv geltende Soziologie in den Dienst einer Ideologie gestellt werden kann.¹⁷ Analog kann dies auch für andere empirische Wissenschaften gelten. Seine Warnung muss m. E. auch von der Theologie von heute gehört werden, denn auch wir stehen in der

14 Vgl. Z. BAUMAN, Postmoderne Ethik, Hamburg, Hamburger Edition, 2009, 16f.

15 BAUMAN (s. Anm. 14), 18ff.

16 Vgl. H. G. GEYER, Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung, in: DERS., Andenken, Tübingen 2003, 364–393.

17 Vgl. AaO 370f.

Gefahr unsere theologischen Überlegungen, besonders im Fragen der Ethik, von anderen Wissenschaften vollkommen abhängig zu machen.

Doch was bedeutet dies in Bezug auf die von mir fokussierte Thematik der ‚Scham‘? Ich bin ausdrücklich der Meinung, dass die theologische Ethik das *adhortative* Moment der ‚Scham‘ neu zu entdecken und darzulegen hat, und dies nicht nur im individualethischen, sondern auch im sozialetischen Sinne. Freilich können wir dies nicht ohne die Erkenntnisse anderer Wissenschaften tun, jedoch gilt es die Augen offen zuhalten vor einer möglichen Instrumentalisierung unseres theologischen Nachdenkens. Theologie, und dazu kann uns die Frage nach der Rolle der ‚Scham‘ weiter führen, versteht sich in dem Sinn als Wissenschaft, dass sie sich gegen ein „Projekt der Moderne“ wendet, welches versucht, einen neuen Menschen zu schaffen – was nicht zuletzt dazu geführt hat, dass das Politische in Europa eine Tragödie geworden ist, wie *Alain Badiou* nach Mallarmé formuliert.¹⁸ Die theologische Reflexion über ‚Scham‘ weist darauf hin, dass das Recht der Menschen zur Bewahrung menschlichen Lebens gegen Verdinglichung und Instrumentalisierung aufrechterhalten werden muss.¹⁹ Theologisch hat *Karl Barth* diesen Gedanken klassisch und mit einer beinahe unübertrefflichen Klarheit so in Worte gefasst: „Die Christengemeinde ist gegründet auf die Erkenntnis des einen ewigen Gottes, der als solcher Mensch und so des Menschen Nächster geworden ist, um Barmherzigkeit an ihm zu tun.“²⁰ Ich denke, dass die theologische Aufgabe hierbei nichts anderes sein kann, als die Freiheit des Menschen, die Menschenfreundlichkeit Gottes und Gottes Barmherzigkeit im Kontext der ‚Scham‘ so auszulegen, dass das *adhortative* Moment der ‚Scham‘ möglichst deutlich zur Geltung kommt. Wir dürfen nicht vergessen, dass dies eine kritische Aufgabe der Theologie ist. Auch die folgende Tatsache darf nicht zu kurz kommen, welche von Barth so zum Ausdruck gebracht wird: „Nachdem Gott selber Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge [... darum] muss der Mensch auch der elendste Mensch – gewiss nicht des Menschen Egoismus, aber des Menschen Menschlichkeit – gegen die Autokratie jeder bloßen Sache resolut in Schutz genommen werden.“²¹ ‚Scham‘ ist in diesem Zusammenhang eine Emotion, die uns Menschen gegen das Diktat der bloßen Sachen schützt, auszeichnet und zum Anders-Denken, – Fühlen und – Handeln ermutigt.

18 Vgl. A. BADIOU, *Das Jahrhundert*, Zürich/Berlin 2006.

19 Für eine detailliertere und sich gegen die ‚Soziologisierung‘ wendende Ausführung siehe: GEYER (s. Anm.16), 386ff.

20 Vgl. K. BARTH, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München/Zürich, 1946, 25.

21 AaO 60ff.

3. Scham. Eine theologische Annäherung

Nachdem wir uns diese Reihe von Motiven zum Begriff ‚Scham‘ vor Augen geführt haben, wollen wir einen kurzen Blick auf die Frage werfen, wieso in der christlichen Tradition das Phänomen ‚Scham‘ mit einer gewissen negativen Konnotation belastet ist und ob es möglich ist, innerhalb des christlich-sprachlichen Rahmens, auch anders über ‚Scham‘ zu reden. Wir wissen alle, dass unsere protestantisch-reformierte Tradition auf die westliche Strömung der Theologie baut. Wenn man also nach der Wurzel bestimmter theologischer Zugänge sucht, ist es ratsam „am Anfang anzufangen“. Ich will dies in der Form tun, dass ich mein Augenmerk auf das Werk von *Augustin* richte. *Augustin* setzt sich in bezeichnender Weise an mehreren Stellen seines opus magnum ‚De civitate Dei‘ mit dem Phänomen der ‚Scham‘ auseinander. Eine erste Auseinandersetzung finden wir bereits im I. Buch; genauer gesagt im Zusammenhang mit den Misshandlungen der Christen und der Auslegung des 6. Gebots.²² ‚Scham‘ gewinnt in dieser Interpretation sowie im Zusammenhang mit der menschlichen Hybris eine andere, zwar nicht gänzlich negative, so doch höchst zweifelhafte Deutung. Es scheint so, dass die ‚Scham‘ keineswegs als positiv bezeichnet werden kann – jedenfalls lässt es der Kontext hier nicht zu. *Augustin* formuliert vielmehr das Verdikt: „so tat sie es [den Selbstmord] nicht aus Liebe zur Keuschheit, sondern aus schwächlichen Schamgefühl.“²³ Im Folgenden wird den Christinnen ausdrücklich verboten, dem Beispiel Lucretias in einer ähnlichen Situation zu folgen. In Kapitel XIII und XIV widmet sich *Augustin* erneut dem Thema.²⁴ Dabei ist es interessant zu beobachten, wie seine Auffassung in einem ganz anderen Kontext faktisch zu einem anderen Ergebnis führen kann. Die bis dahin mit der menschlichen Hybris verbundene und daher als anrühlich angesehene ‚Scham‘, gewinnt hier im Kontext der Sexualethik eine positive Bedeutung. Wenn wir im vorhin beschriebenen Sinne über die *adhortative* Funktion der ‚Scham‘ sprechen, tritt dies hier auf den Plan und zwar mit einer Entschiedenheit, welche die Frage für eine längere Zeit erledigt. *Augustin* legt die Ausgangspunkte fest, zwischen denen die christliche Theologie sich dem Thema ‚Scham‘ nähern kann. ‚Scham‘ kann demnach zwar eine begrenzt *adhortative* Funktion haben, jedoch überwiegt meistens die schlechthin negative Bewertung. Zudem wird ‚Scham‘ gar nicht primär als Emotion thematisiert, sondern meist nur als Quelle anderer Gefühle, die dann einer Art „sekundären Tugendkatalog“ bilden, dem sich der Christenmensch

22 *Augustinus* zitiert an jener Stelle die seinerzeit nur allzu gut bekannte Geschichte von Lucretia, die vom Sohn des Königs Tarquinius vergewaltigt wurde. Sie berichtete daraufhin die Vergewaltigung ihrem Mann Collatinus sowie einem anderen männlichen Verwandten namens Brutus und verpflichtete beide damit zur Blutrache. Sie selber beging Selbstmord. Als Begründung ihrer Tat wird angeführt, dass sie sie aus Scham begangen hat, denn das Gefühl ihrer Ehre beraubt worden zu sein, konnte sie nicht länger aushalten. In diesem Zusammenhang also, so jedenfalls die klassisch römische Deutung, führte ‚Scham‘ zu einem ehrenhaften Tod. Die Geschichte wurde im Sinne eines tugendhaften Umgangs mit dem Leben ausgelegt. *Augustinus* aber, und dies ist das neue in seinem Umgang mit dem Thema, bezeichnet die Tat nicht als lobenswert und rät die Christinnen davon ab in diesem Sinne zu handeln.

23 Vgl. A. AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat, München 31991,37.

24 AaO XIII,13 f. und XIV, 17–21.

anpassen muss. Diese später im Protestantismus durch den kategorischen Imperativ verankerte Sichtweise bestimmt den Umgang der Theologie mit der Scham sowie mit Emotionen überhaupt.

Die Lage ändert sich erst im 20. Jahrhundert, als *Dietrich Bonhoeffer* in seiner posthum erschienenen Ethik das Thema ‚Scham‘ als ein Einzelthema der Ethik und als fundamentalanthropologisches Thema darstellt. In dem genannten Werk bringt Bonhoeffer eine andere Sichtweise zur Geltung, indem er ‚Scham‘ und Gewissen als grundanthropologische Kategorien darlegt. Die Neuigkeit liegt hierbei in der Annäherung. Das ganze Thema – innerhalb der Ethik – steht unter dem Obertitel „Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt“ und folgt unmittelbar auf das Thema „Die Welt der Konflikte“. Damit gewinnt unser Thema in Bonhoeffers Darlegung eine doppelte Ausrichtung, denn es wird sowohl anthropologisch als auch ethisch ein relevantes Thema.²⁵ Mir scheint es jedoch, dass gerade dieses Fragment einen interessanten, aber leider nicht ganz ausgeschöpften Zugang zu dem Thema bietet. Die knappen Hinweise auf das Versöhnungsgeschehen sowie die wiedergefundene Einheit und Ordnung am Ende der Ausführungen zeichnen einen Weg, der jedoch der weiteren Ausführung bedarf. Hierbei verweise ich nur ganz kurz auf die Perspektive der Versöhnung. Ich denke, dass Bonhoeffers Annäherung an unser Thema uns ein Stichwort liefert, das in der ganzen Diskussion um den Aspekt der ‚Scham‘ noch nicht deutlich genug hervorgetreten ist, auch wenn zumindest bei Augustin in Ansätzen eine ähnliche Richtung – wenn auch mit einer deutlich negativeren Konnotation – anzutreffen ist.

Doch was macht die nachfolgende Generation aus *Bonhoeffers* Deutung der ‚Scham‘? Ist es überhaupt noch ein Thema theologischen Nachdenkens. Heute können wir diese Frage mit ‚Ja‘ beantworten; jedenfalls was unsere Zeit betrifft. Doch war die Lage, und ich verweise auf den vorhin thematisierten historischen Überblick, nicht immer so. Auch in der Philosophie scheint die Lage nicht anders auszusehen. Einer der einflussreichsten Philosophen der Gegenwart, der Italiener *Giorgio Agamben*, thematisiert in seinem Hauptwerk ‚Homo sacer‘ auch das Thema Scham. Er führt das lange Zeit herrschende Desinteresse an dem Thema auf die Tatsache zurück, dass in der modernen Zeit eine eigenartige und höchst folgenreiche Entwicklung stattgefunden hat: die zu einer Katastrophe führende Diversifizierung von Zoé und Bios. Das Leben und das bloße Leben, das biologische und – wenn ich es so sagen darf – das reflektierte Leben haben sich so sehr auseinander dividiert, dass es beinahe nicht möglich ist diese Kluft zu überwinden. *Agamben* sieht dies als tragisch an und verweist auf Berichte der Shoah-Überlebenden als Paradebeispiele dafür was sich ereignen kann, wenn an die Stelle der Zoé das unreflektierte Bios tritt. Dies stimmt übrigens damit überein, was Habermas bereits in den 60er Jahren gesehen und im dem Werk „Strukturwandel der Öffentlichkeit“²⁶ sehr offen kritisiert hat. In diesem Zusammenhang taucht in

25 D. BONHOEFFER, Ethik, München 1949, 129–136.

26 Vgl. J. HABERMAS, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied am Rhein [u.a.] 1962, 166–167.

Agambens Werk die Frage nach der ‚Scham‘ auf.²⁷ Wie auch immer sein philosophisches Werk zu verstehen ist, eines steht jedenfalls fest: sollte man über ‚Scham‘ in einer positiven Weise sprechen wollen, kann dies nicht unter den Bedingungen des nackten Lebens geschehen, dessen Paradigma im Denken *Agambens* nichts anderes als ‚das Lager‘ sein kann. Hier kann und soll die Theologie nun ihre eigene Perspektive aufzeigen.

In diesem Sinne scheint es heute so, als ob das Paradigma einer gerechten Gesellschaft – wie *John Rawls* es avisiert hat – zum Scheitern verurteilt ist, von der immer lauter werdenden Kritik an einer multikulturellen Gesellschaft mal ganz zu schweigen. Man braucht in unserer Welt daher neue Zugänge und neue Visionen. Die Frage, auf die ich in meinem Vortrag im Zusammenhang mit der Frage nach der ‚Scham‘ eine Antwort suche, ist, ob es für uns hier und heute auch noch eine andere Alternative gibt, als „verzweifelt sich selbst sein wollend“ (*Kierkegaard*) an die gerechte Gesellschaft und an ihre Ideale zu glauben? Ich beantworte diese Frage mit ‚Ja‘ und verweise dabei auf das Werk von *Avishai Margalit*. Der israelische Philosoph entwirft in seiner Studie eine Vision von einer „anständigen Gesellschaft“ (*honest society*), deren Hauptmerkmal es ist, dass die darin vorhandenen Institutionen den Menschen nicht demütigen. Ich konzentriere mich auf diese Minimal-Definition und meine, diese könnte dem Paradigma des bloßen Lebens, welches von *Agamben* als das Bild des ‚Lagers‘ bezeichnet wird, entgegenstehen. Was hat das mit dem Begriff ‚Scham‘ zu tun und in welchem Zusammenhang können die bisherigen Überlegungen zum Phänomen der ‚Scham‘ aufgenommen werden? Die folgenden Thesen sind als Denkanstöße zu verstehen und erheben keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit.

- ‚Scham‘ ist eine fundamentalontologische Kategorie, die sowohl individuelle als auch sozialetische Komponenten hat.
- Theologisch können wir ‚Scham‘ nur im Kontext der Versöhnung verorten, denn nur so werden wir ihrer *adhortativen* Funktion gerecht.
- ‚Scham‘ erweist sich demnach für eine funktionierende Gesellschaft als eine unerlässliche Bremse, weil Mensch und Gesellschaft immer von der Dominanz einer „Biopower“ bedroht werden.
- ‚Scham‘ deckt die Notwendigkeit der „sekundären Tugenden“ auf und gibt dem menschlichen Leben durch ihren *adhortativen* Charakter eine zusätzliche Qualität.
- ‚Scham‘ als fundamentalontologische Kategorie trägt dazu bei, dass Menschen für die Minimalbedingungen einer „anständigen Gesellschaft“ eintreten.
- ‚Scham‘ ist keine politische, wohl aber eine ethisch-theologische Kategorie und bei ihren diversen Werturteilen können Emotionen eine besondere Rolle spielen.
- Die ‚Scham-Vergessenheit‘ der modernen und postmodernen Gesellschaft hat zu einer Relativierung anderer Werte geführt und im Folgenden zu einer Infragestellung des gesamten Wertekatalogs.
- Eine Gesellschaft, welche ‚Scham‘ in der ihr zukommenden *adhortativen* Rolle wahrnimmt, ist auf dem besten Weg, eine „anständige Gesellschaft“ zu werden.

27 Vgl. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.

- Damit der Mensch Mensch bleibt, muss er sich schämen können. Verliert der Mensch diese Fähigkeit, verliert er zugleich seine Menschlichkeit.
- Im Kontext der Versöhnungstat Gottes muss sich der Mensch den folgenden anthropologischen Ausgangspunkt zu eigen machen: der Mensch ist keine Voraussetzung, sondern eine – wenn ich es so formulieren darf – „Danach-Setzung“ und daran kann uns ‚Scham‘ wirksam erinnern.

Lassen Sie mich mit den Worten von Hilde Domin schließen: „Stehenbleiben und sich umdrehen hilft nicht. Es muss gegangen sein [...] wenn du lange gegangen bist, bleibt das Wunder nicht aus, weil das Wunder immer geschieht, und wir ohne die Gnade nicht leben können.“²⁸ Ein Geschenk der Gnade ist, dass wir uns immer wieder – trotz der Härte des Lebens – schämen können und dürfen.

²⁸ Die schwersten Wege hier zitiert nach <http://www.monalisablog.de/item/2009/07/hilde-domin-saemtliche-gedichte/> [Stand 19.12.2012].

Schuldbekennnisse in den Schweizer Kirchen in der Hoffnung auf einen Neubeginn im Jahr 1945

Die Frage eines schweizerischen Schuldbekennnisses war 1945 eng verknüpft mit der in der NS-Zeit angehäuften deutschen Schuld und mit der großen Schwierigkeit, hierzulande und auch nur in den hiesigen Kirchen sie einzusehen und zu ihr zu stehen. Alexander und Margarete Mitscherlich haben 1967 das Buch über die deutsche Nachkriegs-Generation nach dem 2. Weltkrieg publiziert mit dem Titel „Die Unfähigkeit zu trauern“. Der berühmt gewordene Titel richtete sich konkret gegen die Mentalität der Deutschen in der Zeit der Politik Konrad Adenauers. Mit jener „Unfähigkeit zu trauern“ ist gemeint die Verdrängung der Bereitschaft zu einer Klage über das von einem selbst angerichtete Unheil. Man entschuldigt sich für eine solche Klage mit der Anklage Anderer und sieht sich dadurch entlastet von den eigenen Untaten. In dieser „Unfähigkeit“ steckt wohl zutiefst die Angst vor dem Ichverlust beim Eingeständnis seines Versagens. Und diese Angst wird überspielt und, psychologisch gesprochen, rationalisiert eben durch die Anklage anderer.

Ähnliches wie die Mitscherlichs hatte Karl Barth schon in seiner Vorlesung ausgeführt, als er 1947 für ein Gastsemester in Bonn war. Darin hörten die Teilnehmer folgende Sätze: „Die Gerichte Gottes kamen, Dinge geschahen, die wir vor 30 Jahre noch nicht für möglich gehalten hätten, 6 Millionen Juden wurden ermordet, Feuer ist vom Himmel gefallen¹, ganze Völker sind in die Verbannung geführt worden², [...] aber das Alles ist gekommen und gegangen, wie ein Wind über die Gräser und Blumen geht: sie neigen sich eine Weile, und wenn er nachlässt, so richten sie sich wieder auf“, nach Art des modernen Schauspiels: „Wir sind noch einmal davon gekommen.“ „Ist auch nur ein einziger Mensch [...] von Grund aus anders geworden?“³

Ausdruck dieser Mentalität war etwa der „massenhaft verbreitete“ Vortrag des Theologen Helmut Thielicke in Tübingen am 8. November 1945, worin er ausführte: Ein deutsches Schuldbekennnis komme nicht in Frage, denn „die anderen“ sollten erst einmal *ihre* Schuld bekennen. Sonst würden sie daraus ein Recht zu Vergel-

1 Anspielung auf die Atombombenabwürfe 1945 in Hiroshima und Nagasaki. Vgl. K. BARTH, Rückblick auf das Jahr 1945, Schw. Radio-Zeitung, Zofingen 1946, 2f.

2 BARTH stieß freilich auf die Entrüstung der deutschen Heimatvertriebenen, als er 1960 erklärte, ihr Pochen auf ein „Heimatrecht“ dürfe nicht davon absehen, dass die Vertreibung Folge des Dritten Reiches, dass ihre alte nun die neue Heimat anderer sei und dass unter den Umständen des Kalten Kriegs die Situation nicht anders als kriegerisch zu ändern sei, in: DERS., „Der Götze wackelt“. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. von KARL KUPISCH, Berlin 1961, 179ff.

3 K. BARTH, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, Zollikon-Zürich 1948, 38f.

tungen schöpfen; ohnehin seien alle Menschen allzumal Sünder, und schließlich gebe es Schuld nur als persönliche, nicht als „Kollektivschuld“, wie er formulierte.⁴ Er führte das aus gegen Karl Barths Vortrag, den dieser eine Woche zuvor am selben Ort gehalten hatte. Er hatte freilich diesen Vortrag weder gehört noch gelesen, sondern nur vermutungsweise dagegen Stellung bezogen. Das zeigt, wie allergisch man damals gegen ausländische Stimmen hierzulande eingestellt war.

Barth hatte jedoch etwas Anderes gesagt – nämlich als „Botschaft der lebendigen christlichen Kirche [...] ein unzweideutiges Ja zum deutschen Volk, zum deutschen Menschen. [...] Das deutsche Volk ist nicht fallen gelassen: von Gott nicht und auch nicht von Menschen. So möge es nun auch sich selbst nicht fallen lassen“, sondern aufrecht stehen.⁵ Barth folgte hier einer alten reformierten Erkenntnis, die anders denkt als die lutherische Lehre an diesem Punkt. Calvin hatte es so formuliert: „dass der Mensch nicht ernstlich nach poenitentia (Reue, Buße, Umkehr) trachten kann, wenn er nicht weiß, dass er Gottes Eigentum ist. Die Gewissheit, Gottes Eigentum zu sein, kann aber nur der erlangen, der zuvor seine Gnade ergriffen hat.“⁶ Das heißt ja nicht einfach, dass alle Kirchenglieder ihre Schuld erkennen und bekennen könnten; das war ja damals auch gar nicht der Fall. Sondern man verstehe es so: ein Zugeben der eigenen Verfehlung ist erst möglich in einer Atmosphäre, in der ein Mensch sich unverbrüchlich akzeptiert und bejaht weiß. Etwa nach der Geschichte von Johann Peter Hebel, in der ein Mensch sich in einem starken Sturm erst recht in seinen Mantel einwickelte, aber unter warmem Sonnenschein ihn von selbst auszog. Güte ist die Luft, in der ein Mensch an seine Brust schlagen und sagen kann: Confiteor mea culpa, mea maxima culpa.

So meinte Barth, die deutschen Menschen würden zu einem Schuldbekenntnis erst *frei*, wenn man ihnen eben als *Freund* begegne, „ohne den Vorbehalt [...], dass sie sich erst bessern müssten, [...] ohne die Sorge, dass wir dabei vielleicht aufs neue die Betrogenen sein könnten.“⁷ Es ging ihm nicht um Verharmlosung des Unheils, das das deutsche Volk über die Juden und die Völker brachte, indem es sich in die Hände Hitlers begab; und für das seien auch die deutschen Kirchen verantwortlich.⁸ Ein bußfertiges Schuldbekenntnis ist da von den Beteiligten sicher nötig. Am 28. September 1945 schrieb Barth an Martin Niemöller: Es gehe dabei nicht um eine unkonkrete allgemeine Erklärung, also „bitte auch kein Hinweis auf Teufel und Dämonen, auf die allgemeine Erbsünde, auf die Schuld der Andern usf., nur klipp und klar [...] die Feststellung: *wir* Deutschen haben uns geirrt, daher das heutige Chaos, und wir *Christen* in Deutschland waren eben auch Deutsche! – Es bedarf heute einer Entgiftung und Reinigung, wenn die Teilnahme und Hilfe des christlichen Auslandes freudig, ernstlich und kräftig werden soll. Sie wird dann

4 Nach einer damaligen masch.schr. Abschrift des Originals.

5 K. BARTH, Ein Wort an die Deutschen, Stuttgart 1945, 10.

6 J. CALVIN, Institutio Christianae Religionis (1559), III 3.2.

7 K. BARTH, Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon-Zürich 1945, 352.

8 Vgl. K. BARTH, Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945, 37.

auch auf der anderen Seite Platz greifen müssen. Sie muss aber von Deutschland ausgehen.⁹

Dabei ging es Barth zugleich auch um den *Weg*, der zur Einsicht in die Schuld führt; denn die Deutschen krankten zutiefst an ihrem Unglauben, dass man zwischen Völkern einander Freund sein könne. Solche Freundschaft sei nicht den von Deutschen so übel misshandelten Völkern und nicht den Juden, aber sie sei doch den Schweizern zumutbar.¹⁰ Eben sie möchten den Deutschen weder selbstgerecht noch in „schmusigem Mitleid“¹¹ begegnen, sondern in selbstkritischer Solidarität. „Sehen wir den Anderen an jenem ewigen Gesetz [dass Hochmut vor dem Fall kommt,] zerbrechen, dann kann es nicht anders sein, als dass auch in uns etwas zerbrochen wird.“¹² Damit war gemeint, dass man als Schweizer in dieser Sache nur in der Haltung der *Solidarität* zu den Deutschen reden könne. Und *Solidarität* hieß allerdings konkret, dass man auch als Schweizer Schuld zu bekennen habe. Der Präsident der Zürcher Synode erklärte damals nachgerade: dass für die Schweizer *über* der Neutralität die *Solidarität* stehen müsse – eine in diesem Land ungewohnte und mutige Ermahnung.

Nun war freilich die Mehrheit und waren namentlich die Regenten in der Schweiz nicht etwa offener als die Deutschen für ein Schuldbekennnis. Grund genug hätte es zwar dafür gegeben. Das Land hatte mit dem Dritten Reich mehr kooperiert, als es nachher wahrhaben wollte. Es hatte durch umfangreiche Materiallieferungen die deutschen Armeen tatkräftig unterstützt, und es hatte die deutsche Kriegsführung nicht unerheblich mitfinanziert und sich dadurch mit dem sogen. Raubgold entschädigen lassen, das aus den von Deutschen besetzten Ländern und von Juden in den Vernichtungslagern stammte. Es hatte vor allem die Einreise von Judenflüchtlingen in das Land strikt zu unterbinden versucht – schon 1945 wurden „an die 10 000“ genannt, die an den Grenzen des Landes abgewiesen wurden¹³ –, und es hatte zudem schon Geflohene wieder den deutschen Häschern für die Konzentrationslager ausgeliefert. Es hat ferner mit einer strikten Zensur Kritik an dieser problematischen Politik der Berner Regierung unterbunden; und die Herren in Bern haben sich bei dem allem überzeugen lassen von dem Chefbeamten des deutschen Außenministeriums, Ernst von Weizsäcker: Hitler führe seit 1941 an der Spitze Europas den totalen Krieg gegen den „jüdischen Bolschewismus“, wie Weizsäcker sich ausdrückte. (Dessen Familie war übrigens eng liiert mit der schweizerischen national-sozialistischen Fabrikantenfamilie Wille.¹⁴) Kurz, das Land hat in dieser Zeit Schuld auf sich geladen, und man hat im Volk von all diesen trüben

9 M. GRESCHAT (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982, 86f.; vgl. H. LUDWIG, Karl Barths Dienst der Versöhnung. Zur Geschichte des Stuttgarter Schuldbekennnisses, Göttingen 1971, 318–320; K. BARTH, Die evangelische Kirche, (s. Anm. 8), 39. Barth hat von solchem Wort erwartet: je nüchterner politisch es sei, desto geistlicher werde es sein.

10 K. BARTH, Eine Schweizer Stimme (s. Anm. 7), 353.

11 So K. BARTH, Ein Wort an die Deutschen (s. Anm. 5), 9.

12 K. BARTH, Eine Schweizer Stimme (s. Anm. 7), 349.

13 K. BARTH, Unser Malaise muss fruchtbar werden. Interview mit: Weltwoche 13, Nr. 632, vom 21.12.1945.

14 N. MEIENBERG, Die Welt als Wille und Wahn, Zürich 2005.

Machenschaften weithin gewusst. Nur war „die Unfähigkeit, (darüber) zu trauern“ hier raffinierter begründet als im nordischen Nachbarland. Karl Barth hat im Blick darauf 1945 darauf gepocht: es wäre „das Gebet: Gott erbarme sich der Deutschen! sehr unangebracht [...], wenn es nicht in dem aufrichtigsten Miserere *nobis!* begründet (!) wäre.“¹⁵

Tatsächlich gab es in dieser Zeit Repräsentanten der reformierten Kirchen in der Schweiz, die dieses Miserere nobis aussprachen. Sie beherzigten im Verhältnis zum Nachbarland schon dies, was später Gustav Heinemann für die Deutschen aussprach: es möchten die, die mit Fingern auf andere zeigen, beachten, dass dabei drei Finger auf sie selbst zeigen. Dietrich Bonhoeffer hatte 1940/41 in seiner Ethik geschrieben: „Wo noch gerechnet und abgewogen wird, dort tritt die unfruchtbare Moral der Selbstgerechtigkeit an die Stelle des Schuldbekenntnisses angesichts der Gestalt Christi. [...] Das Bekenntnis der Schuld geschieht ohne Seitenblick auf die Mitschuldigen.“¹⁶ Es sind dann allerdings solche Schuldbekenntnisse und die einschlägigen historischen Fakten zweierlei. Ich denke, dass wir die Spannung zwischen beidem nicht durch den Gedanken der Stellvertretung auflösen können, wie das damals manche taten, etwa Hans Asmussen – in dem Sinn: ich selbst bin zwar schuldfrei, aber ich entlaste die anderen, indem ich ihren Fehltritt verantworte.¹⁷ Wir können doch niemals eine bloß viertel Buße für eine bloß viertel Schuld tun, sondern nur so, dass wir uns *selbst* als *ganze* Sünder bekennen, die sich allein einer *ganzen* Vergebung getrösten können (und nicht etwa einer bloß viertel Vergebung).

Es seien jetzt eine Reihe der damals in den Schweizer Kirchen gesprochenen Schuld-Bekenntnisse genannt. Sie sind ausführlicher zitiert, weil ein jedes einen eigenen Akzent hat. Schon am 27. Juni 1944 fand im Gedenken an die Massendeportation von Juden durch deutsche Schergen aus Ungarn in die Vernichtungslager ein gemeinsamer Gottesdienst von Christen und Juden in Basel statt. Darin hielt der Flüchtlingspfarrer Paul Vogt angesichts der Vernichtung des ungarischen Judentums eine Predigt über Gen. 4,9f.: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ Hier ist Abel der ermordete Jude, dessen Blut jetzt zum Himmel schreit, und Kain ist – der *Christ*, der jetzt der Umkehr zu Gott und zu den Juden bedarf. Damit sprach Vogt gewissermaßen ein Schuldbekenntnis gegenüber den Juden aus; und man beachte: er verurteilte jetzt nicht die Nazis in Ungarn oder Deutschland und auch nicht die Regenten in Bern, sondern er klagte die eigene christliche Seite an und sagte wörtlich: „Ich möchte beide Hände ausstrecken zu den Juden hin: Vergebt uns Christen unser christusloses Christsein.“¹⁸ Dieser Satz steht an den Anfängen einer neuen christlich-jüdischen Verbundenheit. Denn es ist deutlich: die Buße ist hier Abkehr von dem verkehrten Weg der Judenfeindschaft und Umkehr zu einem neuen Weg der Verbundenheit von Juden und Christen.

15 K. BARTH, *Eine Schweizer Stimme*, Zürich 1945, 369.

16 D. BONHOEFFER, *Ethik*, München 1958, 48.

17 M. GRESCHAT (Hg.), *Die Schuld der Kirche* (s. Anm. 9), 138f.

18 P. VOGT, Predigt über Gen. 4, 9f., in: DERS., *Soll ich meines Bruders Hüter sein? Weitere Dokumente zur Juden- und Flüchtlingsnot unserer Tage*, hg. vom Schweizerischen Evangelischen Hilfswerk für die bekennende Kirche in Deutschland, Zollikon-Zürich 1944, 5–11, hier: 10.

Auch noch vor Kriegsende wurde eine „Erklärung des Schweizerischen evangelischen Hilfswerks“ verfasst, ein Schuldbekenntnis. Es ist nicht an eine deutsche Adresse gerichtet, sondern es wendet sich betont an die eigene, schweizerische Adresse. Und es wird erklärt, inwiefern die Schweizer für das Unheil mitverantwortlich sind. Wohl wird darin der ermordeten deutschen Demokraten und vor allem der Juden in den Konzentrationslagern gedacht, aber als die Quelle des Unrechts wird dabei die eigene Verkehrtheit genannt: „Wir trauern um die unzähligen Opfer des angerichteten Unheils. Es ist Tatsache, dass in den vergangenen zwölf Jahren Hunderttausende von deutschen Menschen und Millionen von Juden aller Länder unbeachtete Opfer jenes Regimes gewesen sind. Die jetzt vor Jedermanns Auge aufgedeckten Gräuel sind doch nur die *Folgen* eines Geistes, wofür die Welt, bevor ihr diese Folgen sichtbar wurden, nur zuviel Verständnis und Duldung hatte. Der Mensch ist nicht gut. Die Krankheit, deren letztes und schrecklichstes Aufbrechen wir nun in Deutschland erleben, ist nicht nur eine deutsche Krankheit, sondern hat in einer Hartherzigkeit ihre Wurzel, die irgendwo in uns allen ist. Dieser Hartherzigkeit gegenüber gibt es außer dem christlichen Glauben [...] keine echte und radikale Hilfe.“¹⁹ Weil die Quelle für die nur durch Vergebung zu heilende Hartherzigkeit „in uns allen ist“, darum lässt sich die Schuld nicht auf andere abschieben.

Zum 8. Mai 1945, dem nachmals offiziellen Datum des Untergangs des Dritten Reiches, publizierte der Basler Kirchenrat ein Bußwort, das bemerkenswert reflektiert ist. Einerseits wird die Herrschaft von Menschen definiert als Versklavung durch sich selbst; andererseits wird als Folge dessen die Erniedrigung von Schwachen angeklagt. Dabei wird der Grund für die Judenfeindschaft in der Flucht vor der *eigenen* Schuld gesehen. Und das alles ist nicht einfach als *deutsche* Sünde angeklagt, sondern es wird dies an das schweizerische Volk gerichtet. So dass also in dem Text zuletzt das „*Wir*“ als Subjekt der Verkehrung genannt ist. Wörtlich wird also gesagt: „Die Willkür des Menschen, in der er zum Sklaven seiner eigenen Macht wird, in der er das Recht und die Würde der Schwachen mit Füßen tritt, [...] und in der er sich schließlich vor seiner eigenen Schuld verbirgt, indem er den Juden verklagt, das alles war und ist auch die schweizerische Sünde. *Wir* haben die Tyrannen in der Zeit ihrer Erfolge mehr respektiert, als wir durften, und ihre Opfer sind *uns* weithin allzu gleichgültig gewesen. [...] Als es noch etwas kostete, da haben wir nicht protestiert. [...] Und als es dann ungefährlich wurde, da haben wir umgekehrt einem bösen, leidenschaftlichen Urteilen und Verurteilen nur zu viel Raum gegeben. Wer sind wir, dass wir heute nicht ebenso betroffen und bestraft dastehen wie andere?“²⁰ Die Schuld wird offenbar vergrößert, indem „wir“ das böse Verurteilen jetzt gegenüber den Deutschen praktizieren.

19 Vgl. E. BUSCH, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, 528.

20 K. BARTH, Offene Briefe 1945–1968, hg. von D. KOCH (GA 15), Zürich 1984, 46f.55.

An der Zürcher Synode hatte ihr Präsident Oberrichter Max Wolff schon 1943 öffentlich bekannt: „Wir Schweizer [sind] mitschuldig an den Judenverfolgungen in Deutschland.“²¹ Am 16. Mai 1945 machte er sich dann erneut zum Sprecher der Kirchensynode: „Zur Buße haben wir [...] alle Ursache, ist doch unsere eigene Mitschuld an der Weltkatastrophe offenkundig. [...] Wer erinnert sich nicht an gewisse Kreise, auch kirchliche, die den geistigen Anfängen des Hitlertums gleichgültig oder gar verständnisvoll gegenüberstanden? Wer kennt nicht den bodenständigen schweizerischen Antisemitismus [...]? Erinnern wir uns [...] an unsere Haltung in der Flüchtlingsfrage, an die unbestreitbare Tatsache, dass Tausende aus Gründen der Staatsräson von den Rettung verheißenden Grenzen der Schweiz zurück- und in den Tod getrieben worden sind!“²² Hier wird also nur noch konkreter die in diesem Land selbst herrschende Verkehrtheit und deren Praxis beim Namen genannt.

Einen Monat nach Kriegsende erklärte der Präsident des Kirchenbundes der Schweiz, Alphons Koechlin vor den Abgeordneten der Mitgliedskirchen dieses Bundes. „Wir täten (heute) gut daran, uns *aller* Mängel und Unterlassungen bewusst zu werden; wir haben oft weder zu sprechen noch zu handeln gewagt, beherrscht von der Furcht vor einschüchternden Mächten.“²³ Diese Erklärung ist spürbar zurückhaltender als entsprechende andere Texte. Sie sieht die Schuld allein in der Furcht vor der deutschen Macht begründet, so dass man sie eigentlich damit auch entschuldigen könnte oder gar als Maxime der Schweizer Bundesregierung, um das eigene Land vor einem deutschen Zugriff zu schützen.

Im Herbst 1945 verlautbarte der Zürcher Kirchenpräsident und Pfarrer am Grossmünster Oskar Farner im Blick auf die Folgen des Krieges und im Blick auf das Verhältnis zu den deutschen Menschen: „Gott schenke es unserer Kirche, dass sie jetzt zur rechten Buße komme und sich vom wahren Erbarmen treiben lasse! Dass wir einander wieder suchen und finden! Dass wir uns die Hände reichen und bekennen: Wir sind ja beide falsch gelaufen und arm geworden – ihr habt euch auf eure Weise versündigt und wir auf die unsere. Wir sind beide restlos angewiesen auf die vergebende Gnade Gottes des Vaters in seinem Sohne. Auf sie wollen wir jetzt gemeinsam schauen und bauen und uns dessen getrösten und darüber uns freuen, dass sie so groß, so über alles Verstehen gewaltig ist, die ewige Gnade. Und wollen miteinander und füreinander bitten, dass er uns zurüste, gegenseitig füreinander zurüste zum neuen, besseren Dienst.“²⁴ Hier wird erneut die Buße als Umkehr von einem falschen Weg hin zu einem Neuen verstanden.

21 WoZ-Online, 20.1.2000

22 Kirchensynode 1939–1946. Eröffnungsreden des Präsidenten MAX WOLFF, Zürich 1997. Ähnlich K. BARTH, Unser Malaise (s. Anm. 13).

23 Jahresbericht des SEK 1945. Vgl. H. KOCHER, Rationierte Menschlichkeit. Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933–1945, Zürich 1996.

24 In: K. BARTH, Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, (s. Anm. 8) II.

Derlei Schuldbekenntnisse waren eben nicht zum Fenster hinaus gesprochen, zur Stützung eines schweizerischen Hochmuts, aus der Perspektive von moralischen Besserwissern. Es *gab* dort bis in höchste politische Kreise solche Besserwisser. Aber diese Schuldbekenntnisse waren von Verantwortlichen der reformierten Kirche gesprochen, zunächst an die *eigene* Adresse. Längst nicht von allen schweizerischen Reformierten waren sie gesprochen. Ja, sie waren gesprochen von solchen, die sich vielmehr um ein Einstehen für bedrängte Juden aktiv bemüht hatten, in Worten und Taten. Gerade diese schlugen hier an ihre eigene Brust – ich denke, nach dem sonderbaren Spruch in Lk 17,10: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte gewesen.“

Paul Vogt bekannte sich in diesem Zusammenhang nachgerade zu einer in der Nazi-Zeit geübten „Illegalität der Liebe“.²⁵ Doch *diese* Illegalität war nicht in dem eigenen Schuldbekenntnis zu bedauern, sondern allenfalls dies, nicht recht und allzu wenig diese sog. Illegalität praktiziert zu haben. Und die Schuldbekenntnisse waren ausgesprochen in Solidarität mit all denen, die damals in anderer Weise auch „unnütze Knechte (und Mägde)“ waren – in Solidarität mit solchen, die in der Kirche und in den Kreisen der politischen Verantwortlichkeit gründlich verkehrt gehandelt hatten, die mit den Mächten der Bosheit kooperiert hatten und die das noch weiterhin mit gut klingenden Argumenten für richtig hielten und die also dafür kein schlechtes Gewissen hatten. Ein schlechtes Gewissen ist halt um Ausreden nie verlegen. Im Rahmen einer Solidarität der Bußfertigen mit diesen Anderen hofften sie allerdings darauf, dass diese Anderen, mit Ezechiel 18 zu reden, „umkehren“ möchten von ihrem verkehrten Wesen und so „leben“.

Es sei wenigstens noch angedeutet, dass die kirchlichen Schuldklärungen praktische Folgen hatten. Sie führten in nicht wenigen schweizerischen Gemeinden zu einem Umdenken, nicht zu einem Einstimmen in die Verurteilungen, sondern zu einem tätigen Gehorsam gegen Gottes Gebot und darum zu mannigfachen Hilfsaktionen. Pfarrer gingen für eine Weile an deutsche Orte, um beim Wiederaufbau zu helfen. Das sogenannte „HEKS“, Hilfswerk der evangelischen Kirchen der Schweiz, ist in diesem Zusammenhang entstanden und in dem desolaten Deutschland hilfreich geworden. Die „Schweizer Kirche“ in Emden ist damals beispielsweise neben der zerstörten Großen Kirche aus Schweizer Spenden errichtet worden.

25 H. RUSTERHOLZ, im Manuskript der Einleitung seines noch ungedruckten Buches über Paul Vogt. Vgl. auch H. JACOBS, Illegalität aus Verantwortung, in: *Unterwegs* 1947/3, 10.

Sünde

Eine Analyse alttestamentlicher Begriffe

Ich glaube, alle stimmen mit mir überein, dass Theologie nicht nur eine Sache der Bücher ist – auch wenn wir den Büchern sehr dankbar sind –, sondern dass das Erfahren und Erleben im Denken einer theologisch interessierten Person eine ebenso wichtige Rolle spielt, wie der geschriebene Text. An der Theologischen Akademie Budapest (heute: Theologische Fakultät der Gáspár-Károli-Universität Budapest) sind uns zwei Erlebnisse in lebhafter Erinnerung, welche auch unser heutiges Denken weitgehend bestimmen. Das erste war die Übersetzung Dietrich Bonhoeffers Ethik ins Ungarische: diese erfolgte zwar nicht vollständig, aber da das Buch von Bonhoeffer ohnehin nicht zu Ende geführt werden konnte, war es möglich, auch nur einige Teile dieses Buch zu übersetzen. Der ungarische Theologe E. Vályi-Nagy hat dabei eine Auswahl getroffen, die gut geglückt ist.¹ Nebenbei sei erwähnt, dass 1984 die damalige staatliche Leitung diese Veröffentlichung für nicht wünschenswert hielt, und Bischof K. Tóth sich massiv einsetzen musste, damit das Buch erscheinen konnte – er hat entschieden beteuert, dass eine Verweigerung der Druckgenehmigung eines Buches, das von einem antifaschistischen Märtyrer geschrieben wurde, skandalös wäre. Die Übersetzung war ansonsten alles andere als leicht: die poetische Sprache Bonhoeffers bereitete uns manche Schwierigkeiten. Aber im Rückblick können wir sagen, dass der Einfluss des Buches sehr positiv war (sogar eine zweite Auflage wurde später nötig) und die Wirkung weit über die Grenzen der Reformierten Kirche ging. Für ungarische Theologen war nämlich der Gedanke packend, dass das Elend der Menschheit (jetzt noch als säkularer Begriff) mit einer *Entzweiung* zusammenhängt, während der Mensch aber danach strebt, unabhängig von seinen religiösen Gewohnheiten, immer die ursprüngliche Einheit zu finden. Es steht mir fern, Bonhoeffers Theologie eingehender zu analysieren; ich möchte nur sagen, dass ungarische Theologen gesehen haben, wie hilfreich diese schlichten Worte sein können, um eine umfassende theologische Theorie zu begründen. – Das andere Erlebnis war ein Besuch einer Gruppe von Theologiestudenten aus der DDR, die von dem Berliner Theologen Wolf Krötke geleitet wurde. Die Begegnung an sich war sehr wichtig; vielleicht erinnern sich manche noch, dass die Rolle der evangelischen Kirchen in der Gesellschaft der DDR ganz anders war als wir uns das in Ungarn vorstellen

¹ Der ungarischen Übersetzung lag die von E. Bethge herausgegebene Ethik Bonhoeffers (D. BONHOEFFER, Ethik, München 1949) zugrunde.

konnten. Krötke hat während seines Besuches einen Gastvortrag gehalten über den Sündenbegriff bei K. Barth (dessen Text auch in der ungarischen Zeitschrift *Theologiai Szemle* erschien). Da er auch später über dieses Thema gearbeitet hat und sowohl auf Deutsch als auch auf Englisch ein schönes Buch veröffentlichte,² muss ich nicht allzu viel davon erzählen. Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass seine Gedanken uns zu einem erheblichen Grade beeinflussten. Die Formulierung vom *Parasitencharakter* der Sünde gefiel Vielen und half oft zu erklären, wieso etwas, das wichtig ist, dennoch das Leben der Menschen weitgehend verdirbt. Manche haben sich gewundert, dass der große Karl Barth, der die Philosophie und Religion oft kritisierte, sich dennoch der Begrifflichkeit des deutschen Idealismus bediente – wie ich aber sehe, haben die ungarischen Theologen die Nützlichkeit dieser Begrifflichkeit dennoch erfasst.

Meine Vorbemerkungen mögen einigermaßen veranschaulichen, welches theologische „Klima“ mich auf meinem Weg zu unserer Begegnung hier in Emden geprägt hat – die detaillierte Analyse beider großen Theologen kann ich anderen überlassen! Aber noch eine letzte Bemerkung: so sehr es zwischen K. Barth und D. Bonhoeffer Unterschiede gibt, haben sie in der Definition der Sünde auch manches gemeinsam. Erstens behaupten beide, dass der Begriff der Sünde in unserer modernen Gesellschaft kaum mehr verständlich ist – also sei es eine wichtige Aufgabe, sie wieder relevant zu machen. Ich glaube, das war richtig, und ist es auch noch heute: Denn in Anbetracht der Beschleunigung der gesellschaftlichen Prozesse sind alte Begriffe nicht mehr verständlich, und es liegt in der Natur der Sache, dass eben ethische Begriffe am meisten unter den großen Umwälzungen der Gesellschaft leiden. Das gilt auch heute noch. Zweitens versuchen m.E. Barth und Bonhoeffer einen Weg der Verständigung zu finden, welcher zwar im Denken beider Riesen der evangelischen Theologie je verschieden ist, doch eine Ähnlichkeit hat: beide Male sucht man nach großen, umfassenden Gedanken, um die verschiedensten Aussagen der biblischen Botschaft zusammenzufassen. Zum einen ist der Begriff der Entzweiung, zum anderen der Begriff der Nichtigkeit der gemeinsame Nenner, auf den man nicht nur alles Vorgehen der Menschheit, sondern auch ihr Streben nach Besserem bringen kann. Ich glaube, D. Bonhoeffer und K. Barth haben uns wertvolle Anregungen hinterlassen – und nun sind wir dran, eine gute, und vor allem nützliche Neuinterpretation der Begriffe zu geben!

Dabei soll angemerkt werden: Auch heute ist man in keiner besseren Lage, wenn man den Begriff der Sünde erklären möchte. Nicht nur die säkulare Gesellschaft, auch Kirchenleute haben Schwierigkeiten, wenn man von Sünde spricht. Ein Soziologe oder moderner Linguist könnte das leicht beweisen. Ich erwähne nur ein Beispiel: wir alle mussten einmal Sprachen lernen. Ich gestehe, auch heute noch

2 W. KRÖTKE, Sünde und Wichtiges bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1982. – Auch im Band *Theologie und Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barths*, in dem W. Krötke den Beitrag „Gott und Mensch als ‘Partner’“. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik“ schrieb, konnte ich einige Gedanken wieder entdecken, die der Verfasser auch in Budapest gesagt hatte. Vgl. W. KRÖTKE, Gott und Mensch als „Partner“. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: DERS. (Hg), *Theologie als Christologie. Zum Leben und Werk Karl Barths. Ein Symposium*, Berlin 1988, 106–120.

bedeutet es für mich eine nicht zu leugnende Schwierigkeit, wenn ich auf Englisch die verschiedensten Wörter für Sünde gebrauchen muss. Der Unterschied zwischen sin, guilt, fault, offense, trespass, transgression, vice, crime, iniquity, abomination, misconduct, misbehaviour, malpractice – und ich habe bei weitem nicht alle erwähnt – bereitet mir auch heute noch Sorgen. Als ich jung war, haben mir die großen Lexika geholfen; Englisch und Deutsch sind ja gut erschlossene Sprachen! Auf Deutsch kam mir der große Duden, insbesondere der Stilduden, zur Hilfe; auf Englisch gibt es leider nichts dergleichen, doch Roget's Thesaurus of Synonyms and Antonyms sowie The Merriam-Webster Dictionary of Synonyms waren mir sehr nützlich.

Nun, im Hinblick auf die hebräische Sprache, bzw. auf das Alte Testament gibt es gründliche semantische Arbeiten, vor allem Rolf Knierims Monographie von 1965.³ Derselbe Verfasser schrieb auch gute Lexikonartikel, in der THAT,⁴ aber auch in der TRE, *sub voce* „Sünde“, wobei er auch eine Hamartologie des Alten Testaments glaubte wagen zu können.⁵ Das wäre für mich viel zu anspruchsvoll; auch kann ich kaum behaupten, dass ich das ganze Material vor Augen führen werde. Ich kann nur sagen, dass das Durcharbeiten der erwähnten Werke sehr nützlich ist, wohl aber eine nicht unerhebliche Anstrengung darstellt. Mein Anliegen ist nun, eher eine Art kleines Synonymvokabular auf dem Gebiet des Sündenbegriffs vorzustellen, damit ein jeder, der Hebräisch verstehen will oder Folgerungen für die Systematik ziehen möchte, eine Hilfe erhält.

Zum ersten möchte ich erwähnen, dass es nicht notwendigerweise einen Begriff der Sünde geben muss, um eine gesetzeswidrige Tat festzustellen. Wie wir in unseren Gesellschaften, so konnten sich auch die Israeliten einer Umschreibung bedienen: „Das macht man doch nicht“ o.ä. wird auch unter uns gesagt – und es bleibt jeweils dahingestellt, ob man damit auf ein kodifiziertes Recht oder auf eine gesellschaftliche Gewohnheit anspielt. Jedenfalls wehrt sich Tamar mit diesen Worten, als ihr Halbbruder sie angriff in 1Sam 13,12: „denn so tut man nicht in Israel“. Dabei war die Schändung der Halbschwester höchstwahrscheinlich auch in der damaligen Gesellschaft eine „arge Sünde“⁶. Von daher ist auch der parallele Ausdruck *nebala*, „törichte Sache, Schandtat“ zu verstehen. Schwieriger ist die Beurteilung im Falle Labans und Jakobs. Gewiss ist es Lug und Trug, wenn nicht Rachel, sondern Leah zum Hochzeitszimmer gebracht und dadurch der Bräutigam vor ein *fait accompli* gestellt wird. Den Vorwurf des Jakob beantwortet Laban mit der Begründung, dass es in der gegebenen Gesellschaft unüblich sei, dass die jüngere Schwester zuerst heirate. Wie dem auch sei: Jakob musste weiter im Haus Labans dienen. Die Beziehung Jakobs zu Laban ist auch sonst von Tricks belastet,

3 R. KNIERIM, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1965.

4 E. JENNI / C. WESTERMANN (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, I–II, München / Zürich 1972–1976.

5 R. P. KINERIM, Art. Sünde II. Altes Testament, TRE 32, 365–372.

6 So KBL (= L. KOEHLER / W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1958, 590.). Die dritte Auflage: HAL, 627, fügt das Wort „Sakrileg“ hinzu (= Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament, Leiden 1967–1990.)

und man weiß nicht recht, ob man von Sünde sprechen muss, oder ob die Spielereien innerhalb gewöhnlicher und geduldeter Rahmen vonstatten gingen.

Die Konturen sind hingegen ganz klar, wenn man die Wendung *to'eba*, Greuel, unter die Lupe nimmt. Dieses Wort begegnet 117 Mal im Alten Testament, darunter aber sehr oft im Deuteronomium, wo es geradezu als Fachwort gebraucht wird: Illizite Kultpraktiken werden durch *to'eba* charakterisiert, so etwa die Götterbilder in Dt. 7,25, so dass die Bedeutung Kultverbrechen nahe kommt. Die Statistik aber trügt, denn nicht nur kultisches kann *to'eba* bedeuten: in Spr 11,1 lesen wir: „Falsche Waage ist dem Herrn ein Greuel“ – d. h. das Wort kann auch das unrechte Verhalten denunzieren, bezieht sich also nicht nur auf den Kult, sondern auch auf die Ethik. Das merkwürdig breite Spektrum der Anwendungen aber lässt sich gut erklären, wenn man auf andere Sprachen blickt: im Phönizischen begegnet das Wort ebenfalls, und zwar auf einer Grabinschrift vom 6. Jh. Der Inhalt lautet: das Grab darf unter keinen Umständen geöffnet werden, denn dies wäre ein Greuel der Aschtarte.⁷ Demnach dürfen wir in der Bedeutung des Wortes eine Grenze sehen, welche die Welt der Lebenden und Toten voneinander trennt, und die keinesfalls überschritten werden darf – eine Grenze, die sowohl rechtes und schlechtes Verhalten im Kult als auch in der Gesellschaft voneinander unterscheidet. *To'eba* wirkt also oft wie ein Tabu, vor dem man zurückschrickt und welches nie angetastet werden darf.

Neben diesem Wort spezifischer Bedeutung haben wir auch *hét* oder *hatta't*, das ziemlich breit angelegt ist und weniger spezifisch, und das allgemein mit „Sünde“ übersetzt werden kann. Die Etymologie ist einigermaßen irreführend, denn es hat immer etwas mit einem Mangel oder mit einem Fehler zu tun. Es wird oft auf Ri 20,16 hingewiesen, wo wir von 700 Menschen lesen, die linkshändig waren und die Schleuder ausgezeichnet betätigen konnten, so dass sie das Ziel nie verfehlten. Von daher kommt die bevorzugte Übersetzung des Wortes mit „Verfehlung“ – ein synonyme Ausdruck für Sünde. Wenn aber daraus der Schluss gezogen wird, dass die Verfehlung eine Sünde ist, welche zufälligerweise daherkommt und nicht mit der Absicht des Täters zusammenhängt, so wäre das natürlich falsch. Hierfür gibt es andere Ausdrücke im Hebräischen, die diese Unterscheidung gut dokumentieren können: *Schegaga* ist die unerwünschte Tat, die ohne Willen des Täters geschieht, und die hebräische Rechtsprechung unterscheidet ganz deutlich, ob etwas *bischegaga*, zufälligerweise, oder mit Absicht, *bejad rama* (wörtlich: mit erhobener Hand), getan wird. Wenn man auf Hebräisch liest: *hata'ti* (etwa 30x), oder *hata'nu* (etwa 25x), d.h. ich habe/wir haben gesündigt, so meint das mitnichten eine Distanzierung von der Sünde, sondern stellt im Gegenteil ein Schuldbekenntnis dar, das auch die Bereitschaft signalisiert, die Verantwortung für die Schuld zu tragen. – So viel aber mag dennoch richtig sein, dass der Gebrauch des Wortes normalerweise mit einem Mangel zu tun hat, der auf irgend einem Gebiet der interpersonellen Beziehungen entstanden ist, und zwar infolge eines Vergehens von Seiten des einen oder anderen Partners. Da das Opfer, das im Kult dargebracht

7 So die Inschrift des Tabnit. Deutsche Leser können sie in KAI Nr. 13 nachlesen (= H. DONNER / W. RÖLLIG, Kanaanäische und aramäische Inschriften, Bd. I, Wiesbaden 1971).

wird, ebenfalls makellos sein musste, fand das Wort auch Eingang in die Kultsprache. Das priesterschriftliche Gesetz gebrauchte bevorzugt den Begriff *hatta't* für Sünde (Lev. 25x), aber daraus sollte nicht der Schluss gezogen werden, dass es sich dabei um spezifisch kultische Sünden handelte. Kennzeichnend ist der Gebrauch in Hos 4, wo diese Wurzel vielerlei Sünden umfasst, einschließlich der ethischen und kultischen Bereiche.

Wie in Hos 4, so stehen *hatta't* und *'awon* oft parallel zueinander, woraus gern die Folgerung gezogen wird, dass die Bedeutung der beiden Wörter dieselbe ist, wenn auch mit kleinen Abweichungen im Stil. Eine Reihe von Idiomen bezeugen, dass *'awon* auch ein recht breites Bedeutungsspektrum aufweist: *ns' 'awon* = die Schuld tragen; *pqd 'awon* = die Schuld heimsuchen; *zkr 'awon* = der Schuld gedenken; *glh 'awon* = die Schuld aufdecken. Auch hier verweist man auf die Etymologie, die wiederum nur teilweise zur Hilfe gezogen werden kann: das Verb *'wh pi.* = verkehren, krümmen, beugen. So fragt beispielsweise der Prediger (7,13): „Wer kann gerade machen, was er (*scil.* Gott) gekrümmt hat?“⁸ Aus diesem Grunde übersetzt man gerne (so auch Knierim) „Verkehrtheit“, was natürlich richtig sein kann, wobei aber die etymologische Bedeutung sehr oft verdeckt bleibt. „Der Begriff wurzelt unabtrennbar im dynamischen Ganzheitsdenken, wahrscheinlich deshalb, weil er ein Begriff der Bewegung ist, der wesentlich den Vorgang eines Bewegungsablaufes ausdrückt. Am häufigsten äußert sich das Ganzheitsdenken im Tat-Folge-Zusammenhang.“ (Knierim, THAT II, 244). Vielleicht ist dies ein bisschen kompliziert ausgedrückt, aber so viel scheint sicher zu sein, dass *'awon* jeweils etwas Ganzes und Rechtes voraussetzt, das infolge einer Missetat verletzt worden ist. Sofern es nicht repariert wird, bleibt das vormalige Ganze beschädigt, das früher Gerade verkrümmt. Eine typische Wendung dieses Gedankens findet sich im berühmten Ebed-Jhwh-Lied Jes 53,5: „Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ Ich würde nicht gerne auf die Debatte eingehen, ob es sich hier um eine Art Stellvertretung handelt oder nicht – vielleicht hat B. Janowski Recht, indem er dies leugnet.⁹ Der Knecht erwirkt jedoch eine Reparatur, durch die die Wunden geheilt werden (*rp'*) und die Ganzheit in ihrer Vollständigkeit wieder erreicht wird. *Sapienti sat!*

8 Die Begrifflichkeit des Qohelet ist bekanntermaßen schwierig: Es scheint, dass der Verfasser manche Wörter mit spezifischem Bedeutungswandel gebraucht hat. Die Entschlüsselung der Welt der Begriffe im Buch Prediger ist – trotz guter Kommentare, auch in deutscher Sprache – D. MICHEL am besten gelungen: D. MICHEL, Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet, Berlin/New York 1989. – In Kap. 7,13 scheint sicher zu sein, dass Qohelet keine Konkurrenz zur priesterschriftlichen Auffassung der Schöpfung bedeutet (darlegt?). Nicht die Schöpfung als solche ist verkrümmt, nur dem Menschen scheint manchmal, dass sein (vielleicht auch des Qohelet) Geschick unverständlich ist.

9 Siehe B. JANOWSKI, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, ZThK 90 (1993), 1–24. = DERS., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 303–326. Die Begriffe, welche in Jes 53 gebraucht werden, weisen bestimmt nicht auf den Kult hin, wo sonst Stellvertretung vorzustellen wäre.

Ganz ähnlich klingt, und oft auch eine ähnliche Bedeutung hat das Wort *'awen*. Die Übersetzung des Wortes als „Unheil“ bei Knierim zeigt allerdings eindeutig, dass auch die Unterschiede bedeutsam sind. Hier muss ich auf zweierlei hinweisen: vielleicht erinnert man sich an die alte Theorie von S. Mowinckel, der die „Übeltäter“, *po'ale 'awen*, in den Psalmen als Zauberer übersetzen wollte. Die Hypothese hat unter Alttestamentlern keine Gnade gefunden,¹⁰ dennoch war er gewiss auf der rechten Fährte. Denn das Wort kommt von der Wurzel *'on* = „stark, wuchtig sein“. Nach Knierim handelt es sich um einen „Qualifikationsbegriff, der ein Geschehen als gefährliche Unheilmacht disqualifiziert“. Bei Deutero-Jesaja kommt *'awen* dem Nichtigten nahe, 41,29: „Siehe, sie sind alle nichts, und nichtig sind ihre Werke; ihre Götzen sind leerer Wind.“ Hier handelt es sich nicht um menschliche Taten, sondern um die Qualifizierung (bzw. Disqualifizierung) der fremden Götter. Das Wort bezieht sich aber auch einfach auf menschliche Taten, indem es sie verurteilt, wie etwa Michas Weherufe, die denjenigen gelten, die „Schaden anzurichten trachten“ (*hoschbe 'awen*). Die Logik in Mi 2,1 ist unmissverständlich: Die reichen Leute erfinden etwas Böses zu Hause, und führen dann diesen bösen Plan bei Tag aus, indem sie die Häuser und Felder der Dorfbewohner rauben.¹¹ Das sind soziale Verbrechen! – Die spezifische Bedeutung des Wortes *'awen* kann also kurz gefasst werden: im Unterschied zu *hatta't* und *'awon* wird hier die Betonung auf die Potentialität und die Tatwirkung einer Handlung gelegt, indem der transzendente Charakter und die Auswirkung menschlichen Handelns im Hintergrund steht. Der Inhalt, den das Wort *'awen* beschreibt, unterscheidet sich kaum von dem der anderen Begriffe für Sünde.

Wiederum häufig ist die Wurzel *psch'*, sowohl in ihren Verbalformen (etwa 41x) wie auch als Hauptwort (93x). Die politische Bedeutung des Wortes kommt ganz deutlich in 2Kön 8,20.22 zum Ausdruck, wo wir davon lesen, dass die Edomiter abtrünnig wurden und von Juda abfielen. So ist es bestimmt richtig, wenn Knierim das Wort *päscha'* durch „Verbrechen“ wiedergibt, doch das Spezifikum des Wortes zeigt sich wohl eher, wenn man es mit „Auflehnung“ oder „Empörung“ übersetzt. An der genannten Stelle lesen wir *pascha' mittahat jad* – „sich von unter der Hand loslösen“ – das spricht eindeutig für eine rechtmäßige Unterordnung des Subjekts, welche jedoch rechtswidrig gebrochen wird. Dass diese politische Bedeutung von *päscha'* auch für das Zusammenleben der Menschen gebraucht wird, ist bereits früh belegt: schon im Bundesbuch (8. Jh. v.Chr.) lesen wir, dass es auch ein *päscha'* ist, wenn irgendjemand seine Hand auf die Habe des Nächsten legt (Ex 22,8). Da wird von einer Anklage gesprochen, dass jemand einen anderen der Veruntreuung beschuldigt (so Lutherbibel, Hebräisch: *'al-kol-debar páscha'*) – und da werden die Objekte hinzugefügt: betreffs eines Rindes, Esels oder Schafes. Es ist eine Auflehnung gegen die normale Ordnung der Gesellschaft, wenn man den

10 S. Mowinckels Buch (DERS., Psalmenstudien, Bd. I., Amsterdam 1961.) Kristiania: Skrifter utgitt av Det Norske Videnskap-Akademi i Oslo, 1921, gehört wirklich in die Forschungsgeschichte. Wenn auch nicht Mowinckels Hypothese, so können doch seine Gedanken, die ihn zur Hypothese bewegt hatten, auch heute beachtet werden!

11 Vgl. die treffliche sozialgeschichtliche Kommentierung von R. KESSLER, Micha, Freiburg/Basel/Wien 2000, 111–135.

Besitz eines Anderen nimmt. – Wie kann daraus ein religiöser Begriff werden? Die Antwort scheint leicht zu sein: indem die Auflehnung gegen die normale Ordnung der Gesellschaft mit der Auflehnung gegen den Willen Gottes gleichgesetzt wird. Das stimmt insbesondere für das Alte Testament: Seit dem Deuteronomium (Ende 7. Jh.) war es nicht nur geläufig, sondern auch allgemein anerkannt, dass die Beziehung Gottes zu seinem Volk anhand politischer Parallelen vorgestellt wurde.¹² Zentraler Gedanke war, dass Gott und sein Volk in einem Bundesverhältnis stehen, wobei die einzelnen Verordnungen Gottes als Stipulationen des Bundes hingestellt wurden: Das Übertreten der Gebote kam einem Bundesbruch gleich. Bekanntlich ist die politische Vorstellung hinter diesem religiösen Bund der assyrische Königsvertrag, in dem der Großkönig durch Gott, und der Vasallenkönig durch das Volk ersetzt wird. Von daher versteht sich gut, dass die Fehler und Sünden des Volkes als Auflehnung, *päscha*‘, charakterisiert sind.

Ganz anders ist es mit *räscha*‘, Frevler, oder *rascha*‘, Frevler – dem Wort, das vielleicht am häufigsten im Alten Testament vorkommt. Sein Vorkommen ist insbesondere in den Psalmen, im Buch der Sprüche sowie im Hiobbuch oder bei Ezechiel auffallend. Seine Anwendung kann man am besten fassen, wenn es als Antonym zu *cedaqa* oder *caddiq* ansieht: Letzteres bezieht sich auf eine „gemeinschaftstreue Handlung“, bzw. auf die Person, die eine solche Handlung vorgibt zu tun, wohingegen der Frevler ein Feind der Gemeinschaft ist. Hier handelt es sich schließlich um einen spezifisch ethischen Begriff. Des Weiteren müssen wir auch betonen, dass der *rascha*‘-Charakter einer Person ein inneres Merkmal ist: die Sünde kommt von innen, von der Gesinnung des Menschen. Folglich wird im Anschluss daran oft auf weiteres Präzisieren verzichtet: Denn wir wissen nicht, in welchen Taten sich der frevelhafte Charakter äußert. Typisch ist das Vorkommen in Ps 34,22: „Den Gottlosen wird das Unglück töten, und die den Gerechten hassen, fallen in Schuld.“ Wichtig ist dabei, dass dem Frevler der Tod vorausgesagt wird – worin sich aber sein Charakter zeigt, erfahren wir nicht in diesem Vers. Ähnlich scheint es auch im Falle des Mose, der zwei streitende Hebräer gesehen hat, weniger wichtig zu sein zu präzisieren, warum der eine verantwortlich war für den Streiffall – er fragt bloß den, der im Unrecht war: „Warum schlägst du deinen Nächsten?“ (Ex 2,13). Dieser Mensch ist der *rascha*‘. In späteren Texten können wir geradezu einen Dualismus sehen, wobei der *rascha*‘ immer der Sündige, der *caddiq* (bzw. *jaschar*) immer der Gerechte ist, wie etwa in Spr 15,8-9: „Der Gottlosen Opfer ist dem HERRN ein Greuel; aber das Gebet der Frommen ist ihm wohlgefällig. Des Gottlosen Weg ist dem HERRN ein Greuel; wer aber der Gerechtigkeit nachjagt, den liebt er.“ Dieser Dualismus wird noch verstärkt in den Qumrantexten, in denen die offizielle Religion der Gemeinschaft der Gerechten gegenüber gestellt wird.

Hinzugefügt sei noch ein weiterer/letzter Begriff: *ra*‘. Er bedeutet einfach „schlecht“ – das Wort ist nicht notwendigerweise ein ethischer Begriff, doch es kann auch in ethischen Fragen gebraucht werden. *Ra*‘ ist das Gegenteil von *tob* „gut“. Man lese nur den Prediger, wo mühsame und zwecklose Anstrengungen

¹² In der Auffassung des Deuteronomiums folge ich im Großen und Ganzen E. OTTO, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, Berlin/New York 1999.

„schlecht“ sind (*injan ra'*), aber die Freude am einfachen Leben mit „gut“ bezeichnet wird. Gegenüber *rascha'* kann man sagen, dass das Wort *ra'* eher den Charakter der Feststellung hat, die keine nähere Erläuterung riskiert. Dabei impliziert *ra'* aber auch einen negativen Wert, insbesondere wenn das Wort in ethischen Zusammenhängen vorkommt. Vor der Sintflut lesen wir in Gen 6,5, dass „der HERR sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“. Der allumfassende Charakter des Wortes lässt sich gut ablesen am sog. deuteronomistischen Rahmen des Richterbuches, wo immer darauf hingewiesen wird, dass die Israeliten das taten, was „schlecht in den Augen des Herrn“ ist. Dennoch kann es der Leser kaum von sich weisen, dass es sich hier um ein Pauschalurteil handelt. Hinter *ra'* scheint immer ein gesunder Menschenverstand zu stehen, der von vornherein entscheidet, ob diese oder jene Entscheidung an sich gut oder schlecht ist – und der Autor spricht diese Entscheidung jeweils unbekümmert aus. Der Zweck der Verwendung von *ra'* ist immer Feststellung und nicht Qualifizierung, wenngleich eine Qualifikation impliziert wird.

Wir schließen unseren Überblick ab. Die Begriffe für Sünde im biblischen Hebräisch sind zahlreich, und ihre Anwendung zu erlernen ist kaum leichter als die der englischen Wörter. Auch ist es kaum zu erwarten, dass ein durchschnittlicher Leser der Bibel diese feinen Unterscheidungen machen könnte. Die Aufgabe einer verständlichen Interpretation der verschiedenen Begriffe und die Ableitung einer spezifischen Ethik, bleibt nach wie vor bestehen. In der Einleitung haben wir kurz Bonhoeffers und Barths Interpretationen des biblischen Befundes erwähnt, mit der Bemerkung, dass sie beide ihre Arbeit gut gemacht haben: es handelt sich beide Male um eine Abstraktion, damit Sünde überhaupt verständlich gemacht wird. Heute meine ich, dass Abstraktion allein nicht ausreicht: da sich unsere Gesellschaft ständig und schnell verändert, müssen wir jeweils versuchen, anhand der vorhin gemachten Abstraktion immer wieder neue Kategorisierungen aufzustellen. Ich erwähne nur ein einziges Beispiel: Nach der Wende 1990 machte auch mein Land rasch viele Gesetze, und manche erinnern sich noch an den Fall, wo ein gescheiter Jurist nichts anderes tat, als nach Lücken zwischen den neuen Gesetzen zu suchen – die er natürlich auch fand. Die Gesellschaft war irritiert durch den Gewinn, den er machte, und das Gericht wusste nicht recht, wie es mit diesem Fall umgehen sollte. Manchmal wurde er verurteilt, manchmal freigesprochen; einige haben die Klugheit des Juristen gepriesen, andere haben dieselbe Klugheit als Verdorbenheit hingestellt. Ich möchte in dieser Debatte keine Position beziehen, sondern lediglich darauf hinweisen, dass neue Situationen jeweils auch eine ethische Verunsicherung mit sich bringen, und sich die Gesellschaft glücklich schätzen könnte, wenn ihr eine Systematik des Sündenbegriffes als Hilfe zur Verfügung stünde.

Zum Schluss möchte ich wiederum eine persönliche Erinnerung anführen. Vor etwa 30 Jahren besuchte eine deutsche Dame unsere Stadt. In Budapest kann man sich leicht verlaufen, und so kam ihr die Hilfe eines Einheimischen zugute. Dankbar wollte sie mich dafür bezahlen, woraufhin ich natürlich geantwortet habe, die Hilfe sei mir ein Vergnügen gewesen. Die Dame entgegnete mir mit einer Überlegung, die mich zum Stutzen brachte: Sie empfand, dass sie in Deutschland so viel

verdienen würde, dass sie – nach einem Besuch in unserem Land – ein schlechtes Gewissen bekam. Deshalb würde sie gerne etwas bezahlen. Natürlich konnte ich nichts annehmen, da ich selbst auch keine Unkosten hatte, aber sie machte mich ganz schön verlegen. Seitdem weiß ich nicht recht, was ich denken soll: Wenn ich in Deutschland bin, dann sage ich mir: Tja, es gibt Unterschiede zwischen den Ländern. Wenn ich dagegen in einem armen slowakischen Dorf bin, dann verstehe ich das Recht der deutschen Dame. Entscheiden will ich die Frage hier nicht. Nur in einem Punkt bin ich sicher: Die Dame, die dieses Dilemma aufgeworfen hat, muss unbedingt eine genuine Christin gewesen sein!

Sünde, Schuld, Vergebung? Paulus als Verfolger der Kirche und als Apostel Jesu Christi

Der Apostel Paulus hatte vor seiner Berufung Menschen verfolgt, die sich zu Jesus bekannten. Welches Bild erhalten wir aus dem Neuen Testament von dieser Verfolgertätigkeit und vom eigenen Umgang des Paulus mit seiner Vergangenheit? Wird die frühere Handlungsweise als Schuld oder als „Sünde“ gedeutet? Stellen Paulus selber oder die von seiner Verfolgertätigkeit sprechenden Texte anderer urchristlicher Autoren einen Zusammenhang her mit der Frage nach Schuld und Vergebung? Wird die Berufung des Paulus zum Apostel möglicherweise als ein Akt der Vergebung verstanden? Antworten auf diese Fragen sollen im Folgenden vor allem in den authentischen Briefen des Paulus gesucht werden. Darüber hinaus aber werden auch die sehr ausführliche Darstellung der Verfolgertätigkeit des Paulus und seiner Berufung in der Apostelgeschichte des Lukas sowie die knappen Bemerkungen in den pseudepigraphischen Briefen untersucht; sie bieten zwar vermutlich keine historisch zuverlässige Information, aber sie zeichnen ein lebendiges Bild davon, wie Paulus und seine Vergangenheit von den jeweiligen Autoren gedeutet werden.

Abschnitt 1. beginnt mit Beobachtungen zum Verständnis von Sünde bzw. Schuld und Vergebung im lukanischen Doppelwerk; dann wird gefragt, ob hier eine Beziehung zu dem von Lukas gezeichneten Paulusbild zu erkennen ist. In Abschnitt 2. geht es dann um Paulus selber; am Anfang steht eine skizzenhafte Darstellung seines Verständnisses von Sünde, und dann wird gefragt, ob er sein einstiges Handeln als „Sünde“ ansieht und ob er seine Berufung womöglich als einen Akt der „Vergabung“ versteht. In einem knappen Abschnitt 3. werden dieselben Fragen an die pseudopaulinischen Briefe im Neuen Testament gestellt: Inwieweit entwerfen sie ein Bild des Verfolgers und seiner Berufung, und inwiefern besteht möglicherweise eine Beziehung zu theologischen Aussagen zum Thema „Sünde“? Schließlich folgt in Abschnitt 4. der Versuch einer systematischen Deutung der Ergebnisse im Blick auf das Rahmenthema „Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung in der Perspektive der reformierten Theologie“.

1. Schuld und Vergebung bei Lukas. Das Paulusbild der Apostelgeschichte

1.) Das ursprünglich in der Logienquelle Q überlieferte, vermutlich auf Jesus selber zurückgehende Vaterunser-Gebet enthält nach der Textfassung in Mt 6,12a die Bitte: ... ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν. Die traditionelle Übersetzung im Deutschen lautet „... vergib uns unsere Schuld“, aber der Begriff „Schuld“ wird dem im Plural gebrauchten Wort ὀφείλημα nicht ganz gerecht, denn ὀφείλημα meint normalerweise eine materielle Schuld¹. Wenn das Gebet Gott also darum bittet, er möge darauf verzichten, „unsere Schulden“ einzufordern, so müssen in diesem Kontext die ὀφειλήματα immateriell gemeint sein. In der Lk-Fassung (11,4) spricht das Gebet von ἁμαρτίαι, d. h. es wird darum gebetet, dass Gott „unsere Sünden vergibt“. Nach W. D. Davies und Dale C. Allison sind die unterschiedlichen griechischen Worte möglicherweise Übersetzungsvarianten des aramäischen Wortes *hōbā*, „Matthew being more literal than Luke“, näher liege jedoch die Annahme „that Luke chose for his non-Jewish readers the easier word“, während Matthäus „could assume his readers' knowledge of the equation, 'sin'='debt'“.² Vorausgesetzt ist der Gedanke der Gottesbeziehung als eines Rechtsverhältnisses, aber die Betenden bitten Gott gerade darum, er möge eben dies nicht zur Anwendung kommen lassen. Möglicherweise blickt das Gebet auf das eschatologische Gericht; aber wichtig ist, dass die Bitte *jetzt* ausgesprochen wird³.

Im Unterschied zu den anderen Vaterunser-Bitten folgt auf die Vergebungsbitte eine entsprechende Aussage über das eigene Verhalten der Betenden. Mit der Formulierung „wie auch wir vergeben haben unseren Schuldner“ (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, Mt 6,12b) blicken die Betenden offenbar zurück (Aorist) auf ein bereits geschehenes Handeln gegenüber ihren ὀφειλέται⁴. Die Aussage ἀφήκαμεν erscheint so geradezu als die Voraussetzung für die Vergebungsbitte: Der betende Mensch kann nicht um Vergebung bitten, wenn er seinerseits anderen die Vergebung zuvor verweigert hat. Von einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis wird nicht gesprochen, aber es ist das Wissen der Betenden vorausgesetzt, dass allein eine ausgesprochene und damit also vollzogene Vergebung die Zukunft für eine neue Beziehung eröffnet.

In Mt 6,12 wird nicht gesagt: „Vergib, *denn* auch wir haben vergeben“, und die Aussage lautet auch nicht: „Vergib, *denn* auch wir sind bereit zu vergeben“. In diese Richtung aber geht Lk 11,4, wo auf die Bitte καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν die im Präsens formulierte Aussage folgt: „Denn auch wir vergeben jedem, der uns gegenüber schuldig ist“ (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν). Damit wird, wie Michael Wolter feststellt, gesagt: „Wem Gott die eigenen Sünden

1 Von einem ὀφείλημα kann im Blick auf Gott kaum gesprochen werden.

2 W. D. DAVIES / D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. I, Commentary on Matthew I–VII (ICC)*, Edinburgh 1988, 611.

3 Die Wendung erinnert an das Achtzehn-Gebet: „Vergib uns, denn wir haben gesündigt ... denn ein Vergebender bist du“. Vgl. DAVIES/ALLISON, *Matthew I* (s. Anm. 2), 610.

4 Manche Handschriften bieten hier das Imperfekt ἀφίμεν, womit also gesagt wäre: „wir vergeben immer wieder“.

vergibt bzw. wer von Gott die Vergebung der eigenen Sünden erbittet, kann seinen Mitmenschen die Vergebung nicht verweigern.“ So erhält der Nachsatz „performativen Charakter: Mit jedem Aussprechen des Satzes vergibt der Beter allen, die an ihm schuldig geworden sind“, wobei Wolter annimmt, die in der lukanischen Textfassung enthaltene „begriffliche Differenzierung zwischen ‚Sünden‘ (ἁμαρτίαι) und ‚schuldig sein‘ (ὀφείλειν; 4b) soll[e] möglicherweise Vergehen, die das Gottesverhältnis betreffen, von zwischenmenschlichen Vergehen unterscheiden“.⁵ Gemeint ist jedenfalls nicht, Gottes Vergeben sei an eine zuvor vorausgegangene menschliche Vergebung gebunden.

In Mt 6,14f. folgt eine bemerkenswerte Anwendung: „Wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen (τὰ παραπτώματα αὐτῶν) vergebt, so wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben; wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird auch euer Vater nicht vergeben τὰ παραπτώματα ὑμῶν“. Die ὀφειλήματα gegen Gott und die παραπτώματα gegen Mitmenschen und gegen Gott sind aus der Sicht des Matthäus offenbar ganz nahe beieinander. Die Aussage in Mt 6,14f. stammt, anders als das Vaterunser-Gebet, nicht aus Q, sondern sie ist aus Mk 11,25 übernommen worden: „Und wenn ihr dasteht und betet, so vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt (ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος), damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Verfehlungen vergibt (ἀφῆ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν).“⁶ Die redaktionelle Kombination von Q und Mk läßt erkennen, dass dem Evangelisten Matthäus dieser Gedankengang besonders wichtig ist. Das Wort παράπτωμα, das die „Verfehlung“ gegen das einzelne Gebot bezeichnet, begegnet in der synoptischen Überlieferung nur hier; es ist im NT sonst nur bei Paulus und in den Deuteropaulinen belegt. Der Sinn der Worte ὀφειλήματα bzw. παραπτώματα ist hier also identisch mit der Bedeutung von ἁμαρτίαι, also dem Reden von „Sünden“ als den Verfehlungen des Menschen gegen Gottes Willen bzw. gegen Gottes Gebot.

In der Jesusüberlieferung im MkEv wird von der „Vergabung der Sünden“ explizit nur in 2,1–12 gesprochen: Als vier Männer unter sehr ungewöhnlichen Umständen einen Gelähmten zu Jesus bringen und dieser „ihre πίστις sieht“⁷, sagt er zu dem Gelähmten (V. 5): „Kind, vergeben werden deine Sünden“ (ἀφίενται σοι αἱ ἁμαρτίαι)⁸. Wird hier ein Zusammenhang behauptet zwischen der Lähmung des betreffenden Mannes und seinen Sünden, ist die Lähmung gar eine Folge der Sünde, so dass Vergebung zugleich das Ende der Lähmung bedeuten würde? Vermutlich zielt das Sündenvergebungswort Jesu in 2,5b von vornherein auf den dann in V. 6–9 dargestellten Konflikt Jesu mit den zunächst gar nicht erwähnten Schriftgelehrten⁹. Jesus macht also eine bewußt provozierende Aussage, und die

5 M. WOLTER, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 408. 409.

6 Viele Mk-Handschriften haben in Übernahme von Mt 6,15, einen weiteren Satz angefügt (Mk 11,26): „Wenn ihr aber nicht vergebt, dann wird auch euer Vater im Himmel eure Verfehlungen nicht vergeben.“

7 Es ist nicht ganz klar, an wessen Glauben zu denken ist – an den der Träger oder an den des Gelähmten.

8 Anstelle der Präsensform des Verbs bieten etliche Handschriften eine Vergangenheitsform.

9 Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist das „Streitgespräch“ in V. 5b–10 vom Evangelisten in eine ursprüngliche Wundererzählung eingefügt worden, um die Gruppe der weiteren Streitgespräche einzuleiten, die in 3,1–6 mit einem ähnlichen Text endet.

γραμματεῖς reagieren entsprechend. Ihre Überlegung in V. 7 („Dieser lästert: Wer vermag Sünden zu vergeben außer allein Gott?!)“ ist einerseits richtig, insofern Sündenvergebung die Sache Gottes ist; andererseits trifft der Vorwurf βλασφημεῖ das Wort Jesu gar nicht, da Jesus eine passivische Verbform verwendet und damit indirekt auf Gott verwiesen hatte (*passivum divinum*). Jesus gibt auf die von ihm gestellte Frage, was leichter zu sagen sei: „Deine Sünden werden vergeben“ oder: „Steh auf und nimm dein Bett“ (V. 9), selber die Antwort: Die Sündenvergebung ist offensichtlich das „leichtere“ Wort, denn durch seine Wundertat belegt Jesus, dass er als der „Menschensohn“ die Vollmacht (ἐξουσία) zur Sündenvergebung auf Erden hat (V. 10). Die Heilung geschieht nicht durch das Wort der Sündenvergebung, sondern durch das Heilungswort, und so erweist sich, dass die Lähmung nicht durch die Sünde verursacht war.

Das Syntagma ἄφεσις (τῶν) ἁμαρτιῶν begegnet im lukanischen Doppelwerk gelegentlich als feste Redewendung. Zacharias spricht in seinem Lobpreis nach der Geburt des Johannes von der durch diesen gegebenen γνώσις σωτηρίας für sein Volk ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν (Lk 1,77), was dann in Lk 3,3 aufgenommen wird¹⁰. In Lk 24,47 gebietet der Auferstandene seinen Jüngern, sie sollten auf seinen Namen hin verkündigen μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη. Das wird in der Apostelgeschichte mehrfach aufgenommen; im Anschluß an die Pfingstpredigt spricht Petrus von der Taufe zur Vergebung der Sünden (Apg 2,38),¹¹ und in der Rede vor dem Synedrium erwähnt er die Gabe der μετάνοια für Israel und der ἄφεσις ἁμαρτιῶν (5,31), von der schon die Propheten gesprochen hätten (10,43). Zweimal begegnet das Syntagma in Paulusreden (13,38; 26,18)¹².

Petrus beendet seine Pfingstpredigt in Apg 2,36–39 mit dem Aufruf, das ganze Haus Israel solle erkennen, „dass Gott ihn zum Herrn und zum Gesalbten gemacht hat – diesen Jesus, den *ihr* gekreuzigt habt“. Mit dieser Anklage (... ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε) wird den Adressaten ein direkter Schuldvorwurf gemacht; das entspricht der lukanischen Fassung der Passionsdarstellung, denn nach Lk 23,16–25 bedurfte es abweichend von Mk 15,11 nicht der Aufstachelung des Volkes durch „die Hohenpriester“, sondern die Volksmenge verlangte von sich aus die Kreuzigung Jesu. Als die Menschen jetzt den Vorwurf des Petrus hören, „traf es sie mitten ins Herz“ (κατενύγησαν τὴν καρδίαν), sie nehmen den Vorwurf an und fragen: „Was sollen wir tun, Brüder?“ Petrus antwortet: „Kehrt um (μετανοήσατε), und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden (εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν), und ihr werdet die Gabe des heiligen Geistes empfangen. Denn“, so fügt Petrus hinzu, „euch gilt die Verheissung und euren Kindern und allen in der Ferne, allen, die der Herr, unser Gott, herbeirufen wird.“ In der Wendung εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν („zur Vergebung *eurer* Sünden“) ist

10 Die Aussage in Mk 1,14, der Täufer habe in seiner Taufe die Sündenvergebung vollzogen, wurde in den jüngeren Evangelien zumal im Zusammenhang der Taufe Jesu als problematisch empfunden; in Mt 3,1–17 ist der Hinweis auf die ἄφεσις ἁμαρτιῶν getilgt worden, in Lk 3,21f. wird die explizite Aussage vermieden, dass Jesus von Johannes getauft wurde.

11 S. dazu unten.

12 S. unten.

die Beteiligung der so Angesprochenen an der Verurteilung Jesu jedenfalls mit eingeschlossen. Petrus fordert also einen öffentlichen Bußakt, und dieser Forderung folgen nach Apg 2,41 dreitausend Menschen¹³, indem sie sich taufen lassen.

Was „Taufe zur Vergebung der Sünden“ sachlich bedeutet, ist sowohl den Lesern von Apg 2,38 als auch den handelnden Personen der in Jerusalem lokalisierten Erzählung bekannt: Johannes der Täufer hatte die mit Wasser vollzogene Bußtaufe gepredigt (κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Lk 3,3), und dieser Reinigungsritus besagte, dass die in der Zeit vor der Taufe begangenen Sünden von Gott vergeben werden und der Getaufte als Mensch der *μετάνοια* angesichts des nahen Gerichts von jetzt an anders leben soll¹⁴, verbunden mit der Verheißung einer Bewahrung im Endgericht¹⁵. Das Neue in der in Apg 2,37–41 geschilderten nachösterlichen Situation ist, dass die Taufe erfolgt ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, mit der Folge, dass die so Getauften nun zu der Gruppe jener Menschen gehören, die das Zeugnis von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott angenommen haben¹⁶. Inwieweit sich diese Gruppe schon eine eigene Organisationsform gegeben hatte und ob sie eine eigene Selbstbezeichnung verwendete, geht aus den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte nicht hervor¹⁷. Lukas bzw. die von ihm benutzten Quellen erzählen von einer Minderheit von Juden in Jerusalem, die sich auf den Namen Jesu hatten taufen lassen; sie hielten fest „an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft (κοινωνία), am Brechen des Brotes¹⁸ und am Gebet“ (2,42), und sie hatten „alles gemeinsam“¹⁹.

In den in Apg 3–5 geschilderten Szenen wird die „Lehre der Apostel“ vor allem durch Petrus vorgetragen. Das sadduzäisch beherrschte Synedrium läßt ihn und die übrigen Apostel verhaften (5,18), aber sie kommen auf wunderbare Weise frei (5,19–21). Während der darauf folgenden Verhandlung vor dem Synedrium gibt der Pharisäer Gamaliel, ein angesehener Gesetzeslehrer, den Rat, man solle diese Leute frei lassen; denn wenn es sich um Menschenwerk handele, werde es sich

13 Die Zahl ist natürlich unrealistisch.

14 Vgl. zum Bild des Täufers im Lukasevangelium J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation–Geschichte–Wirkungsgeschichte (BZNW 53), Berlin 1989, 81–112. Zur Apg 2,37–41 vgl. J. SCHRÖTER, Die Taufe in der Apostelgeschichte, in: D. HELLHOLM / T. VEGGE / Ø. NORDEVAL / CHR. HELLHOLM (eds.), Ablution, Initiation, and Baptism. Waschungen, Initiation und Taufe (BZNW 176/1), Berlin 2011, 557–586, hier: 562–567.

15 Matthäus hat in seiner Darstellung der Täuferpredigt den Hinweis auf die Sündenvergebung gestrichen und ihn stattdessen über die Mk-Vorlage hinaus in Jesu Abendmahlsworte eingetragen.

16 Vgl. Apg 2,41: οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν ...

17 Die Zürcher Bibel von 2007 übersetzt Apg 2,41 (καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑκατὴν ψυχὰι ὡσεὶ τρισχίλιαι): „Und an jenem Tag wurden ungefähr dreitausend Menschen der Gemeinde zugeführt“, aber Lukas verwendet das Wort ἐκκλησία hier nicht (vgl. auch die Überschrift zu dem Summarium 2,42–47: „Das Leben der frühen Gemeinde“). Auch in Apg 4,32 spricht die Zürcher Bibel von der „ganzen Gemeinde“, der griechische Text aber von der „Menge derer, die zum Glauben gekommen waren“ (τὸ πλῆθος τῶν πιστευσάντων).

18 Damit dürfte das Abendmahl gemeint sein; vgl. A. LINDEMANN, Einheit und Vielfalt im lukanischen Doppelwerk. Beobachtungen zu Reden, Wundererzählungen und Mahlberichten, in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (WUNT 241), Tübingen 2009, 186–212, hier: 209–212.

19 Vgl. A. LINDEMANN, Die Anfänge christlichen Lebens in Jerusalem nach den Summarien der Apostelgeschichte, in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte (s. Anm. 18), 213–230.

zerschlagen, „wenn es aber von Gott kommt, werdet ihr sie nicht vernichten können – ihr könntet euch gar als Kämpfer gegen Gott erweisen“ (5,34–39). Man folgt diesem Rat; die Apostel werden gezeißelt, aber mit der Auflage, „nicht mehr im Namen Jesu zu reden“, lässt man sie frei (5,40). Gleichwohl setzen sie ihre Verkündigung täglich fort (5,42)²⁰, ohne dass es zu einem weiteren Konflikt zwischen dem Synedrium und den vor allem durch Petrus repräsentierten Aposteln kommt.

Die Situation ändert sich, als es bei einer wachsenden Zahl von „Jüngern“ zu einem internen Konflikt kommt (6,1–4), der nach der Darstellung des Lukas das Verhältnis des *διακονεῖν τραπεζαίς* zur *διακονία τοῦ λόγου* betrifft, der aber tatsächlich tiefer zu gehen scheint. Die Lösung des Konflikts besteht darin, dass sieben „hellenistische“, also griechischsprachige Juden gewählt und den Aposteln um Petrus an die Seite gestellt werden (6,5f.)²¹; es kommt aber nicht zu einer organisatorischen Unterscheidung von „Wortverkündigung“ und „Diakonie“.

Einer der Sieben, Stephanus, tut große Zeichen und Wunder (6,8); er führt theologische Diskussionen mit Angehörigen von Jerusalemer Synagogengemeinden, denen er sich durch seine Weisheit und seinen Geist als überlegen erweist (6,10), woraufhin ihm vorgeworfen wird, er predige gegen die Tora und gegen den Heiligen Tempel und wolle die von Mose gegebenen Bräuche (*ἔθη*) ändern (6,11–14). Aus der Darstellung wird nicht deutlich, ob die Vorwürfe eine historische Basis haben, ob Lukas also torakritische Tradition aus dem Siebenerkreis kennt, oder ob er gerade zeigen will, dass die Vorwürfe unberechtigt sind. In dem kurzen Referat zum Wirken des Stephanus ist jedenfalls von Tora- und Tempelkritik nicht die Rede.

Vor dem Synedrium beginnt unter Vorsitz des Hohenpriesters ein Prozeß gegen Stephanus (6,15; 7,1). Dieser hält eine lange Verteidigungsrede, die längste Rede in der gesamten Apostelgeschichte²². Er schließt in 7,51f. mit der Feststellung, in Jerusalem seien alle Propheten getötet²³ und auch Jesus ermordet worden, man habe die Tora zwar empfangen, aber nicht gehalten (7,53). Jetzt wird die Gerichtsverhandlung zu einer tumultuarischen Szene, die in einem Akt von Lynchjustiz endet: Ohne dass ein Urteil ergeht, wird Stephanus aus der Stadt getrieben und gesteinigt (7,54–59); dabei bittet er den ihm erscheinenden himmlischen Christus, seinen Mördern diese Sünde nicht anzurechnen (V. 60: *κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν*).

2.) Im Zusammenhang der Schilderung der Steinigung des Stephanus heißt es in Apg 7,58b in einem Nebensatz, die beteiligten Zeugen hätten ihre Kleider abgelegt „zu Füßen eines jungen Mannes namens Saulus“. Als Stephanus stirbt, war, wie es

20 Hier wird in der Apg erstmals das Verb *εὐαγγελίζεσθαι* verwendet (*οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν*).

21 Vgl. dazu A. HENTSCHEL, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT II/226), Tübingen 2007, 318–346.

22 Vgl. M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts. Their Content, Context, and Concerns*, Louisville 1994, 57–70.

23 Vgl. zu diesem auch in Lk 6,23; 13,34f./Mt 23,37 Q begegnenden Topos O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

in 8,1a wiederum sehr knapp heißt, „Saulus einverstanden mit diesem Mord“²⁴. Am selben Tag setzt eine große Verfolgung ein; in diesem Zusammenhang spricht Lukas explizit von der „Gemeinde in Jerusalem“ (... διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν ἐν Ἱεροσολύμοις), die Verfolgten sind also als Gruppe von außen identifizierbar und besitzen offenbar eine eigene Selbstbezeichnung²⁵. Es ist diese ἐκκλησία, also die Gemeinschaft der hellenistischen Jünger, die Saulus bekämpft und nach 8,3 sogar „auszulöschen“ versucht (ἐλυμάλινεται), indem in ihre Häuser eindringt und dafür sorgt, dass Männer und Frauen ins Gefängnis kommen. Mit dieser historisch sicherlich nicht korrekten Schilderung²⁶, die allenfalls aus der Perspektive der späteren Kirchengeschichte plausibel ist, kennzeichnet Lukas den außergewöhnlich scharfen Kampf des Saulus gegen die an Jesus glaubenden Menschen.

Was für ein Mensch ist dieser so von Lukas geschilderte „junge Mann“ namens Saulus? Ist er einfach ein Fanatiker, ein Extremist? Oder meint er, es gehe von Leuten wie jenen in der Gruppe um Stephanus eine existentielle Bedrohung für das toratreue Judentum Jerusalems aus, während er mit allerdings rigorosen Mitteln dafür sorgen will, dass die dem Gesetz Gottes entsprechende Ordnung in der Heiligen Stadt erhalten bleibt? Die knappe Schilderung in 8,3 läßt eine Antwort nicht zu; Lukas wird aber in den von Paulus später gehaltenen Reden deutlich machen, dass es dem von ihm dargestellten Verfolger tatsächlich um die Bewahrung der jüdischen Tradition gegangen war (22,3; 26,4f.).

In der Darstellung des weiteren Geschehens wählt Lukas einen bemerkenswerten Weg: Sein Blick und damit auch der Blick der Leser wendet sich in 8,4 zunächst weg von Jerusalem und von Saulus hin zu den aus der Stadt Vertriebenen. Philippos, einer der sieben Männer um Stephanus, wird in Samaria ein erfolgreicher Missionar (8,5–13); erstaunlicherweise können die in Jerusalem verbliebenen Apostel um Petrus und Johannes dieser Mission dann buchstäblich ihren Segen erteilen, es scheint also nach der Vertreibung bzw. der Flucht der „Hellenisten“ für Saulus und überhaupt für die nicht an Jesus glaubenden Juden in Jerusalem kein Grund mehr zu bestehen, gegen „die Apostel“ vorzugehen.

Saulus kehrt in 9,1 wieder in den Gang der Erzählung zurück, wobei 9,1a an 8,3 anknüpft: Er sinnt auf Verfolgung und Mord. Sein Haß richtet sich nicht gegen die Jerusalemer Apostel, sondern er erbittet Vollmachten vom Synedrium, die es ihm erlauben, in den Synagogen von Damaskus Frauen und Männer „des Weges“ (τῆς ὁδοῦ) aufzuspüren, festzunehmen und nach Jerusalem zu bringen. Über die damalige Rechtslage macht sich Lukas keine Gedanken, die Frage, ob das Synedrium Verhaftungen in Damaskus und die Überstellung der Gefangenen nach Jerusalem hätte anordnen können, spielt keine Rolle. Wichtig ist etwas anderes: Saulus mag ein Fanatiker sein, ein Extremist; aber aus 9,2 geht hervor, dass er keineswegs auf

24 Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναίρεσει αὐτοῦ. Die Zürcher Bibel übersetzt ἀναίρεσις mit „Hinrichtung“, sie stellt den Vorgang also – quasi entsprechend der Sicht des Saulus – als einen Rechtsakt dar.

25 Dass tatsächlich keineswegs *alle* Jesusgläubigen Verfolgung erleiden, geht schon aus 8,1c hervor (πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων), und es ist im weiteren Gang der Apg natürlich vorausgesetzt.

26 Vgl. H. CONZELMANN, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1972, 59.

eigene Faust agiert, sondern dass er den „Instanzenweg“ einhält. Er handelt also nicht als Mörder, sondern er ist ein (immer noch „junger“?) Mann, dem es um die Wahrung der Ordnung und also um die Einhaltung der Tora geht.

Auf dem Weg nach Damaskus hört Saulus kurz vor der Stadt vom Himmel her eine Stimme: „Saul, Saul, was verfolgst du mich?“, und auf seine Frage: „Wer bist du, Herr?“ empfängt der zu Boden gestürzte Saulus die Information: „Ich bin Jesus, den du verfolgst. Aber steh auf und geh in die Stadt, und es wird dir gesagt werden, was du tun sollst.“ (9,5f.)

Was bedeutet diese Szene im Blick auf die Frage nach der öffentlichen Relevanz von Schuld und Vergebung? Lukas schildert Saulus als einen Menschen, der an Jesus, konkret: an jenen Menschen, die sich zu Jesus bekennen, schuldig geworden ist. Nun geschieht die Begegnung zwischen Saulus und dem himmlischen Christus in aller Öffentlichkeit; nach 9,3b umgibt das strahlende Licht (nur?) den Saulus, aber nach 9,7 hören die Begleiter die Stimme, und sie verstehen möglicherweise sogar die Worte, auch wenn sie niemanden sehen²⁷. Der himmlische Christus macht dem Verfolger Saulus keine Vorwürfe, sondern er fragt ihn: *Σαοὺλ Σαοὺλ, τί με διώκεις*; Und auf dessen Frage: *τίς εἶ, κύριε*;²⁸ gibt er ihm die knappe Antwort: *ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις* (9,5). In 9,6 folgt nur noch eine „technische“ Anweisung, die das weitere Geschehen vorbereitet. Saulus seinerseits bittet Christus nicht um Vergebung; offenbar ist er sich im Moment seiner Begegnung mit dem himmlischen Jesus gar keiner Schuld bewusst. Aber er wird der Weisung folgen, wobei er aufgrund seiner Erblindung auf seine Begleiter angewiesen ist, die ihn nach Damaskus führen. Drei Tage lang kann er nicht sehen, und „er aß nicht und trank nicht“ (9,9); das mag als eine Bußhandlung erscheinen, aber Lukas deutet einen solchen Zusammenhang nicht einmal an.

In 9,10 wechselt die Perspektive: Ananias, ein in Damaskus lebender *μαθητής*, empfängt in einem nächtlichen Traumgesicht von Christus die Anweisung, er solle in der „Geraden Straße“ im Haus des Judas nach einem Mann aus Tarsus mit Namen Saulus fragen. Als Reaktion auf diese Aufforderung („Siehe, er betet, und er hat im Traum einen Mann namens Ananias gesehen, der zu ihm hereinkam und ihm die Hände auflegte, damit er wieder sehe“, 9,11f.) „informiert“ Ananias den *κύριος* darüber, wer dieser Saulus ist und was er plant (9,13f.). Doch er erhält die Antwort (9,15f.): „Geh, denn dieser ist mir ein auserwähltes Werkzeug, meinen Namen zu tragen vor Völkern und Königen und Israeliten. Ich werde ihm nämlich zeigen, wie viel er um meines Namens willen wird leiden müssen.“ Ananias erwähnt im Gespräch mit Christus also die Schuld bzw. die bösen Absichten des Saulus; aber Christus geht auf dessen Vergangenheit gar nicht ein, sondern er spricht nur davon, was jener künftig tun und was ihm dabei widerfahren wird. An dieser Stelle geschieht die Mitteilung über die Berufung des Saulus zum Verkündiger, und es wird zugleich deutlich, dass für Saulus jetzt ein völlig neues Leben beginnt.

27 Ob die auf die Begleiter bezogene Aussage *μηδένα θεωροῦντες* indirekt bedeutet, dass Saulus nicht nur das strahlende Licht, sondern auch den himmlischen Jesus „gesehen“ hat, wird nicht deutlich.

28 Die Anrede *κύριε* ist hier nicht im Sinne eines „christologischen“ Hoheitstitels zu verstehen – Saulus weiß ja noch nicht, wer zu ihm spricht.

Als Ananias dann Saulus trifft, weiß er nicht nur von der diesem widerfahrenen Erscheinung (ὁ ὀφθαλμοὶ σοι ἐν τῇ ὁδῷ ἣ ἤρχου), sondern er spricht ihn auch mit jenem Namen an, den Christus bei der Begegnung vor Damaskus gebraucht hatte: Σαοὺλ ἀδελφέ (9,17). Diesem fällt es daraufhin wie Schuppen von den Augen, er sieht wieder, steht auf, läßt sich taufen²⁹ und nimmt wieder Nahrung zu sich (9,18.19a). Während er einige Tage bei den Jüngern in Damaskus bleibt (9,19b), „verkündigte er sofort von Jesus in den Synagogen ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ“ (V. 20). Man ist überrascht, denn es war ja bekannt, warum Saulus gekommen war (V. 21), aber dieser trat „umso entschiedener auf und versetzte die in Damaskus wohnenden Juden in Verwirrung, indem er ihnen bewies ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ χριστός“ (9,22). Saulus braucht sich also in Damaskus weder für seine Vergangenheit zu rechtfertigen, noch wird umgekehrt dort bezweifelt, dass er jetzt von der Wahrheit seiner Botschaft überzeugt ist.

Als Saulus vor einem geplanten Anschlag aus Damaskus flieht³⁰ und nach Jerusalem kommt³¹, gelingt es ihm zunächst nicht, sich den Jüngern anzuschließen; sie fürchten sich vor ihm und glauben nicht, dass er ein μαθητής ist (9,26), doch der zuvor in 4,36f. erwähnte Barnabas überzeugt die Apostel von der Glaubwürdigkeit des Saulus, und dieser berichtet nun von der Erscheinung des κύριος und von seiner Verkündigungstätigkeit in Damaskus (9,27). Die Jerusalemer ἀπόστολοι verlangen von ihm weder eine Entschuldigung noch auch nur eine Erklärung für seine früheren Taten. Er predigt im Namen Jesu (παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου), und so gehört er nun zu den Jüngern und predigt offen (9,28). Er setzt das fort, was Stephanus begonnen hatte, indem er mit den Ἑλληρισταῖς diskutiert (9,29); als diese seine Ermordung planen, wird er von den ἀδελφοί nach Caesarea gebracht und dann nach Tarsus geschickt (9,30). Jetzt hat, wie Lukas ausdrücklich notiert, „die ganze ἐκκλησία“ in Judäa, Galiläa und Samaria Frieden³².

Im folgenden Teil der Apg fallen die wichtigen Entscheidungen allein durch die Aktivität des Petrus; dazu gehört insbesondere der eigentliche Beginn der Verkündigung unter den ἔθνη im Gebiet von Caesarea (9,32–11,18)³³. In Apg 11,19 rückt dann die (syrische) Stadt Antiochia ins Zentrum, wo zunächst nur den Juden, dann

29 Entsprechend der Ankündigung in 9,17 ist die Taufe mit dem Empfang des πνεῦμα ἅγιον verbunden, das braucht bei der Darstellung des Taufvollzugs (V. 18) nicht wiederholt zu werden.

30 Die Schilderung dieser Flucht in Apg 9,23–25 berührt sich bis in Detail mit dem Bericht, den Paulus selber in 2 Kor 11,32f. gibt – allerdings mit der ganz wesentlichen Differenz, dass Paulus andere Verfolger nennt als Lukas. Vgl. A. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion (BHT 58), Tübingen 1979, 55. 167.

31 Dass Paulus von Damaskus direkt nach Jerusalem gegangen sei, bestreitet er selber in Gal 1,16f. mit großem Nachdruck; offenbar hat Lukas irrtümlich jene Überlieferung verwendet, von der Paulus in Gal 1,20 schwört, sie sei zutreffend-

32 Galiläa wird in der Apg nur hier als ein Ort aktuellen Geschehens genannt – in 10,37; 13,31 ist es die Region, wo Jesus mit seinem Wirken begonnen hatte.

33 Zur Erzählung von der Taufe des zweifellos „heidnischen“ äthiopischen Eunuchen durch Philippus vgl. A. LINDEMANN, Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern, in: DERS., Die Evangelien und die Apostelgeschichte (s. Anm. 18), 231–251.

aber auch „den Hellenisten“ das Evangelium gepredigt wird³⁴. Ähnlich wie zuvor im Falle von Samaria (Apg 8,14) wird aufgrund der Information über die in Antiochia erfolgreiche Missionstätigkeit ein Abgesandter von Jerusalem aus dorthin geschickt, nämlich Barnabas (11,22–24); dieser geht von dort nach Tarsus und führt Saulus wieder in die erzählte Handlung (11,25). Barnabas und Saulus überbringen anlässlich einer angekündigten Hungersnot Hilfspakete von Antiochia nach Jerusalem (11,30) und kehren nach Antiochia zurück (12,25)³⁵. Von 13,12 an rücken Barnabas und dann zunehmend Saulus (ab 13,9: „Paulus“) in den Mittelpunkt des Geschehens.

In seiner ersten großen Rede, die Paulus vor den Juden in Antiochia Pisidiae hält (13,16–41), setzt Lukas einen besonderen Akzent, indem er Paulus sagen lässt, den Hörern werde um Jesu willen Sündenvergebung verkündigt (V. 38a: ... ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται)³⁶, und dann folgt (V. 38b.39) in nahezu „paulinischer“ Weise der Satz: „Von allem, wovon ihr durch das Gesetz des Mose nicht gerechtfertigt werden konntet, wird in ihm [sc. Christus] jetzt jeder, der glaubt, gerechtfertigt“ (ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται)³⁷. Der lukanische Paulus spricht mit keinem Wort von seinen früheren Aktionen, und bei der Rede von der ἄφεσις ἁμαρτιῶν denkt er offensichtlich nicht an seine eigene Vergangenheit. Auch in den weiteren Missionsreden und ebenso in der Abschiedsrede in Milet (20,18b–35) wird dieser Aspekt der Biographie des Paulus nicht erwähnt werden.

Das ändert sich, als Paulus nach seiner Verhaftung zwei längere Reden hält, in Jerusalem (22,3–21) und im Zusammenhang seines Prozesses in Caesarea (26,2–23); hier spricht der lukanische Paulus von seiner Verfolgertätigkeit und von seiner durch Christus ergangenen Berufung. Lukas hat diese Reden sehr geschickt gestaltet, indem er gegenüber dem in Apg 9 gegebenen Bericht einige vor allem rhetorisch gut begründete Änderungen vornimmt³⁸; aber auch hier fehlt jeder Hinweis darauf, dass Paulus seine Taten bedauert oder bereut oder dass er die Opfer um Vergebung bittet. In 22,16 sagt „Paulus“ zwar, Ananias habe ihm gesagt, er solle sich taufen und unter Anrufung des Namens Jesu „seine Sünden abwaschen“ lassen (... ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρτίας σου), aber es ist nicht zu erkennen, dass sich der

34 In 11,20 ist in jedem Fall gemeint, dass sich die Verkündigung auch an „Griechen“ wendet, unabhängig davon, ob hier Ἕλληνας oder Ἑλληνιστάς zu lesen ist; vgl. C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, Vol I. Acts 1–XIV (ICC), Edinburgh 1998, 550f.

35 Zwischen 11,30 und 12,25 liegt nicht ein langer Zeitraum, sondern Lukas berichtet von anderen Ereignissen.

36 Vgl. M. WOLTER, *Jesu Tod und Sündenvergebung bei Lukas und Paulus*, in: D. MAGUERAT (ed.), *Reception of Paulinism in Acts. Réception du Paulinisme dans les Actes des Apôtres* (BETHL 229), Leuven 2009, 15–35, hier: 24: Lukas binde „die Sündenvergebungsaussage nicht an Jesu Verwerfung und Tod, sondern an die Gesamtheit des ab V. 23 erzählten und als Bestandteil von Gottes Heilshandeln an Israel gedeuteten *Geschicks Jesu*.“

37 Warum in der Zürcher Bibel das Verb δικαιοῦν hier mit „freisprechen“ übersetzt wird, ist unklar. Lukas hat offenbar bewußt in einer von ihm geschaffenen *Paulusrede* die Sündenvergebung und die Rechtfertigung des Glaubenden unmittelbar kombiniert.

38 Beispielsweise sagt „Paulus“ in 22,9, die Begleiter hätten die Stimme *nicht* gehört (vgl. dagegen 9,7), nach 26,14 fielen *alle* auf den Boden (anders 9,4).

Begriff ἁμαρτία explizit auf die Verfolgertätigkeit des Paulus bezieht³⁹. Die eigentliche Berufung geschah nach der in 22,17–21 gegebenen Darstellung im Jerusalemer Tempel; dort habe er im Gespräch mit Christus nochmals an seine Vergangenheit erinnert (V. 19f.), woraufhin ihn Christus aus der Stadt hinaus zu den Völkern schickte (πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε, V. 21). In 26,4–12 spricht „Paulus“ ausführlich von seiner pharisäischen Vergangenheit; zu dieser gehörte auch, dass er „den Namen des Jesus von Nazareth mit allen Mitteln bekämpfen“ zu müssen glaubte (V. 9) und dass er Jesusgläubige dazu zwang, Gott zu lästern (V. 10f.), aber das sind einfach Feststellungen – ein Wort des Bedauerns fehlt. Das „Damasuserlebnis“ bestand nach 26,16–18 dann darin, dass Paulus vom κύριος sofort die Berufung zum „Diener und Zeugen“ für sein Volk und die ἔθνη erhielt, „um ihre Augen zu öffnen, dass sie sich umwenden von der Finsternis zum Licht und von der Macht Satans zu Gott, damit sie empfangen Vergebung der Sünden (τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) und ein Erbteil bei denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich“. Dass Paulus selber aufgrund seiner Vorgeschichte der ἄφεσις ἁμαρτιῶν bedürftig gewesen wäre, wird nicht einmal angedeutet.

Lukas will gewiß nicht sagen, Paulus habe mit Stolz auf seine Vergangenheit als Verfolger zurückgeblickt, sondern es entsteht eher ein anderer Eindruck: Je dunkler und massiver „Paulus“ seine Aktionen gegen die Jesusgläubigen schildert, um so leuchtender tritt die ihm durch die Erscheinung Christi geschenkte Umkehr bzw. seine Berufung zum Verkündiger hervor. Von μετάνοια oder von ἄφεσις ἁμαρτιῶν ist dabei nicht die Rede, sondern entscheidend ist etwas anderes: Der lukanische Paulus verschweigt seine Vergangenheit nicht, und er versucht auch nicht, etwas zu beschönigen oder zu „erklären“. Er war von der Berechtigung seiner Handlungen überzeugt gewesen; doch aus eben dieser Überzeugung wurde er durch Christus herausgerissen, er erhielt eine grundlegend neue Aufgabe, und so empfing er letztlich ein neues Leben.

2. Wie versteht Paulus Sünde und wie geht er mit seiner Vergangenheit um?

Wie stellt Paulus selber in seinen uns erhaltenen Briefen seine Vergangenheit dar? Er spricht von seiner Verfolgertätigkeit weniger ausführlich und vor allem weniger dramatisch als das der lukanische „Paulus“ tut. Aber auch Paulus selber sagt niemals, seine Verfolgertätigkeit sei „eine Sünde“ gewesen oder darin habe sich „das Wesen der Sünde“ gezeigt, und also sei er auf „Vergabung der Sünden“ angewiesen gewesen. Deshalb soll im Folgenden zunächst (1.) gefragt werden, welches Verständnis von Sünde bzw. von (Vergabung der) Sünden bei Paulus, insbesondere im Römerbrief, zu erkennen ist. Danach (2.) werden jene Texte untersucht, in denen Paulus explizit von seiner einstigen Verfolgertätigkeit spricht.

³⁹ Vgl. C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles, Vol II. Acts XV–XXVIII (ICC)*, Edinburgh 1998, 1043: „It is possible in Paul's case to relate it specifically to his resistance to the Gospel and persecution of Christians, but the words attributed to Ananias are probably formulaic rather than specific.“

1.) Paulus spricht in der Regel von „der Sünde“ (ἁμαρτία, singularisch). Die Wendung „Vergebung der Sünden“ (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) begegnet gar nicht, aber vor allem innerhalb von zitierten Formeln spricht Paulus durchaus auch pluralisch von „Sünde(n)“. So heißt es in dem in 1 Kor 15,3b–5 ausdrücklich als Zitat markierten formelhaften soteriologischen Text, dass Christus gestorben ist „für unsere Sünden (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) gemäß der Schrift“ (V. 3b)⁴⁰; und ähnlich sagt Paulus in Gal 1,4, Christus habe sich dahingegeben „für unsere Sünden“ (τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). In der wohl ebenfalls formelhaften Wendung Röm 4,25 entsprechen einander „unsere παραπτώματα“ im Blick auf Christi „Hingabe“ und „unsere δικαίωσις“ im Blick auf die Auferweckung Christi. Die Rede von „den Sünden“ ist bei Paulus also in besonderer Weise auf den Tod Jesu bezogen.

In Röm 3,25 wird offenbar eine soteriologische Formel von Paulus zitiert und dabei zugleich auch modifiziert: „Ihn [sc. Christus] hat Gott hingestellt als Sühnopfer (ἱλαστήριον) durch den Glauben in seinem Blut zum Erweis seiner Gerechtigkeit durch die Vergebung der zuvor begangenen Verfehlungen“ (διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων)⁴¹. Christus ist verstanden als das von Gott „gesetzte“ ἱλαστήριον, d.h. der Tod Christi war das „Sühnopfer“, durch das die zuvor begangenen Sündentaten⁴² „erlassen“ wurden. ἱλαστήριον bezeichnet in Lev 16,12–15 LXX die Deckplatte der Bundeslade, also die Stätte der Blutopfer im ersten Tempel Israels. Ob in der hier zitierten Formel dieses Verständnis vorausgesetzt ist, lässt sich nicht eindeutig sagen⁴³. Jedenfalls spricht die Formel davon, dass Gott um Jesu willen seine „Gerechtigkeit“, also seine Bundestreue erwiesen und die früher begangenen Sünden vergeben hat, und dass er damit den Anspruch auf Wiederherstellung der Rechtsordnung durchgesetzt hat.

Paulus zitiert diese Formel und kommentiert und korrigiert sie dabei. Zunächst fügt er in V. 25 „ohne Rücksicht auf den grammatischen Zusammenhang“⁴⁴ hinter ἱλαστήριον die Wendung διὰ πίστεως ein, wodurch er deutlich macht, dass der Erweis der Gerechtigkeit Gottes nur im Glauben empfangen werden kann. In V. 26 folgt dann eine neue Deutung des Syntagmas δικαιοσύνη θεοῦ: Gott *ist* gerecht (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον), aber diese Gerechtigkeit verwirklicht sich darin, dass Gott den an Jesus glaubenden Menschen *rechtfertigt* (καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ). Damit ist der Sinn der Formel vom Sühnetod Jesu für die zuvor begangenen Sünden nicht aufgehoben, aber die Formel ist neu interpretiert im Lichte der durch den Glauben an Jesus Christus hergestellten Gottesbeziehung des Menschen.

40 Die Aussage in 15,17 („Wenn Christus nicht von den Toten auferweckt wurde, dann seid ihr noch ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν“) nimmt die in V. 3b zitierte Formel auf.

41 Zum Verständnis von πάρεσις vgl. R. PENNA, The Meaning of πάρεσις in Romans 3:25c and the Pauline Thought on the Divine Acquittal, in: M. BACHMANN (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005, 251–274.

42 ἁμάρτημα bezeichnet die einzelne Sünde (vgl. 1 Kor 6,18).

43 Nach E. LOHSE, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 134f. liegt keine Bezugnahme auf die Kapporet vor; die Wendung ἱλαστήριον ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι sei „im Sinn eines sühnenden Opfers zu verstehen“ (135).

44 LOHSE, aaO 136.

In Röm 7,5 spricht Paulus von den „durch das Gesetz geweckten Leidenschaften der Sünden“, die in unseren Gliedern wirksam waren, um dem Tod Frucht zu bringen; dabei ist die Wendung τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν beinahe in adjektivischem Sinne zu verstehen – „die sündigen Leidenschaften“⁴⁵. In Röm 11,27 zitiert Paulus Jes 27,9 (καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ’ ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν), und er bezieht diese Aussage auf die endzeitliche Sündenvergebung bei der Parusie. Der LXX-Text liest „Sünde“ im Singular (ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν), aber da ἁμαρτία bei Paulus eine „transsubjektive Macht“ ist, hätte er den Singular an dieser Stelle nicht übernehmen können⁴⁶. An einzelne moralische Verfehlungen ist in 1 Kor 6,18 gedacht in der Wendung πᾶν ἁμάρτημα im Zusammenhang der Aussage, wer „Unzucht“ treibe, sündige gegen den eigenen Körper (ὁ δὲ πορνεύων εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει)⁴⁷.

Ein für Paulus ungewöhnlicher Sprachgebrauch liegt in 2 Kor 11,7 vor. Er fragt die Adressaten ironisch, ob er denn eine Sünde begangen habe, als er sich ihnen gegenüber erniedrigte, indem er ihnen das Evangelium Gottes kostenlos verkündigte; hier scheint Paulus eher an einen (unverzeihlichen) „Fehler“ zu denken, der ihm bei seinem Umgang mit den Korinthern unterlief.

Üblicherweise spricht Paulus von „Sünde“ im Singular, wobei ἁμαρτία geradezu als eine „personale“ Größe verstanden ist: ἁμαρτία bezeichnet den prinzipiellen Widerspruch des Menschen gegen Gott. Das hebräische Alte Testament kennt eine große Anzahl von Begriffen, mit denen einzelne Verfehlungen gegen Gott oder gegen die Mitmenschen oder auch die grundsätzliche Zurückweisung des Gotteswillens bezeichnet werden⁴⁸. Sie werden in der LXX fast durchgängig mit ἁμαρτία wiedergegeben, so dass ἁμαρτία in der griechischen Bibel sowohl die Grundverfehlung des Menschen gegen Gott als auch die einzelne Verfehlung gegen (Gottes) Gebote meint⁴⁹. Der spezifisch paulinische Sprachgebrauch lässt ganz überwiegend den zuerst genannten Aspekt erkennen, wie im Folgenden vor allem von Röm 5–6 her gezeigt werden soll⁵⁰.

Paulus entfaltet den grundsätzlichen Aspekt seiner Rede von „Sünde“ am deutlichsten in Röm 5–8 – von den 59 Belegen für ἁμαρτία bei Paulus stehen 48 im Römerbrief, davon 42 in Röm 5–8. Im Anschluß an die in Röm 4 am Beispiel Abrahams aufgewiesene Rechtfertigung des Glaubenden stellt Paulus in 5,1–5 fest, dass „wir“ als δικαιοῦθέντες ἐκ πίστεως nun Frieden haben mit Gott. Dieser gewährt uns

45 Vgl. P. VON GEMÜNDE, Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums (NTOA/STUNT 73), Göttingen 2009, 133. Sie verweist darauf, dass Näherbestimmung διὰ τοῦ νόμου ähnlich wie in Röm 5,20f. den Eindruck erweckt, „dass die Rolle des Gesetzes über die der Sündenerkenntnis hinausgeht, dass der νόμος seine Funktion nicht *nur* als *cognitio peccati*, sondern auch als *causa peccati* hat“, und sie fragt: „Wirkt hier die Erfahrung des Paulus nach, der – begeistert vom Gesetz – die Christengemeinde verfolgte?“ (ebd., s. Anm. 90)

46 Vgl. D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus (BHTh 69), Tübingen 1986, 113 unter Verweis auf H. CONZELMANN, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1968, 217 (= Tübingen 1997, 215).

47 Vgl. dazu A. LINDEMANN, Der Erste Korintherbrief (HNT 9/1), Tübingen 2000, 151f.

48 Vgl. den Beitrag von István Karasszon in der vorliegenden Publikation.

49 Vgl. G. QUELL, Art. ἁμαρτάνω κτλ., ThWNT I (1933), 268f.

50 Es kann in diesem Beitrag keine Exegese von Röm 5,1–6,23 und schon gar nicht von Röm 7 geboten werden, sondern ich beschränke mich auf eine Textparaphrase.

Zugang zu sich, und so dürfen wir uns rühmen sowohl ἐπ' ἐλπιδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (V. 2) als auch ἐν ταῖς θλίψεσιν (V. 3). Das wird durch die Kette von θλίψις, ὑπομονή, δοκιμή und ἐλπίς verdeutlicht (V. 4), die in V. 5 mit der Aussage schließt: ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἀγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.

Im Folgenden führt Paulus nun aus, wie diese Liebe Gottes zu den Menschen zu verstehen ist: Wie steht es um das Verhältnis von Christusereignis und Sünde? Ausgangspunkt ist (V. 6), dass Christus für „Gottlose“ (ὕπερ ἀσεβῶν) gestorben ist; das wird in 5,8 in ähnlicher Weise wiederholt: Gott hat seine Liebe zu uns erwiesen, weil Christus für uns gestorben ist „als wir noch Sünder waren“ (ἐτι ἁμαρτωλῶν ὄντων). In 5,9 folgt die Gegenaussage: „Um wieviel mehr werden wir jetzt als Gerechtfertigte in seinem Blut gerettet werden vor dem Gericht.“ Bisher waren wir Gottes Feinde gewesen, jetzt dürfen wir uns „in Gott rühmen“, da wir durch Christus die Versöhnung empfangen haben (V. 10f.).

In 5,12–21 spricht Paulus von der Herkunft der ἁμαρτία, die uns von Gott getrennt hatte. Paulus argumentiert hier mit der ähnlich schon in 1 Kor 15,20f.44b–49 entwickelten „Adam-Christus-Typologie“⁵¹. Er beginnt (V. 12) mit einer thetischen Feststellung: „Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so der Tod zu allen Menschen durchdrang, weil sie alle gesündigt haben –“. Der Satz bleibt unvollständig und bricht ab⁵², denn dem einleitenden ὡςπερ folgt kein entsprechendes οὕτως; Paulus scheint anzunehmen, es sei schon alles Wesentliche gesagt: Durch die Auflehnung des *einen Menschen* gegen Gott (aus V. 14 erfährt man, dass von Adam die Rede ist) kam „die Sünde“ in die Welt. Woher sie „kam“, überlegt Paulus nicht, und er vertritt insbesondere nicht den mythologischen Gedanken, die Schlange oder der Teufel habe die ἁμαρτία in die Welt gebracht. Die ἁμαρτία rief den Tod hervor, und so kam der Tod über alle Menschen; aus der Sünde des *einen Menschen* resultiert also die Unausweichlichkeit des Todes für *alle Menschen*. Die (nicht explizit gestellte) Frage „Warum?“ wird mit dem Satz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον beantwortet. Zwar führte diese Wendung, insbesondere die präpositionale Bestimmung ἐφ' ᾧ, zu dem Gedanken der „Erb-sünde“, also zu der Vorstellung, „in Adam“ hätten bereits alle weiteren Menschen gesündigt. Aber ἐφ' ᾧ steht einfach für ein begründendes „weil“: „Alle Menschen haben gesündigt“, weil es seit Adam, also seit Anbeginn der Schöpfung niemanden gab, der nicht im Widerspruch zu Gott lebte.

In V. 13–14 folgt ein Zwischengedanke, mit dem Paulus auf einen impliziten Einwand reagiert: Wie kann es seit Adam die Sünde geben, wenn doch von Sünde nur im Horizont des νόμος (Tora) gesprochen werden kann? Die Antwort lautet, dass die Sünde auch vor dem Gesetz in der Welt war, aber sie wird nicht angerechnet, wenn es kein Gesetz gibt (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου)⁵³. Gleichwohl herrschte zwischen Adam und dem Kommen des Gesetzes (Mose) der

51 Vgl. zum Folgenden R. BULTMANN, Adam und Christus nach Römer 5, in: DERS., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen 1967, 424–444 sowie LOHSE, Römer (s. Anm. 43), 172–184, vor allem 177–180.

52 Vgl. dazu G. BORNKAMM, Paulinische Anakoluthe im Römerbrief, in: DERS., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I. (BEvTh16), München 1963, 76–92, hier: 80–90.

53 Steht im Hintergrund der Rechtsgrundsatz *nulla poena sine lege*?

Tod, auch wenn die Menschen in anderer Weise sündigten als das bei Adam der Fall war (V. 14a)⁵⁴. In V. 14b wird Adam als τύπος τοῦ μέλλοντος bezeichnet, Adam verweist also voraus auf Christus.

In V. 15–17 folgt ein modifizierender, letztlich sogar korrigierender weiterer Zwischengedanke; es gilt gerade nicht „so – wie“, sondern es gilt: „um wieviel mehr“ (πολλῶ μᾶλλον): „Denn wenn durch das παράπτωμα des Einen der Tod zur Herrschaft gelangte (ἐβασίλευσεν) durch diesen Einen, um wieviel mehr werden jene, die die Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit in überfließender Fülle empfangen, im Leben zur Herrschaft gelangen durch den Einen, Jesus Christus.“ Es besteht also keine unmittelbare Entsprechung von Adam und Christus, sondern Christus ist der Überbietende. Dann aber folgt in V. 18–21 doch eine Entsprechung: Durch Adams παράπτωμα kam es zur Verurteilung (κατάκριμα) für alle Menschen (εἰς πάντας ἀνθρώπους), durch die Rechttat Christi (δικαίωμα) kommt es zur Rechtfertigung des Lebens (δικαιώσεις ζωῆς) für alle Menschen (εἰς πάντας ἀνθρώπους)⁵⁵; wie sich durch Adams Ungehorsam (παρακοή) alle als Sünder erwiesen haben, so erweisen sich durch den Gehorsam (ὑπακοή) Christi „die vielen“ als Gerechte. Auf die nicht explizit gestellte, aber unausweichliche Frage, welche Funktion dann der νόμος die Tora, hat, gibt Paulus die Antwort: Das Gesetz ist „dazwischen gekommen“ (παρεισήλθεν), damit das παράπτωμα „wachse“, was zugleich bedeutete, dass die Gnade um so stärker wuchs (ὑπερέπερίσσευσεν ἡ χάρις,). Dies sei geschehen, „damit, wie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrschte durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (V. 21).

Rudolf Bultmann deutete Röm 5 von der Annahme her, dass Paulus hier „den auf der adamitischen Menschheit liegenden Fluch unter dem Einfluß des gnostischen Mythos“ dargestellt habe⁵⁶; das ist religionsgeschichtlich wenig wahrscheinlich, aber Bultmann fügt hinzu, Paulus vermeide jedenfalls „ein Abgleiten in gnostische Gedanken, indem er die Sünde Adams selbst nicht durch etwas hinter ihr Liegendes verursacht sein läßt, weder durch die Materie, aus der Adam besteht, noch auch durch den Satan oder – im Anschluß an die rabbinische Lehre – durch den ‚bösen Trieb‘“. Paulus bleibe bei dem Gedanken, dass die Sünde durch das Sündigen in die Welt kam, und insofern sei Röm 5,12ff. mit 7,7ff. vereinbar: „Adams παράβασις (V. 14) bzw. παρακοή (V. 19) ist die Übertretung der göttlichen ἐντολή, die die in ihm schlummernde Sünde weckte.“⁵⁷ In Röm 5,12–21 erscheine die Sünde der auf Adam folgenden Menschheit „als die Folge eines Verhängnisses [...], für das die Menschheit nicht selbst verantwortlich ist“; die unter dem Fluche der Sünde Adams sündigenden Menschen könnten höchstens „als schuldig im juristischen Sinne gelten, insofern das Gesetz nur die schuldige Tat ins Augen zu fassen braucht; aber im ethischen Sinne könnte dann von Schuld keine Rede sein“.

54 Gemeint ist nicht, dass die Sünde Adams also solche besonders schwerwiegend war, sondern dass die sich aus ihr ergebenden Folgen analogielos waren.

55 Die zweimalige Näherbestimmung εἰς πάντας ἀνθρώπους hat ihre Parallele in 1 Kor 15,21f.: ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν. ὡς περὶ γὰρ ἐν τῷ Ἀδάμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

56 R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ¹⁰1984, 251.

57 Ebd.

Bultmann fragt, ob nicht sowohl hinsichtlich der durch Christus beschafften ζωή als auch hinsichtlich des durch Adam geschaffenen Todes eher von der *Möglichkeit* gesprochen werden müsse; dann werde das durch Christus geschenkte Leben „bei den Glaubenden zur sicheren Wirklichkeit“, während die Möglichkeit der Sünde und des Todes „erst durch das verantwortliche schuldhafte Verhalten des Einzelnen realisiert wird“. Bultmann fügt aber hinzu, es sei fraglich, ob man dies „als den eigentlichen Gedanken des Paulus ansehen darf“; jedenfalls stehe „die faktische allgemeine Verfallenheit der adamitischen Menschheit an Sünde und Tod außer Frage“.⁵⁸

Dass Paulus die Sünde als eine personale Macht versteht, wird besonders deutlich in Röm 6,1–11: In 5,21 hatte er von der Herrschaft der χάρις über die ἀμαρτία gesprochen, woraus aber nicht zu folgern sei, dass man in der Sünde bleiben dürfe oder gar solle, damit die χάρις weiter wachse (6,1). Die εἰς Χριστόν Getauften sind nämlich im Gegenüber zur Sünde gestorben (V. 2–4), und so ist es unmöglich, dass sie noch der Sünde dienen (V. 6). Der von den Toten auferweckte Christus ist ein für allemal der Sünde gestorben (V. 9f.), und die Angeredeten sollen dies als für sie geschehen annehmen (V. 11) Diese Aussage (λογίζεσθε ἑαυτοὺς εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἀμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) beschreibt kein ontologisches Faktum, sondern daraus folgt die Aufforderung, der Sünde keine Herrschaft einzuräumen (V. 12) und sich stattdessen Gott zur Verfügung zu stellen (V. 13). In V. 14 folgt die zum ursprünglichen Ausgangspunkt zurückkehrende Erläuterung: „Die Sünde nämlich wird (oder: soll) nicht über euch herrschen; ihr seid nämlich nicht unter dem νόμος, sondern unter der χάρις.“

Am Ende von Röm 6 heißt es in V. 22, dass „ihr“ – konkret also: die angeredeten Christusgläubigen in Rom – von der Sünde befreit worden seid, um nunmehr Gott zu dienen. Die Frucht dieses Dienens ist die Heiligung (ἀγιασμός), und am Ende steht das ewige Leben. Paulus denkt und formuliert hier sehr konkret (V. 23): Der Sold, den die Sünde ihren Dienern auszahlt, ist der Tod (τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἀμαρτίας θάνατος); im Verhältnis des Menschen zur Sünde regiert der Maßstab der angemessenen Bezahlung für ein geleistetes Tun, und diese Bezahlung besteht seit Adam im Tod der Menschen. Die Gegenaussage lautet: „Die Gnadengabe Gottes aber (τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ) ist das ewige Leben in Christus Jesus, unserem Herrn“ (ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν). Gott „bezahlt“ also nicht, sondern Gott „schenkt“, und dieses von Gott gewährte χάρισμα ist das ewige Leben in Christus.

Die Sünde und Gott stehen bei Paulus in diametralem Gegensatz zueinander. Die Sünde als die den Menschen versklavende Macht ist nicht empirisch wahrnehmbar, so wie auch Gott nicht empirisch wahrnehmbar ist. Dass meine Stellung vor Gott bestimmt ist durch die ἀμαρτία, vermag ich nicht zu erfahren, sondern ich höre es allein aus dem Evangelium, das mir die Gnadengabe zuspricht und mir darin die Befreiung aus meiner gottwidrigen Stellung ansagt. Die *Folgen* der Sünde allerdings sind sehr wohl wahrnehmbar und auch identifizierbar; das hatte Paulus in Röm 1,18–2,29 gezeigt, ohne dort allerdings den Begriff ἀμαρτία zu verwenden.

58 AaO 253.

Der Rückverweis auf *die Sünde* als die Ursache menschlicher Verfehlung setzt immer schon das Wissen um die von Gott angebotene Gottesbeziehung voraus.

Das „Ich“, das in der Beziehung entweder zur Sünde oder aber zu Gott steht, ist kein neutrales „ich“, das wählen könnte zwischen Gott und der Sünde. Aber auch die Sünde ist kein religiöses Abstraktum, als spräche Paulus von einer religiösen Theorie. Vielmehr meint ἀμαρτία, dass der Glaube „meine“ Existenz als eine immer schon gegen Gott gerichtete wahrnimmt und dass dieser Widerspruch allein von Gott aufgehoben wird. Die Möglichkeit, dass das „ich“ moralisch gute Werke tue, ist damit nicht ausgeschlossen; aber eine Gott entsprechende Existenz kann „ich“ mir so nicht verschaffen.

In Röm 7 beschreibt Paulus das Wesen des Menschen, der durch die Sünde sich selbst entfremdet ist, ohne dass er diesen Zustand bei sich selbst wahrnehmen müßte. Diese Selbstentfremdung, diese Trennung von Gott, entstand durch das Kommen des Gebots – die bis dahin tote Sünde wurde lebendig, „ich“ aber starb (7,8–10). In 7,14–24 spricht Paulus dann doch auch von der im Leben erfahrbaren Entzweiung des Ich; der damit beschriebene Selbstwiderspruch ist ein *Indiz* für die Entfremdung von Gott, aber er ist nicht damit identisch.

Udo Schnelle fragt mit Blick auf Röm 7, was Paulus zu einer solchen „Hypostasierung der Sünde“ veranlaßt haben könnte. Ausgangspunkt sei nicht die Anthropologie, da der in Röm 7 geschilderte Befund ja nur dem Glauben einsichtig sei. „Vielmehr prägt der Grundgedanke der paulinischen Christushermeneutik auch hier die Logik: Allein der Glaube an Jesus Christus rettet, so dass neben ihm keine weitere Instanz rettende Funktion haben kann. Die Christologie und Soteriologie und nicht die Anthropologie bilden die Grundlage der paulinischen Sündenlehre.“⁵⁹ Aber Paulus spricht in Röm 7 vom Menschen; er versteht die Sünde als eine Grundgegebenheit des menschlichen Daseins: „So wenig das alles [sc. das in Röm 7 Gesagte] realistische Mythologie und vielmehr bildlich-rhetorische Sprache ist, so klar ist, daß diese Sprache *das Fleisch und die Sünde als Mächte bezeichnet, denen der Mensch verfallen ist*, denen gegenüber er ohnmächtig ist.“⁶⁰

Auch im zweiten Teil von Röm 7 spricht Paulus vom Ich, und zwar sowohl in bezug auf das Wollen wie in bezug auf das Tun. Deshalb gilt: „Es liegen also ἐγώ und ἐγώ im Streit, d.h. zwiespältig sein, nicht bei sich selbst sein, ist das Wesen des menschlichen Seins unter der Sünde.“ „Darin, daß der Mensch ein Ich ist, dem es um seine ζωή, sein Selbst, geht und gehen soll, liegt die Möglichkeit der Sünde. Darin, daß der Anspruch der ἐντολή Gottes auf die ζωή des Menschen geht, ist die Möglichkeit des Mißverständnisses begründet: der zum Selbst berufene Mensch will von sich selbst aus sein und verliert so sein Selbst, seine ζωή und rennt in den Tod. Das ist die Herrschaft der Sünde, daß alles Tun des Menschen gegen seine eigentliche Intention gerichtet ist.“⁶¹

59 U. SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917), Göttingen 2007, 265.

60 BULTMANN, *Theologie des NT* (s. Anm. 56), 245.

61 AaO 246.

Warum schreibt Paulus die in Röm 7 entwickelten Gedanken in einem an Christen gerichteten Brief, wenn doch aus 7,24.25 und dann aus der weiteren Argumentation in Röm 8 hervorgeht, dass er sich auf die durch den Sieg Christi überwundene Vergangenheit bezieht? Offenbar meint Paulus nicht, der glaubende Mensch sei *simul iustus, simul peccator*; aber Paulus schreibt Röm 7,7–24, weil die hier beschriebene anthropologische Gegebenheit eine auch die christliche Existenz bedrohende Macht sein kann⁶².

Nach Röm 14,23b ist „alles, was nicht aus Glauben (getan wird), Sünde“. Wie ist hier ἁμαρτία zu verstehen? Paulus hatte in 14,1–23a dargelegt, dass Christen zu Fragen der Lebensführung, insbesondere zu Speisegeboten, unterschiedliche Ansichten haben können und dass sie dementsprechend auch unterschiedliche Lebensformen praktizieren⁶³; sie sollen einander aber nicht verurteilen, sofern sie im Gegenüber zu Christus handeln (14,8f.). Und sie sollen wissen, dass „wir alle vor den Richterstuhl Gottes treten werden“ (V. 10). In V. 20 faßt er das Gesagte zusammen: „Alles ist zwar rein (καθαρά), aber schlecht (κακόν) ist es, wenn ein Mensch durch sein Essen etwas gegen sein Gewissen tut.“ Wer nicht mit sich selbst ins Gericht gehen muß, ist selig (μακάριος), wer aber Bedenken hat, der hat sich selber verurteilt, weil sein Handeln nicht ἐκ πίστεως geschieht. Darauf folgt die thetische Feststellung: πάν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν. Bezeichnet ἁμαρτία hier die Sündenmacht? Oder ist gemeint, dass alles, was nicht aus Glauben geschieht, „eine Übertretung (sc. des Gotteswillens)“ ist⁶⁴? Gewiß behauptet Paulus nicht, „sittlich gute Taten wären nicht auch aus anderen Motiven außerhalb des Glaubens möglich“⁶⁵; aber er führt die einzelnen Verfehlungen auf das Gegenüber von „Glaube“ und „Sünde“ zurück, er spricht also vom Gottesverhältnis des Menschen⁶⁶.

(2.) In einigen der uns erhaltenen Briefe spricht Paulus von seiner Vergangenheit, teilweise sehr eingehend. Mit Ausnahme des Römerbriefs wendet er sich ausschließlich an Adressaten, die er persönlich kennt; es ist also grundsätzlich zu vermuten, dass die Leser über zumindest einige Aspekte der Verfolgertätigkeit des Paulus bereits informiert sind.

Im „ersten“ Brief nach Thessalonich⁶⁷ erwähnt Paulus in 2,14, die Adressaten hätten seitens ihrer συμφυλέτοι Verfolgungen erlitten ebenso wie christliche Ge-

62 Vgl. dazu vor allem M. WOLTER, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 368–372.

63 Das betrifft vor allem Speisevorschriften und die Frage der Beachtung bestimmter religiös definierter Tage.

64 So LOHSE, Römer (s. Anm. 43), 382 mit Anm. 29.

65 Das betont LOHSE, AaO 382.

66 Vgl. WOLTER, Paulus (s. Anm. 62), 112. und Anm. 38: „Weil die Schwachen, wenn sie ihre Speisetabus einmal unbeachtet lassen, wissentlich gegen ihre eigene Überzeugung handeln, lassen sie ihr Tun nicht mehr von ihrem Gottesverhältnis bestimmt sein und machen es dadurch zu einer Sünde.“

67 1 Thess gilt als die vermutlich älteste uns erhaltene Schrift des Paulus; s. aber die Argumentation bei M. CRÜSEMANN, Die pseudepigraphen Briefe an die Gemeinde in Thessaloniki. Studien zu ihrer Abfassung und zur jüdisch-christlichen Sozialgeschichte (BWANT 191), Stuttgart 2010. Vgl. dazu CHR. VOM BROCKE, ThLZ 137 (2012) 44–47: Die Autorin biete einen bemerkenswerten „Gegenentwurf zur einschlägigen Thessalonicherbrief-Exegese“: „Die akribisch untersuchten ‚Ungereimtheiten‘ im 1 Thess sind zweifelsohne vorhanden. Doch erlauben sie wirklich den Schluss, 1 Thess sei eine pseudepigraphische Schrift, oder unterstreichen sie nur die literarische und theologische Sonderstellung eines Briefes, der noch ohne vergleichbare Vorbilder verfasst wurde, da er ein Frühwerk des Apostels ist, vielleicht sogar sein erster Gemeindebrief überhaupt?“ (47) Der „zweite“ Brief nach Thessalonich ist m.E. jedenfalls eine pseudepigraphische Schrift.

meinden in Judäa⁶⁸; dass er selber an solchen Aktionen beteiligt gewesen wäre, schreibt er nicht. Möglicherweise war das auch tatsächlich gar nicht der Fall, da jene jüdischen Gemeinden grundsätzlich toratreu gewesen sein dürften und es daher für Paulus keinen Anlaß gab, gegen diese Gemeinden zu kämpfen.

Im Brief nach Philippi, der offenbar unter der Perspektive einer Gefährdung der Gemeinde durch antipaulinische Missionare verfaßt ist (vgl. 3,2.18f.), spricht Paulus in 3,4–6 sehr betont von seiner Zugehörigkeit zum Volk Israel: Als Israelit sowohl nach Herkunft wie auch gemäß religiöser Praxis sei er „nach dem Gesetz“ (κατὰ νόμον) ein Pharisäer gewesen, der mit Eifer die Gemeinde verfolgte (κατὰ ζήλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν). Die Angehörigen der Gemeinde wurden also nicht wegen ihres Glaubens an die Auferweckung Jesu verfolgt, sondern das Motiv des Paulus war offenbar, dass sie hinsichtlich ihres Toragehorsams aus ihrem Glauben die – wie er meinte – falschen Konsequenzen zogen. Paulus betont, hinsichtlich der auf der Grundlage der Tora möglichen Gerechtigkeit sei er „untadelig“ gewesen (κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμειπτος), d.h. er war überzeugt, sein Kampf gegen die offenkundig torakritischen Jesusgläubigen entspreche dem Willen Gottes. Um Christi willen aber habe er das alles nicht mehr als Gewinn angesehen, sondern als Verlust – es sei für ihn wertlos geworden, weil er erkannte, dass es nicht auf die aus der Tora zu gewinnende eigene Gerechtigkeit ankommt, sondern auf die durch den Glauben an Christus zu gewinnende Gerechtigkeit „aus Gott“ (3,7–9).

Paulus nennt im Philipperbrief also zutiefst religiöse Gründe für den „Eifer“, mit dem er gegen die Jesusgläubigen gekämpft hatte. Wie und wo er dann zu seiner neuen Einsicht gelangte, schreibt er nicht – vom „Damaskuserlebnis“ ist nicht die Rede. Er schildert seine Vergangenheit offenbar vor allem deshalb, weil er die Jesusgläubigen in Philippi angesichts möglicher „Irrlehrer“ (3,2) davor warnen will, von dem abzuweichen, was für ihn jetzt der allein richtige Weg zu Gott ist.

Johannes Calvin geht in seinem 1551 veröffentlichten Kommentar vergleichsweise ausführlich auf Phil 3,4f. ein⁶⁹. Paulus erwähne seine Zugehörigkeit zur Gruppe der Pharisäer⁷⁰; dass er in diesem Zusammenhang von seinem „Eifer“ spricht, erklärt Calvin von der aktuellen Situation her: „Freilich war das die schwerste Sünde des Paulus, daß er die Gemeinde verfolgte. Aber er hatte (ja) eine Streitfrage mit Nichtswürdigen, die Christus mit Mose vermischten und damit Eifer für das Gesetz vorschützten. Darum erinnert er im Gegenteil daran, er sei ein so heftiger Eiferer für das Gesetz gewesen, daß er aus diesem Grund ein Verfolger der Gemeinde

68 Die Bezeichnung dieser Gemeinden in Judäa ist ungewöhnlich – die Adressaten seien μιμηταί geworden τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Die Frage, warum Paulus in 1 Thess 2,15f. so aggressiv-polemische Vorwürfe gegen die in 2,14 erwähnten Ἰουδαῖοι erhebt, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Vgl. dazu WOLTER, Paulus, 414–417.

69 Text im Folgenden nach der Ausgabe von A. THOLUCK (ed.), Ioannis Calvini in Novum Testamentum Commentarii. Vol. VI. Epistolarum N. Test. P. II, Berlin 1834, 198–201. Deutsche Übersetzung O. WEBER u.a., Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe. Band 17: Johannes Calvins Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe, Neukirchen-Vluyn 1963, 256–260. Auf Einzelnachweise wird verzichtet.

70 Die Wendung *secundum Legem Pharisaeus* sei von Paulus *nomine improprie* gebraucht *pro religionis doctrina*, denn der Pharisäismus sei eine Sekte, die dem Gesetz Gottes widerspricht.

war.⁷¹ Dass Paulus seine Vergangenheit als „Unrat“ (*reiectamenta*, σκύβαλα) ansieht, zeige die besondere Schärfe seiner Abkehr, und dazu verweist Calvin auf eine Alltagserfahrung: Wer in Bedrängnis etwas losläßt, um sich so von Lasten zu befreien, tue dies oft ungerne und mit Seufzen. „Sobald er sich allerdings gerettet hat, betrauert er ihren Verlust. Paulus hingegen versichert, er habe nicht nur im Stich gelassen, was er vorher Wertvolles besaß, sondern es sei für ihn übelriechend wie Kot oder ekele ihn an wie Dinge, die man verächtlich wegwirft.“ Paulus habe, „trotz jener Unschuld und Reinheit seines Lebens, nicht [gezögert] ... seine Gerechtigkeit für Schaden und Kot zu halten“⁷².

Der erste Teil des Galaterbriefs enthält einen regelrecht als „autobiographisch“ zu bezeichnenden Textabschnitt. Gal 1,11 zufolge hatte Paulus sein „Amt“ als Apostel und das von ihm verkündigte εὐαγγέλιον nicht von Menschen erhalten, sondern von Christus bzw. von Gott; er sei belehrt worden δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,12). In V. 13 erwähnt er, die Adressaten hätten ja bereits von seiner Vergangenheit ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ gehört (ἠκούσατε)⁷³, aber er beschreibt dennoch, wie diese Vergangenheit aussah: „Über alles Maß hinaus verfolgte ich die Gemeinde Gottes und war bestrebt, sie zu vernichten“ (καθ’ ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν); insofern habe er in seiner jüdischen Existenzweise (ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) viele seiner Altersgenossen übertroffen (V. 14a). Das entspricht dem von Lukas gezeichneten Bild, wonach Paulus als Verfolger ein noch junger, besonders fanatischer Mann gewesen war. In V. 14b schreibt Paulus, er sei „ein überaus eifriger Verfechter meiner väterlichen Überlieferungen“ gewesen (περισσότερος ζηλωτῆς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων); ζηλωτῆς meint nicht „Zelot“, denn dann wären seine Feinde nicht jesugläubige Israeliten gewesen, sondern Römer oder allenfalls romfreundliche Juden. Paulus war davon überzeugt gewesen, die von ihm verfolgten jesugläubigen Juden seien Übertreter der pharisäisch ausgelegten und pharisäisch auszulegenden Tora. Dann aber gefiel es Gott, „mir seinen Sohn zu offenbaren, damit ich ihn unter den Völkern verkündige“ (V. 15.16a). Mit dieser als Nebensatz formulierten Aussage leitet Paulus die in V. 16b und V. 17 folgende Feststellung ein, er habe sich „nicht mit Fleisch und Blut beraten“ und sei auch nicht nach Jerusalem gegangen⁷⁴.

71 *Fuit quidem hoc gravissimum peccatum in Paulo, Ecclesiam persequi, sed quia disceptationem habebat cum nebulonibus, qui Christum miscendo cum Mose Legis zelum obtendebant: ex adverso commemorat se tam acrem fuisse zelotem Legis, ut ob hanc causam esset Ecclesiae persecutor.*

72 *Paulus ea vitae innocentia et integritate non dubitavit pro damno et stercoribus ducere suam iustitiam.* Zum Gegenüber von ἐμὴ δικαιοσύνη (*mea iustitia*) und δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ (*iustitia ex Deo*) in Phil 3,9 bietet Calvin dann übrigens eine Exegese, die im Kontext der „New Perspective on Paul“ wohl als „lutherisch“ bezeichnet würde; es zeigt sich, dass diese Exegese nicht „lutherisch“, sondern reformatorisch – und m.E. richtig – ist. In dem in Anm. 41 genannten Band wird Calvin lediglich (zustimmend) in dem dort angeführten Beitrag von Penna erwähnt.

73 Man muß offen lassen, ob die jetzt in Galatien aktiven Gegner des Paulus auf die Vergangenheit des Apostels hingewiesen hatten oder ob er selber beim Gründungsbesuch in Galatien davon gesprochen hatte.

74 Zum Widerspruch zwischen Gal 1,16–29 und Apg 9,23–27 s.o. bei Anm. 34.

Paulus spricht mit keinem Wort davon, dass er seine Verfolgertätigkeit bereit oder seinen Fanatismus in Sachen „väterlicher Überlieferungen“ bedauert. Aber er beschreibt gerade im Brief nach Galatien, der in eine überaus schwierige theologische Lage hineinspricht, mit großem Freimut eben diese Vergangenheit – ungeachtet dessen, dass die in Galatien gegen ihn agierenden Gegner und auch die Angehörigen der galatischen Gemeinden diese Vergangenheit des Paulus gegen ihn verwenden konnten.

Hier liegt das im Rahmen unseres Themas Entscheidende: Selbstverständlich rühmt sich Paulus nicht seiner Vergangenheit als Verfolger; aber er verschweigt offenbar auch nichts von dem, was getan hat. Paulus leugnet nichts, er rückt nichts zurecht, er stellt nichts „in rechte Licht“. Wie seine Aussage, er habe die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zu vernichten versucht, konkret zu verstehen ist, wissen wir nicht. War Paulus gegen Jesusgläubige buchstäblich handgreiflich geworden? Hatte er sie mit Gewalt zu Lästerungen gezwungen, wie es in Apg 26,11 heißt? Oder war er ein „Schreibtischtäter“, der zu Todesurteilen seine Zustimmung gab, wie es in Apg 26,10 heißt? Möglicherweise hatte er synagogale Gemeindeleitungen dazu aufgefordert, gegen solche Juden vorzugehen, die unter Berufung auf Jesus ein anderes Toraverständnis vertraten als Paulus es für allein richtig ansah. So mochten sich die Betreffenden dazu gezwungen sehen, entweder dem Jesusglauben abzuschwören oder die Strafe auf sich zu nehmen oder den Synagogenverband zu verlassen und so schutzlos zu sein. Jedenfalls muß Paulus als Verfolger ein aktiv Handelnder gewesen sein, nicht nur jemand, der beifällig nickte, wenn über Jesusgläubige Juden geschimpft wurde.

Gal 1,22 zufolge war Paulus den „christlichen“ Gemeinden in Judaea (ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ) persönlich unbekannt gewesen. Wie ist das zu deuten? Hatte sich seine Verfolgertätigkeit ausschließlich auf „hellenistische“ Juden bezogen, die als Jesusgläubige nicht im paulinisch-pharisäischen Sinne toratreu waren? Vielleicht ist aus Gal 1,22 tatsächlich zu folgern, dass in jenen jüdischen Gemeinden, wo man Paulus nicht „von Angesicht“ kannte und wo er also nicht als Verfolger aktiv war, die Tora im pharisäischen Sinne unverändert in Geltung stand⁷⁵. Abschließend zitiert Paulus in V. 23 eine Personaltradition: Man habe sich in Judäa erzählt, dass der, „der uns einst (ποτε) verfolgte, jetzt (νῦν) den Glauben verkündigt, den er einst (ποτε) zu vernichten versucht hatte“. Paulus war also ein „Thema“, er war jemand, über den „man sprach“. Vielleicht sprach man sogar von einem „Wunder“, das sich in dem radikalen Wechsel vom „einst“ zum „jetzt“ vollzogen hatte: „Und sie priesen um meinetwillen Gott“, schreibt Paulus in V. 24. Für die Forderung nach Buße und Reue war also gar kein Raum, bzw. es bestand dafür offenbar keine Notwendigkeit; man sah vielmehr nur Anlaß für Dankbarkeit und für den Lobpreis Gottes angesichts dessen, was mit Paulus geschehen war, bzw. genauer: was Gott an Paulus getan hatte.

⁷⁵ Das scheint ähnlich ja auch für die Jerusalemer Gemeinde um Petrus und später um Jakobus in gleicher Weise gegolten zu haben, denn zumindest in dem in der Apg dargestellten Zeitraum kommt es nicht zu Verfolgungen seitens der nicht an Jesus glaubenden Juden.

Auch im Ersten Korintherbrief erwähnt Paulus seine einstige Tätigkeit als Verfolger der Gemeinde. In 1 Kor 15 nennt er in der Einleitung zu seinen umfangreichen Ausführungen zum Thema „Auferstehung“ in dem von ihm zitierten Bekenntnis diejenigen (15,3–5.6f.)⁷⁶, denen der von den Toten auferweckte Christus erschienen war; als „letzten von allen“ (ἔσχατον δὲ πάντων) nennt er in V. 8 sich selber. Er bezeichnet sich dabei als ἔκτρωμα („Mißgeburt“), und das erläutert er in V. 9 mit den Worten, er sei „der geringste der Apostel, nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die ἐκκλησία τοῦ θεοῦ verfolgt habe“. Die Aussage legt die Annahme nahe, dass man das in Korinth schon weiß – andernfalls wäre die Bemerkung des Paulus zumal in diesem Kontext außerordentlich knapp formuliert. Man weiß in Korinth aber natürlich auch, dass Paulus sich als Apostel versteht; in 9,1 hatte er dies unter Hinweis auf das „Sehen“ des κύριος bereits gesagt und dann hinzugefügt (9,2), vielleicht gelte das nicht überall und für alle, aber doch jedenfalls in Korinth. In 15,8 nennt er sich ein ἔκτρωμα, aber zugleich beansprucht er den Aposteltitel, indem er einräumt, diese Bezeichnung eigentlich nicht zu verdienen (V. 9). In V. 10 steigert Paulus diese dialektische Selbstbeschreibung sogar noch: „Durch Gottes Gnade bin ich was ich bin“ (χάρτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι), und dann fügt er hinzu, Gottes χάρις ... εἰς ἐμέ sei nicht wirkungslos (κενή) geblieben. „Denn mehr als sie alle habe ich mich abgemüht“, schreibt er, wobei die Wendung ἐκοπίασα implizit auch bedeutet, dass er „mehr erreicht hat als sie alle“ – freilich nicht „ich“, wie Paulus sofort hinzufügt, sondern die Gnade Gottes „mit mir“. Auch Calvin verweist darauf, dass der Hinweis des Paulus auf seine Arbeit (*copiosius quam illi omnes laboravi*) sich nicht einfach auf die Arbeit und die Bemühungen bezieht, sondern ebenso auf seinen Erfolg (*Laborem enim accipio pro fructu laboris qui exstabat*). Zugleich aber schlage der Nachsatz *non ego sed gratia* jeden menschlichen Stolz nieder und verherrliche das Wirken der Gnade⁷⁷.

Paulus schreibt auch in 1 Kor 15,8–10 nicht, dass er seine Vergangenheit bedauert. Aber er räumt ein, dass er aus jetziger Sicht falsch gehandelt hat – andernfalls wäre die Selbstbezeichnung ἔκτρωμα kaum verständlich. Was Paulus dann als Apostel geleistet hat, ist in jeder Hinsicht unverdient – es ist eben Gnade. Aber damit sagt Paulus zugleich auch, dass er als Apostel wirklich etwas geleistet hat – er macht sich nicht kleiner, als er ist. Obendrein wird klar, dass er seine Vergangenheit offensichtlich nicht als eine Last deutet, an der er bis ans Ende seiner Tage zu tragen haben wird.

Der Römerbrief, sehr wahrscheinlich der jüngste der uns erhaltenen Paulusbriefe, enthält keine Hinweise auf die Vergangenheit des Paulus. Paulus kennt die Adressaten nicht, aber die Selbstvorstellung in 1,1 (κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ) und in 1,5 (δὲ οὐ [Christus] ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν) klingt doch so, als setze er ein zumindest

76 Vielfach wird 1 Kor 15,1–3a so gedeutet, dass Paulus die dann in V. 3b–5 zitierte Tradition den Korinthern bereits im Wortlaut mitgeteilt hatte (vgl. LINDEMANN, 1 Kor, 327). Dem widerspricht WOLTER, Paulus, 56 mit Anm. 12: τίνοι λόγῳ beziehen sich nicht auf den Wortlaut, sondern bedeute ebenso wie in Apog 10,29 „aus welchem Grund“.

77 A. THOLLICK (ed.) Ioannis Calvini in Novum Testamentum Commentarii. Vol. V. Epistolarum N. Test. P. I, Berlin 1834, 445.

geringes Vorwissen der Adressaten um seine Person voraus; dafür sprechen auch die sehr persönlichen Aussagen in 9,3 und 11,1b, und vielleicht sollte Phoebe in Rom mündlich von Paulus berichten (vgl. 16,1f.). Jedenfalls ist es wenig wahrscheinlich, dass er den Jesusgläubigen in Rom seine einstigen Aktivitäten als Verfolger der Gemeinde verschweigen will und womöglich hofft, diese würden davon gar nichts erfahren. Möglicherweise nimmt er an, dass die Adressaten bereits informiert sind, etwa durch Priska und Aquila, die sich nach Röm 16,3f. mittlerweile ja wieder in Rom aufhalten⁷⁸. Ist in die Beschreibung der menschlichen Existenz, die vor der rettenden Begegnung mit Christus unter der Herrschaft der Sünde steht, das Handeln des Verfolgers Paulus mit eingeschlossen⁷⁹? Das ist nicht undenkbar; aber der Text bietet kein Anzeichen dafür, dass Paulus annimmt, die Adressaten würden eine solche Anspielung verstehen.

3. Der Verfolger Paulus und seine Berufung in den pseudepigraphischen Briefen

In den im Neuen Testament enthaltenen pseudopaulinischen Schriften finden sich nur wenige Aussagen über Paulus als Verfolger. Im Kolosserbrief wird die Vergangenheit des Paulus gar nicht erwähnt – die Wendung ἐν ᾧ ἔρχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (1,14) ist traditionelle Redeweise und soll wohl nicht anzeigen, der „Paulus“ des Briefes denke an die ihm persönlich widerfahrene Sündenvergebung. Auch der „zweite“ Thessalonicherbrief geht auf das Thema nicht ein – es fehlt überdies eine Parallele zu 1 Thess 2,14–16. Dagegen übernimmt der Epheserbrief in 3,8f. die selbstkritische Aussage aus 1 Kor 15,8–10 und steigert sie noch: „Paulus“ bezeichnet sich jetzt als den „geringsten aller Heiligen“ (ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων), dem aber die Gnade zuteil wurde, den Völkern den unergründlichen Reichtum Christi zu verkündigen (3,8) und das Geheimnis kundzutun, das vor den Äonen bei Gott verborgen war (V. 9)⁸⁰. Der Komparativ des Superlativs ἐλάχιστος unterstreicht das ganz Außerordentliche, das dem Paulus widerfuhr; den von Paulus in 1 Kor 15,9 genannten Grund für seine Selbsteinschätzung, nämlich seine Verfolgertätigkeit, erwähnt der Autor des Epheserbriefes aber nicht⁸¹.

Einen völlig anderen Akzent setzt demgegenüber der Verfasser des 1. Timotheusbriefes⁸². „Paulus“ richtet in 1,12 seinen Dank an Christus, der ihn in seine διακονία eingesetzt hat – ihn, „der früher ein Lästere und Verfolger und Gewalttä-

78 Die gelegentlich vertretene Annahme, Röm 16 sei ein sekundärer Anhang und wende sich eigentlich nach Ephesus, ist m.E. unbegründet.

79 S. oben Anm. 45.

80 Ob die αἰῶνες die früheren „Zeitalter“ sind, in denen das μυστήριον verborgen war, oder ob an „Mächte“ zu denken ist, kann hier offen bleiben.

81 Vgl. G. SELLIN, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 261f. Durch die Steigerung „soll die Wirkung der Gnade akzentuiert werden. Da der Kontext in 1 Kor 15,9f. (die Verfolgertätigkeit des Paulus) im Eph keine Rolle spielt, kommt hier in der Tat ein Klischee heraus.“

82 Die Frage, ob die drei Pastoralbriefe von ein und demselben Autor geschrieben und von vornherein als „Briefsammlung“ konzipiert wurden, kann hier außer acht bleiben.

ter“ gewesen war (τὸ πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν). „Aber ich habe Erbarmen gefunden, weil ich unwissend gehandelt habe im Unglauben“ (1,13: ἀλλὰ ἠλειθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ).

Mit der Feststellung, Paulus habe als Verfolger als ein ἀγνοῶν gehandelt, wird die bei Paulus beobachtete Tendenz deutlich verschoben; aber auch gegenüber dem Paulusbild der Apostelgeschichte zeigt sich eine deutlich veränderte Perspektive: Aus der von dem Pharisäer Paulus sehr bewußt vollzogenen Verfolgertätigkeit ist jetzt so etwas wie ein Versehen geworden, sie war ein Irrtum, für den der Verfolger im Grunde gar nicht verantwortlich war. Paulus selber schreibt in den uns erhaltenen Briefen niemals, die Verfolgung der Jesusgläubigen sei ein Akt des Unglaubens, der ἀπιστία, gewesen; er war im Gegenteil ja davon überzeugt gewesen, in Treue zu den „väterlichen Überlieferungen“ den Willen Gottes zu vollziehen. Dementsprechend schreibt Paulus auch nicht, dass er als Verfolger ein Sünder gewesen war oder unter der Macht der Sünde gehandelt hatte; die ihm zuteil gewordene Offenbarung Christi wird von ihm deshalb auch nicht als Rettung von Sünde oder als Sündenvergebung gedeutet.

Der „Paulus“ des Ersten Timotheusbriefes dagegen schreibt in 1,15 in einer sehr grundsätzlich eingeleiteten Formulierung (πιστός ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος) zunächst, dass Christus Jesus in die Welt kam, um Sünder zu retten (ἁμαρτωλοὺς σῶσαι), und dann fügt er betont hinzu: „... unter denen ich der erste bin“ (ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ). Damit vermittelt „Paulus“ den Lesern ein außergewöhnliches Selbstbewußtsein, wie es ähnlich auch schon in Eph 3,8 zum Ausdruck gekommen war. Dabei ist aber zu beachten, dass „Paulus“ diese Selbstdeutung nicht einer Gemeinde mitteilt, sondern dass es sich um einen Brief handelt, den der fiktive Paulus „privat“ an seinen (fiktiven) Schüler und Mitarbeiter Timotheus gerichtet hat. Natürlich ist dieser Text für die Kirche bestimmt; aber er gibt sich als Privatbrief, und das erklärt wohl das überzogene Selbstbewußtsein des „Paulus“ als des „ersten Sünders“.

Calvin, der den 1. Timotheusbrief natürlich als paulinisch ansieht, gibt zu 1,12ff. eine Auslegung, die sehr viel ausführlicher ist als die Auslegung der entsprechenden Aussagen des authentischen Paulus⁸³. „Wie offen gibt Paulus zu, was ihm zum Vorwurf gemacht werden konnte! Seine Sünden verkleinert er nicht! Freimütig bekennt er seine Unwürdigkeit, um dadurch Gottes Gnade in desto helleres Licht zu setzen (*quam non extennet sua peccata, quam libenter suam indignitatem fatendo magnitudinem gratiae Dei amplificet*).“ Er nenne sich nicht nur Verfolger (*persequutor*), sondern auch Lästerer (*blasphemus*), um so den Eindruck von der Heftigkeit seiner Verfolgungswut (*furorem suum ac saevitiam*) noch zu steigern. Die Aussage des „Paulus“, er habe „unwissend“ gehandelt, kommentiert Calvin mit der Bemerkung, Verfolgung und Gewalttätigkeit seien nichts anderes gewesen als Früchte des Unglaubens (*Nam persequutio et violentia nihil quam incredulitatis fructus erat*). Und dann fragt er, ob damit gesagt sein soll, es werde nur da Vergebung gewährt, wo man sich mit Unwissenheit entschuldigen kann. „Wird Gott denn nicht vergeben, wenn jemand wissentlich gesündigt hat (*an si quis sciens*

83 Text und Übersetzung nach den in Anm. 69 genannten Ausgaben.

peccaverit, nunquam ignoscet Deus?)“ Calvin antwortet, der Ausdruck „Unglaube“ sei zu beachten (*notandum esse Incredulitatis nomen*), denn damit sei die Aussage auf die erste Gesetzestafel beschränkt (*dictum Pauli ad priorem Legis tabulam restringit*). Übertretungen der zweiten Tafel werden, auch wenn sie wissentlich erfolgen, vergeben, doch wer wissentlich und willentlich die erste Tafel verletzt, der sündigt gegen den Heiligen Geist, weil er sich unmittelbar Gott entgegenstellt (*qui sciens et volens priorem tabulam violat, quia recta se Deo opponit, peccat in Spiritum sanctum*). „Er fällt nicht aus Schwachheit, sondern gibt ein sicheres Anzeichen seiner Verworfenheit, wenn er sich freventlich gegen Gott auflehnt“ (*neque enim infirmitate labitur, sed adversus Deum impie ruendo certum reprobationis signum edit*).

Die „Sünde wider den Heiligen Geist“ könne „weder irgendeine Übertretung der zweiten Tafel noch ein blinder und unüberlegter Trieb sein. Sie findet nur dort ihre Stelle, wo sterbliche Menschen mit Wissen und Willen den Kampf gegen Gott aufnehmen, um das Licht, das ihnen sein Geist schenkte, auszulöschen (... *quam voluntarium bellum suscipiunt adversus Deum homines mortales, ut lucem Spiritus sibi oblatam extinguant*). Derartiger Frevel ist schrecklich und furchtbar vermessens.“ Paulus habe mit stillschweigender Drohung alle erschrecken wollen, die einmal erleuchtet worden sind, damit sie nicht gegen die erkannte Wahrheit verstoßen, denn das führe zum Untergang. „Wenn Gott auch Paulus seine Lästerungen wegen seiner Unwissenheit vergeben hat, dürfen doch die, die wissentlich und vorsätzlich lästern, auf keine Vergebung hoffen“ (*Nam si propter ignorantiam Paulo suas blasphemias ignovit Deus, qui scienter dataque opera blasphemant, nullam veniam sperare debent*). Allerdings, so fügt Calvin hinzu, sei die Unterscheidung zwischen einem mit Unwissenheit verbundenen Unglauben und einem bewußten Unglauben gegenstandslos, denn der Unglaube, der stets blind ist, sei nicht ohne Unwissenheit zu denken (*nusquam enim sine ignorantia potest esse incredulitas, quae semper coeca est*). Viele Ungläubige seien in der Weise blind, dass sie sich täuschen lassen und meinen, sie folgten der Wahrheit; andere hindere alle Verblendung nicht daran, dass bewußte Bosheit die Oberhand behält. „Paulus war gewiß nicht ganz frei von sündiger Leidenschaft; aber unüberlegter Eifer ergriff ihn, so daß er glaubte recht zu handeln. Er war daher nicht aus Vorsatz ein Feind Christi, sondern aus Irrtum und Unwissenheit“ (*Paulus non omnino vacuus erat pravo affectu; sed inconsideratus zelus abripiabat hominem, ut rectum esse putaret quod agebat. Non erat ergo adversarius Christi proposito, sed errore et inscientia*).⁸⁴

Gerade diese im ganzen durchaus um Textnähe bemühte Auslegung Calvins zeigt, wie weit das im 1. Timotheusbrief gezeichnete Bild des Verfolgers Paulus vom authentischen Paulus entfernt ist; die dazu von Calvin vorgetragene moralischen Erwägungen haben Anhalt am Text, aber in den uns erhaltenen Briefen des Paulus gibt es gar nichts Entsprechendes.

84 Dem stellt Calvin dann ohne Anhalt am kommentierten Text die Pharisäer gegenüber, die Christus mit bösem Gewissen verleumdeten; sie waren dabei zwar nicht ganz frei von Irrtum und Unwissenheit, aber Ehrgeiz und freventlicher Haß gegen die gesunde Lehre (*impium sanae doctrinae odium*), ja sogar wütende Widerspenstigkeit gegen Gott (*furiosa adversus Deum contumacia*) trieben sie dazu, sich mit Trotz und Überlegung, nicht in Unwissenheit (*malitiose et consulto, non inscienter*), Christus entgegenzustellen.

4. Unser Verständnis von Schuld und Vergebung – ist Paulus ein Modell?

Die uns erhaltenen Briefe des Paulus zeigen, dass er seine Vergangenheit nicht versteckte, sondern dass er zu ihr stand. Gerade angesichts der in Galatien aktuell vorhandenen und in Philippi möglicherweise drohenden Konflikte nennt er in seinen darauf bezogenen Briefen sehr offen die Gründe, die ihn zum Verfolger hatten werden lassen; zugleich stellt er in beiden Briefen das Wunder der Berufung besonders nachdrücklich heraus. Die in der lukanischen Apostelgeschichte gegebene Darstellung setzt zwar teilweise andere Akzente; aber im Ganzen unterscheidet sie sich nur wenig von den eigenen Aussagen des Paulus. Eine deutliche Differenz besteht dagegen zwischen der Selbstdarstellung des Paulus und dem, was in 1 Tim 1,12ff. gesagt ist: Der Paulus der Pastoralbriefe sucht sich zu entschuldigen, er bittet gleichsam um Verständnis, und er attestiert sich selber Unglauben und Unwissenheit. Solches Reden wäre auch als authentische Aussage durchaus nachvollziehbar und verständlich; tatsächlich aber ist es verglichen mit dem, was Paulus selber schreibt, eine Fehldeutung.

Kann Paulus für uns ein „Vorbild“ sein, ein Modell für unseren Umgang mit Schuld? Wir müssen uns an dieser Stelle bewusst machen, dass wir von Paulus zwar vergleichsweise viel wissen, im Grunde aber doch nur wenige Briefe von ihm haben. Wie hat Paulus im persönlichen Umgang, wie hat er in der Begegnung mit anderen Menschen sein einstiges Handeln beurteilt? Bat er nicht zuletzt die Opfer oder deren Angehörige um Verzeihung? Bat er Gott um Vergebung? Oder war er möglicherweise davon überzeugt, er habe solche Verzeihung, solche Vergebung bereits durch seine Berufung erhalten? Sah er die ihm bei Damaskus von Gott gewährte ἀποκάλυψις des Gottessohnes bereits als das Realsymbol der geschehenen Vergebung an? War eine solche Überzeugung vielleicht die Voraussetzung dafür, dass er als Apostel überhaupt so zu handeln vermochte, wie er es tat?

Wahrscheinlich sind die mit diesen Fragen verbundenen Kategorien von vornherein falsch. Denn von Sünde, Verfehlung und Vergebung spricht Paulus im Blick auf seine Vergangenheit gar nicht. Das liegt offenbar daran, dass er seine Berufung letztlich als eine „Neuschöpfung“ ansah, dass er durch die Begegnung mit Christus zu einem „neuen Menschen“ geworden war. Als solcher mußte er seine Vergangenheit nicht „aufarbeiten“, sondern er mußte und konnte mit dieser Vergangenheit leben – als neues Geschöpf: „Ist jemand in Christus, so ist er καινή κτίσις“ (2 Kor 5,17). Kurz zuvor hatte Paulus in 2 Kor 4,6 die ihm zuteil gewordene Offenbarung unmittelbar zur Schöpfung in Beziehung gesetzt: „Gott, der da sprach: Aus der Finsternis soll Licht aufscheinen, der hat es aufscheinen lassen in unseren Herzen zur Erleuchtung der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi.“⁸⁵

Wären wir dazu imstande, unseren Glauben so zu interpretieren, wie es Paulus hier tut? Dann könnte Paulus für unseren Umgang mit eigener Schuld vielleicht tatsächlich ein Vorbild sein. Aber sind wir dazu wirklich imstande? Würden unsere Mitmenschen eine solche Interpretation des Glaubens akzeptieren? Dürften sie sie

85 Zur Auslegung s. M. E. THRALL, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, Vol. I, II Cor 1–VII. (ICC), Edinburgh 1994, 314–318 mit dem Exkurs „Christophany“, 318–320.

überhaupt akzeptieren? Wahrscheinlich war Paulus in jeder Hinsicht eine Ausnahme, und es wäre falsch, seinen Umgang mit der eigenen Vergangenheit als ein erstrebenswertes Vorbild anzusehen.

Sagen neutestamentliche Texte etwas im Blick auf unsere Frage nach der „öffentlichen Relevanz von Schuld und Vergebung“? Einerseits könnte die Antwort ein schlichtes „Nein“ sein; denn diese Texte, zumal die Briefe, waren ja ursprünglich reine Binnentexte, die sich nicht an eine „Öffentlichkeit“ wenden. Überdies ist „Schuld“ nicht identisch mit dem, was bei Paulus „Sünde“ heißt: Schuld ist konkrete Verfehlung, Sünde dagegen ist das Verhängnis der Gottferne, unter dem der Mensch immer schon steht. Doch eben dieser Aspekt des Sündenverständnisses gerade bei Paulus scheint mir für unser Thema bedeutsam zu sein; hier zeigt sich nämlich, dass der Mensch tatsächlich immer in der Sünde existiert und dass er damit eben in Schuld verstrickt ist und sich davon nicht durch „gute Werke“ frei machen kann. Natürlich können Menschen im konkreten Einzelfall – und vielleicht sogar in sehr vielen Fällen – Schuld vermeiden; Menschen können, wo sie schuldig geworden sind, Vergebung erbitten und unter Umständen auch erlangen. Aber moralische Leistung oder moralisches Versagen im Einzelfall ist etwas anderes als das, was in der paulinischen Beschreibung der Sünde des Menschen vor Gott sichtbar wird. Paulus hat sein Wirken als Verfolger der Kirche Gottes offenbar niemals als „Sünde“ bezeichnet; er nimmt im Unterschied zum Autor des 1. Timotheusbriefes überhaupt keine theologische oder auch nur moralische Bewertung dieses Tuns vor, sondern er stellt sich seiner Vergangenheit, ohne in diesem Zusammenhang von „Schuld“ und „Vergabung“ zu reden. Vielleicht tut Paulus das gerade deshalb, weil mit der Anerkennung von Schuld und einer daraufhin zugesprochenen Vergebung das einst Geschehene möglicherweise gerade verdeckt und sogar unsichtbar gemacht würde. Und eben das will Paulus offenkundig vermeiden.

Noch eines ist zu beachten: Nicht nur Paulus selber konnte mit seiner Vergangenheit als Verfolger leben; auch die einst von ihm Verfolgten vermochten dies offenbar zu tun, wie Gal 1,22–24 zeigt. So kann man vielleicht sogar sagen, dass sich mit dem Damaskuserlebnis des Paulus im Grunde ein doppeltes „Wunder“ verbindet.

Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei Paulus

Einleitung

In der theologischen Konzeption des Apostels Paulus spielen die Lehre von der Versöhnung neben jenen von der Gerechtigkeit und der persönlichen Hoffnung für die Ewigkeit eine sehr wichtige Rolle. In der Forschung fragen wir nach den Wurzeln dieser Lehre. Welche Quellen waren entscheidend für die paulinischen Ansichten? Hat ihn nur die Erkenntnis einer in seinen Augen ungenügenden Theologie und Praxis des Judentums inspiriert,¹ wonach die Versöhnung, die Gerechtigkeit vor Gott und die Hoffnung auf das ewige Leben aus den Werken und auf Grund der Bewahrung der mosaischen Gesetze unmöglich ist? Oder konnte er auch andere Quellen?

Im Folgenden werde ich zeigen, dass Paulus für diese Gedanken unter anderem auch durch die hellenistische Umwelt inspiriert wurde, genauer: durch das alltägliche Leben, die kultische Volks-Praxis und die Jenseitsvorstellungen, die sich im Volksglauben durchgesetzt hatten. Bei der Analyse von antiken griechischen Grabtexten kann man sehen, dass darin die Verstorbenen oft als Menschen ohne Fehler und Sünde beschrieben werden, die in Wort und Tat gerecht, klug, und ihrer Gestalt nach äußerst schön und meist noch sehr jung waren; Menschen überdies, die für Andere lebten, die im Leben wichtige Erfolge erzielt hatten usw. Dies alles gab ihnen die persönlichen Voraussetzungen für eine maximale positive Jenseitshoffnung. Ihre Versöhnung war eigentlich eine Art „Selbstversöhnung“ oder „Selbstrechtfertigung“. Trotzdem, oder genau deswegen, konnte es Paulus – nach seinen jüdischen Thorakennnissen – auf dem paganen Hintergrund zusätzlich inspirieren, eine vertiefende Versöhnungslehre zu schaffen.

1. Terminologische Definitionen

Für ‚Versöhnung‘ wird im Neuen Testament das griechische Wort *καταλλαγή* verwendet, das auch zwei Verb-Varianten hat, und zwar: *καταλλάσσω* und *ἀποκαταλλάσσω*. Außer einer Verwendung in 1Kor 7,11, wo von der Versöhnung inner-

¹ Vgl. dazu z.B. H. SCHMID, Gesetz und Gnade im Alten Testament, in: R. BRUNNER (Hr.), Gesetz und Gnade im Alten Testament und im jüdischen Denken, Zürich 1969, 3–29; K. HRUBY, Gesetz und Gnade in der rabbinischen Überlieferung, in: R. BRUNNER (Hr.), Gesetz und Gnade im Alten Testament und im jüdischen Denken, Zürich 1969, 30–63.

halb der menschlichen Gemeinschaft die Rede ist – genauer von der Versöhnung (καταλλάσσεισθαι) im „Friedensdienst“ zwischen Mann und Frau in der Ehe, d.h. auf der ganz menschlichen Eben² – stehen alle weiteren Texte im Dienst von Gottes Erlösungswerken für die Menschheit. In den paulinischen Schriften konzentrieren sich die Versöhnungsaussagen auf zwei Gruppen: in der Theologie für die korinthische Gemeinde (2Kor 5,18–20) sowie im Römerbrief (Röm 5,10–11; 11,15). In den Deuteropaulinen wird der Versöhnungsgedanke im Kolosserbrief (1,20–22) und im Epheserbrief (2,16) aufgegriffen. Mit Christian Wolff können wir sagen, dass „schon dieser statistische Befund vermuten lässt, dass hier eine originär *paulinische* Deutung des Heilswerkes vorliegt“³.

Vor etwa 50 Jahren wurde eine breite Diskussion⁴ über das Verhältnis von Rechtfertigung und Versöhnung⁵ geführt. Das Problem bestand darin, inwiefern sich beide Begriffe entsprechen und ob sie letztendlich das gleiche Geschehen bezeichnen. So war beispielsweise Paul Althaus der Überzeugung, dass Versöhnung und Rechtfertigung eigentlich dasselbe ausdrücken.⁶ Seiner Auffassung nach wird das Werk Christi das eine Mal als Rechtfertigung (Röm 3,24), das andere Mal als Versöhnung (Röm 5,11) bezeichnet. Diesen kleinen Unterschied hat er nur terminologisch, aber nicht faktisch oder theologisch verstanden. Althaus argumentierte, dass der Begriff ‚Rechtfertigung‘ aus der Sphäre des Rechts, die Bezeichnung ‚Versöhnung‘ hingegen aus dem Gebiet persönlicher Verhältnisse stamme. Paulus, so Althaus weiter, mache aber praktisch keinen Unterschied im Gebrauch der Begriffe: er verwende sie alternativ, bzw. ginge in seiner theologischen Argumentation vom einen zum anderen über und wieder zurück. Deswegen konnte Althaus behaupten: „[D]ie Versöhnung verwirklicht sich als Rechtfertigung, die Rechtfertigung bedeutet Versöhnung.“⁷

Seither hat sich die Paulus-Forschung weiterbewegt, dennoch sind diese Fragen immer noch aktuell.⁸ Es ist klar, dass die Versöhnung mit der Rechtfertigung sehr eng zusammenhängt.⁹ Aber genauso eng steht sie auch in Verbindung der Gerechtigkeit Gottes, mit Sünde und Vergeltung, mit Zorn und Gnade Gottes, mit Erlösung usw. In diesem Sinne könnte hier z. B. auch die „Friedenstiftung“ Gottes (εἰρηνοποιεῖν)¹⁰ stehen, die in ihrem endlichem „Effekt“ ebenfalls zur Versöhnung

2 Vgl. W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther. IKor 6,12–11,16 (EKK VII/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1995, 102–103. Etwas Ähnliches über die menschliche Aussöhnung befindet sich auch in Apg 12,22 (καταλλάγειντος δε αυτου τοις Τυριοις) im D-Text.

3 Ch. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989, 133–134.

4 Ein freier Beitrag war dazu z.B. auch: H. ALPERS, Die Versöhnung durch Christus, Berlin 1964, 6ff.

5 Siehe z.B.: P. ALTHAUS, Der Brief and die Römer (NTD 6), Göttingen 1966, 52.

6 Vgl. E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1973, 129.

7 ALTHAUS (s. Anm. 5), 52.

8 Vgl. dazu z.B. einen interessanten („systematischen“) Beitrag von: U. GERBER, Wie überlebt das Christentum? Erlösung–Versöhnung–Erleichterung–Vereindeutigung–Alterität. Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert (BThR 4), Zürich 2008, 29ff.

9 Vgl. D. LÜHRMANN, Rechtfertigung und Versöhnung. Zur Geschichte der paulinischen Tradition, ZThK 67 (1970), 437–451.

10 Vgl. Kol 1,20. So denkt z. B. O. HOFIUS, Versöhnung–II: Neues Testament, TRE 35 (2003), 18–22, hier: 18.

führt. Das bedeutet: Alle diese theologischen Kategorien sind sehr wichtige Komponenten des Heilsgeschehens, das Gott durch den Kreuzestod Christi für uns gewirkt hat. Trotzdem sollten sie nicht direkt miteinander verschmolzen werden, weil sie auch in ihrem je eigenen oder eigentlichen Sinn eine präzise Bedeutung haben können.

In der Frage der Entstehung des Versöhnungsgedankens bei Paulus gibt es gegenwärtig einen Unterschied, der sich an zwei Linien orientiert, die H. Merkel so definiert:¹¹

1. Es gibt Exegeten, die die neutestamentlichen Versöhnungsaussagen an die hellenistische Umwelt anknüpfen. Diese These betonen u.a. vor allem Martin Hengel, Ferdinand Hahn, Cilliers Breytenbach. 2. Eine andere Richtung in dieser Frage repräsentieren Neutestamentler, wie z. B. Otfried Hofius¹², die den Ursprung des paulinischen Versöhnungsgedankens im antiken Judentum suchen. In Ihrem Versuch beziehen sich auf die theologischen Aussagen Deutero-Jesajas (Jes 53). Nach H. Merkel führt dieser Weg erst über viele Umwege zum Ziel, sodass das Ergebnis nicht ganz zu überzeugen vermag.¹³

In der gegenwärtigen Diskussion wurde das Gespräch auf die Frage gelenkt, ob denn die Versöhnungslehre im theologischen System des Paulus überhaupt ein zentrales Thema sei. Verneint wird dies vor allem von dem katholischen Theologen Joachim Gnilka¹⁴, der der Meinung ist, dass die Versöhnung zwar ein wichtiges Wort für Paulus ist, wir es aber – da es in seinen Briefen nur selten vorkommt – nicht in den Mittelpunkt der Theologie des Apostels stellen sollten. Die Neutestamentler, die in der theologischen Tradition der Reformation stehen, sehen dies freilich anders.

2. Die paulinischen Versöhnungsaussagen – ihr textueller und theologischer Kontext

Direkte Aussagen über die Versöhnung befinden sich bei Paulus im 2. Korintherbrief und im Römerbrief. Er entfaltet darin seine theologische Sicht auf die Versöhnung Gottes mit den Menschen, auf den Dienst der Menschen, die Versöhnung zu verkündigen, sowie auf die Bedeutung des verstockten Volkes Israel für die Heilsgeschichte. Wir werden sehen, wo im Hintergrund der paulinischen Aussagen auch eschatologische Linien der Versöhnung zu entdecken sind.

11 H. MERKEL, καταλλαγή, in: H. BALZ / G. SCHNEIDER (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 646.

12 O. HOFIUS, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedanken, ZThK 77 (1980), 186–199.

13 Peter Stuhlmacher spricht noch von einer anderen und allgemeineren Möglichkeit: „Die von Paulus [...] gebrauchten Worte ‘versöhnen’ und ‘Versöhnung’ meinen in der außerbiblischen griechischen Sprache vor allem den Friedensschluss zwischen einander verfeindeten Menschen; ‘Versöhnung’ ist Beendigung von Feindschaft...“ P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer (NTD 6), Göttingen 1989, 76.

14 J. GNILKA, Az Újszövetség teológiája (Theologie des Neuen Testaments), Budapest 2007, 81.

In *2Kor 5,18–20* spricht der Apostel über mehrere Dinge: 1. An erster Stelle steht die Versöhnung, die Gott gewirkt hat: nämlich, dass er sich mit den Menschen durch Christus versöhnt hat. Dazu kommt die Versöhnung mit dem Kosmos (κόσμος), wobei ‚Kosmos‘ die Bedeutung von ‚Welt‘ und ‚Menschheit‘ hat, oder wörtlich: die kosmische Ebene mit allen lebendigen Geistern und Elementen meint, die dazu gehören. Die Aktivität hat eindeutig Gott, der sich selbst mit uns versöhnt (καταλλάσσων ἑαυτῷ). 2. Der zweite Aspekt in diesem Text ist, dass Gott das Wort von der Versöhnung den Menschen anvertraute, die es verkündigen sollen. Diesen Dienst können diejenigen vollziehen, die die Versöhnung erlebt und geglaubt haben. 3. Zur Kompetenz des Anvertrauens des Evangeliums der Versöhnung gehört drittens auch der apostolische Aufruf als Aufforderung zur persönlichen Versöhnung mit Gott: καταλλάγητε τῷ θεῷ. Dies bedeutet Sendung und auch eine spezifische Lebensform. Den Kontext und Sinn gibt diesen Aussagen der Vers 17, der auf die neue Schöpfung hinweist, in welche die Glaubenden in Christus als Geschenk von Gott durch die Versöhnung gestellt sind. Die neue Schöpfung (καινή κτίσις), also die aus der Versöhnung gewonnene Grundposition und der Gnadenstand der Christen, ist einerseits präsentisches Erlebnis, andererseits eschatologische Wirklichkeit. Der eschatologische Aspekt der Versöhnung gibt den Christen in ihrem Leben die Fähigkeit, die Versöhnung täglich zu leben und zu erleben.¹⁵ Daneben gibt sie auch die Hoffnung auf Erlösung im Eschaton, sodass man ohne Angst und Unsicherheit die Koinonia im Himmel oder eschatologisches σύν Χριστῷ εἶναι erwarten kann.¹⁶ So hat hier die Versöhnung eine kontextuell eschatologische Prägung.¹⁷

In *Röm 5,10–11* wird das eschatologische Grundmotiv der Versöhnung noch stärker ausgedrückt. Hier weist der Apostel auf die Versöhnung Gottes mit uns durch den Tod seines Sohnes hin. Weil wir für Gott wegen unserer Schuld und Sünde Feinde (ἐχθροὶ ὄντες) sind, können wir in der Zukunft nichts Gutes erwarten; ja, noch schlechter: Wir sollten vor Gottes Zorn (ὀργή) beim letzten Gericht Angst haben.¹⁸ Nun können wir aber durch das Blut seines Sohnes die Versöhnung und Hoffnung haben, dass er uns dann wirklich durch sein Leben (πολλῷ μᾶλλον) erretten wird (καταλλαγέμεθα σωθῆσόμεθα). Die eschatologische Linie ist hier evident.¹⁹

In *Röm 11,15* erklärt der Apostel die Situation seines Volkes: Die Angehörigen Israels sind durch ihre Verstockung zu Fall gekommen. In dieser Situation können sie nur auf Bestrafung (ἀνταπόδομα) warten. Durch ihr Versagen und ihr Verschulden kam aber das Heil zu den Völkern. Die Verwerfung Israels (ἀποβολή) hat für die Welt Versöhnung (καταλλαγή κόσμου) gebracht. Kosmos ist auch hier, wie oben, die Welt der Menschen, wahrscheinlich der ‚Völker-Menschen‘. Die Verwer-

15 Vgl. P. CORNEHL, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung bei Hegel und in der Hegelschen Schule, Göttingen 1971, 358–359.

16 P. SIBER, Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung (ATHANT 61), Zürich 1971, 251ff.

17 Vgl. z.B. M. RISSI, Studien zum zweiten Korintherbrief (ATHANT 26), Zürich 1969, 69–70.

18 Vgl. G. BORNKAMM, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze, Band 1, München 1966, 18ff.

19 U. WILCKENS, Der Brief an die Römer. Röm 1–5 (EKK VI/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn ²1987, 299; KÄSEMANN (s. Anm. 6), 129.

fung Israels muss allerdings nicht definitiv sein. Sie haben auch die Chance, umzukehren und zum Glauben zu kommen. Denn im Eschaton kann Israel – neben den Völkern – auch von der Bestrafung und Verwerfung zur Errettung und zum eschatologischen Heil kommen.²⁰ Aber: Israel hat keine Vorrechte, wie auch sonst niemand.

In den *Deuteropaulinen* wird diese Linie weitergeführt. In *Kol 1,22* geht der Verfasser stärker christologisch vor und verweist auf den physischen Körper und das Leiden Christi (σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ): Christus war der Weg und der Preis der Versöhnung. Petr Pokorny²¹ und andere denken an den kultischen Bereich, wo eine Übereinstimmung mit Hinweisen auf das Sühneopfer vermutet wird. Eduard Lohse sagt, dass das Bild „häufig in der Sprache des Rechts verwendet wird und dann die Bedeutung hat, dass man jemanden vor Gericht stellt.“²² Das Forum, vor dem das Urteil gesprochen wird, ist das göttliche Gericht. Alle müssen wir vor Gottes Richtstuhl erscheinen (Röm 14,10), damit er sein Urteil rechtskräftig über uns fällt (Röm 8,33f.). Darauf also zielt Gottes Versöhnungswerk ab, dass die durch Christi Tod Versöhnten untadelig vor ihm dastehen.²³ Nach Hans Hübner steht auch hier derselbe Gedanke des Gerichtsgeschehens am Jüngsten Tage im Hintergrund,²⁴ vor dem uns allein der Leib des gekreuzigten Jesus als Ort der Versöhnung helfen kann. Andreas Lindemann²⁵ sieht diese Deutung des Todes Jesu, wenn auch mit anderen Begriffen, schon in der Abendmahlsüberlieferung vorausgesetzt.²⁶ *Eph 2,16* spricht ebenfalls pointiert über das Kreuz (διὰ τοῦ σταυροῦ) Jesu, durch das Gott die Versöhnung gewirkt hat und welches die Feindschaft zwischen sich und den Menschen durch den Leib Christi tötete.²⁷ In diesem Satz sagt der Verfasser nicht Neues, aber was er sagt, ist treue Reproduktion des paulinischen Versöhnungsgedanken²⁸ und hängt mit der Aussage in *Kol 1,22* zusammen.²⁹

3. Vorbemerkungen zum griechischen Versöhnungsverständnis

Ich habe die Vermutung – und deswegen schneide ich dies hier an –, dass die Versöhnung bei Paulus nicht nur vom konkreten Heilshandeln Gottes im Kreuzestod Jesu als logische Konsequenz zum Eschaton führt. Natürlich ist dies sehr wichtig und heilsgeschichtlich notwendig. Aber der Versöhnungsgedanke selbst kann bei Paulus als theologische Aussage zum Problem Schuld und Sünde bereits eschatologisch motiviert sein.

20 U. WILCKENS, Der Brief an die Römer. Röm 6–11 (EKK VI/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1993, 245.

21 P. POKORNY, Der Brief des Paulus an die Kolosser (ThHK 10/I), Berlin 1987, 77.

22 Vgl. 1Kor 8,8; 2Kor 4,14; 11,2; Röm 14,10; 2Tim 2,15.

23 E. LOHSE, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK IX/2), Göttingen 1977, 108.

24 H. HÜBNER, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997, 66.

25 A. LINDEMANN, Der Kolosserbrief (ZBK NT 10), Zürich 1983, 32.

26 Vgl. 1Kor 11,23–25. Sie konnte sich schon in der vorpaulinischen Überlieferung befinden, wie das auch der Hymnus in *Kol 1,15–20* zeigen kann.

27 R. SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich/Einsiedeln/Köln/Neukirchen-Vluyn 1982, 117.

28 H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf ³1962, 35.

29 H. HÜBNER (s. Anm. 24), 178; Ch. BURGER, Schöpfung und Versöhnung, Neukirchen-Vluyn 1975, 24–25.138–139.

Meiner Meinung nach geht es dabei um zwei Perspektiven:

1. Auf der Seite des allgemein Menschlichen gibt es einen Willen oder eine Neigung, gut, besser und noch besser zu leben, was nicht nur für das diesseitige Leben, sondern auch für das Leben nach dem Tode gilt. Diese Sehnsucht ist den Heiden, Juden und auch Christen gemeinsam. Diejenigen, die eine Ahnung vom jenseitigen Leben hatten oder haben, möchten Hoffnung haben, dass sie nach dem Tode weiterleben. Deswegen wollten die Heiden – wie wir noch sehen werden – sich selbst und vor allem die Götter überzeugen, dass sie keine Schuld oder Vergehen begingen, dass sie nicht schlecht lebten, dass sie im Prinzip gute Leute waren und als solche die Voraussetzungen haben, die ihnen einen guten Platz im Jenseits sichern sollten. Die Heiden haben Angst vorm Zorn der Götter oder von der Vergeltung der Gottheiten.³⁰ Deswegen haben sie Schuld und Sünde bagatellisiert: Damit haben sie für sich also eine Art Selbstrechtfertigung oder Selbstversöhnung im Blick auf das Jenseits bewerkstelligt. Solche eschatologische Hoffnung ist aber nach Paulus gefährlich. Paulus konnte also *auch* von der Seite der paganen Eschatologie zum Problem der Jenseitshoffnung und Versöhnung kommen.

2. Auf der anderen Seite haben die Griechen in der Konfrontation mit dem Tod täglich erlebt,³¹ dass die Götter – hauptsächlich die unterirdischen – bösaartig sind, schrecklich, unbarmherzig, ohne Gnade und Verständnis. Trotzdem hatten die Griechen die Hoffnung, dass die Götter in der Stunde des Todes oder beim unterirdischen Gericht nicht so streng sind, dass sie mit der armen Seele Mitleid haben werden, dass sie sie nicht in den Hades oder – noch schlechter – in den Tartaros schicken, sondern auf dem Weg nach rechts zum Elysium, zu den Inseln der Seligen oder zu den Göttern auf den Olymp. Deswegen wollten sie, dass regelmäßig geopfert würde bzw. durch Verwandte bei den Gräbern Fürbitte gehalten oder Trankopfer dargebracht würden. Das war auch ein Versuch, Versöhnung zu erreichen, die Götter zu versöhnen oder Frieden zu erlangen. Aber da für die Toten von den Göttern niemand stellvertretend stirbt, auch keiner der Verwandten, blieb nur die fromme Bitte und Hoffnung, die Versöhnung bei den Göttern zu erreichen.

Im Gegensatz dazu sucht Paulus die Versöhnung natürlich nicht in dieser Richtung: Für ihn ist der Heilsgrund die Gnade Gottes im Tode Jesu. Jesu Opfer bringt die Versöhnung, die die neue eschatologische Dimension öffnet.

Das bisher zu Paulus Gesagte möchte ich nun im Kontext der griechischen Menschen und ihrer eschatologischen Orientierung – d.h. ihre Jenseitshoffnung – näher erläutern.

30 W. SPEYER, Religionen des griechisch-römischen Bereichs: Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne, in: DERS., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld I (WUNT II/50), Tübingen 140–159, hier: 145ff.

31 Vgl. z.B. A. KORECKOVÁ, Záhrobná láska ženy podľa gréckych náhrobných kamenov [Jenseitsliebe der Frau in den griechischen Grabinschriften], in: I. PERES (Hg.), Tempus clausum, FS Pavel Procházka, Banská Bystrica 2012, 93–109, hier: 97ff.

4. Die positive Jenseitshoffnung der Griechen

Wie vielleicht bekannt ist, gibt es viele griechische Texte, die positive Jenseitsvorstellungen enthalten. Sie zeigen, dass in der zeitgenössischen griechischen Welt, in der die Apostel wirkten, eine sehr starke Sehnsucht nach einem positiven postmortalen Schicksal herrschte.³² Diese Sehnsucht war sehr massiv und ganz menschlich orientiert: Die Menschen wollten im Jenseits ein gutes und genussvolles Leben haben. Wie standen ihre Chancen dafür? Ein Beispiel:

*Dieses Grab enthält eine schöne Gestalt, die – o weh – zu früh gestorben ist. Denn dich, die du 16 Jahre alt warst oder ein bisschen mehr, hat Kure, die Gattin des Pluteus, in den Hades geführt. Aber die unsterblichen Götter hatten Mitleid und ließen die Seele nicht in das Haus des Hades hinabtauchen; sie fliegt in der Luft; bei den Göttern hat Stratonike dasselbe Geschick wie die Heroinen. Wenn jemand sie, die nun in diesem Grab liegt, jemals lebend sah, dann konnte er an diesem Grab nicht ohne Tränen vorbeigehen.*³³

Diese positive eschatologische Zukunft kann Stratonike einfach aufgrund ihrer schönen Gestalt (καλὸν δέμας), ihres jungen Todes und aus der „Gnade“ der unsterblichen glückseligen Götter (θεοὶ μάκαρες), die Mitleid hatten (οἰκτεῖραντες: barmherzig, mitleidig), erreichen. Die Seele der Stratonike gelangt nicht nach unten zum dunklen Hades, sondern in die oberen Sphären, in den ätherischen Himmel, wo sie im Kreis der Heroinen als Halbgöttin weiter leben kann.

Ähnlich ruhmvolles Leben nach dem Tode erwartet auch Hephaision:

*Die aufgehäufte Erde umfängt den berühmten Sohn des Eubulos, der von den Schicksalsgöttinnen nur ein kurzes Dasein unterm Himmel empfing; den Hephaision, gut in seiner Natur, ausgezeichnet in seinem Äusseren; ihn ehrte sehr ein jeder – jung sowohl als auch alt -, da ihm, obwohl noch jung, der Verstand eines Alten und eine angenehme Redeweise zueigen waren. Klotho, die das Vergessen (die Lethe) herabrinne ließ, zerstörte das Hyakhintos-Alter des Kindes, bevor an der Wange der weiche Flaum hervorspross. Das ganze Volk teilte also sich ins Leid, als der tugendhafte Ephebe gestorben war. Aber die Kinder frommer Männer bringt (Hermes-)Kyllenios, indem er sie mit seinem Stab führt, nicht dem verhassten Acheron, sondern wendet sie hin zum elysischen Feld, und dort hat Pluteus (den Verstorbenen) den überaus gerechten Heroen zum Gesellen bestimmt.*³⁴

(Übers. G. Petzl-H. Malay)

32 Vgl. dazu z.B. I. PERES, Positive griechische Eschatologie, in: M. BECKER / M. OEHLER (Hg.), Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie (WUNT II/214), Tübingen 2006, 267–282.

33 R. MERKELBACH / J. STAUBER, Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Band I, Stuttgart/München 1998, n° 03/02/67 = J. J. E. HONDIUS (Hg.), Supplementum epigraphicum Graecum 26, Leiden-Amsterdam 1934, n° 1280; E. PFUHL-H. MÖBIUS, Die ostgriechischen Grabreliefs, Mainz am Rhein 1979, n° 808; H. VETTERS (Hg.), Die Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, Band 16: Die Inschriften von Ephesos, Bonn 1979, n° 2104.

34 MERKELBACH / STAUBER, Steinepigramme aus dem griechischen Osten (s. Anm. 33), n° 04/12/09.

Das Epigramm drückt die Überzeugung aus, dass der junge Mann Hepaisthion als Verstorbener von Pluteus in der Jenseitswelt einen Platz unter den gerechten Heroen als der ihnen Gleichgestellte bekommen wird. Als Voraussetzungen dafür gelten seine frühere gute Erscheinung und sein Charakter (φυσὴ ἀγαθὴ), die Schönheit seines Äußeren (εἶδο ἄριστον), seine Ehre (τεῖμα) und die Anerkennung durch jung und alt, seine angenehme Redeweise (μείλιχος ἐπὶ γλώσσῃ) und sein Verstand (νοῦς) und Verhältnis zu den Alten. Seine sehr vorteilhaften menschlichen Fähigkeiten sichern ihm den Weg zum schönen eschatologischen Schicksal, der Geselle (ἑφέστιος) der gerechten Heroen (ἠρώεσσιν ἀκροδίκοισιν) zu werden. Dies bedeutet auch, dass er im postmortalen Leben zu den Gerechten (ἀκροδίκοις) zählt. Es ist der Lohn, den er für seine menschliche Tugend verdient hat.

Ähnliche Beispiele aus den griechischen Epitaphen ließen sich noch unerschöpflich zitieren. Eine direkte Stimme klingt aus dem Grabtext der Demetrias (3. Jahr. v. Chr.), die – trotz ihrer Traurigkeit, Angst und Bedrängnis – ausdrucksstark vor dem „Richterstuhl“ der unterirdischen Göttin Persephone um ein wertvolles Leben im Jenseits bittet:

Schreckliche Persephoneia, als einen frommen Mann begrüsse Agathokles, der zu dir herabkommt, aller Tugend und Redlichkeit Vorbild.

Auf der Aue der Frommen lass ihn Wohnung nehmen; denn wahrlich: aufrichtig und rein und gerecht war seine Seele, als er auf Erden weilte.³⁵

(Übers. nach W. Peek)

Agathokles war ein frommer Mann, der als Vorbild (πρύτανις) präsentiert wird, der jede Tugend und Redlichkeit beherrscht. Seine Seele (ψυχὴ) war im irdischen Leben rein (καθαρά), wahrhaft und aufrichtig (ἀληθής), und er hat gerecht (ζῶντι δίκαιος) gelebt. Einer seiner Verwandten, der die Inschrift und sein Grab bereitgestellt hat, bittet mit diesen Worten die Göttin Persephone: Möge sie ihn in der Jenseitswelt auf der Aue der Frommen wohnen lassen (εὖσεβέων λειμῶνα κατόκισσιν).

Schließlich noch ein letztes Beispiel: Diogenes aus Eretria (3. Jahr. vor Chr) ist auf seiner Stelenschrift so qualifiziert, dass er rechtschaffen (δίκαιος) und fromm (εὖσεβής) war, weswegen er sich nach einem göttlichen Leben (κἀγὼ θεός εἰμι δικάϊως) sehnt.³⁶

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich in den Grabtexten verbreitet Wünsche oder Gebete finden: Mögest du (Hades, Persephone, Aiakos, Hermes, Götter usw.) die Verstorbene an gute Orte führen, oder ihnen diese geben (z.B. im Elysium, auf dem Inseln der Seligen, im Himmel oder auf dem Olymp). Es zeigt sich also an den persönlichen Voraussetzungen, dass die Griechen das schöne Leben im Jenseits als Lohn für ihr Leben, ihre guten Werke, ihren Glauben und ihre Tugend (ἀρετῆ) erwarteten.

35 W. PEEK, Griechische Grabgedichte, Berlin 1960, n° 208 = W. PEEK, Griechische Vers-Inschriften, Berlin 1955, n° 1572; I. PERES, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (WUNT 157), Tübingen 2003, 62.

36 PERES, Griechische Grabinschriften (s. Anm. 35), 73 = PEEK, Griechische Grabgedichte (s. Anm. 35), n° 220; PEEK, Griechische Vers-Inschriften (s. Anm. 35), n° 1126; J. KIRCHNER (Hg.), Inscriptiones Graecae XII, Chicago 1974, n° 290.

5. Persönliche Voraussetzungen für die Jenseitshoffnungen

5.1 Paulus und die Griechen

Wir gehen davon aus, dass sich Paulus selbstverständlich für die hellenistische Welt interessierte. Sie war für ihn das Missionsfeld. Nach Hans-Heinrich Schade „nimmt Paulus aus der urchristlichen Missions- und Gemeindepredigt Aussagen auf, die die Rettung der Glaubenden durch Christus aus dem Vernichtungsgericht ausdrücken“³⁷. Gegenüber seinen Mitarbeitern war Paulus aufmerksam und achtsam. Wie wir aus seinen Briefen erfahren, reagierte er auch auf die zeitgenössischen Probleme einer eschatologischen Hoffnung(slosigkeit), und zwar nicht nur hinsichtlich des zeitlichen Horizonts, sondern auch im theologischen Sinn. In IThess 4,13 geht er auf die konkrete Situation der bereits Verstorbenen, der „Entschlafenen“ ein, die den Thessalonichern ihren Glauben an die Auferstehung erschwerte. In IKor 15 erklärt Paulus den Korinthern die Bedeutung der historischen Auferstehung Jesu und der eschatologischen Auferstehung aller Christen – die offenkundig vom einigen bestritten wurde. In dem folgenden Brief schreibt er ebenso gegenwartsbezogen über den Zwischenzustand der nackten Seele im Tode und neuen Körper sowie über den Richterstuhl Jesu (2Kor 5,1–10) als wichtige Grenze zum ewigen Leben. Früher, in Athen, reagierte Paulus in seiner Rede auf dem Areopag auf die vielen göttlichen Statuen und Stelen, die er bei seinem Spaziergang durch die Stadt sah. Hier spitzte er seine Rede auch eschatologisch zu, mit dem Hinweis auf das eschatologische Gericht und die Auferstehung Jesu (Apg 17,30–31). Noch früher in Lystra musste er die Menge davon abbringen, ihm und Barnabas zu opfern und sie zu vergöttlichen (Apg 14,18). Das war eine konkrete Reaktion auf eine ganz schwierige Situation. Schließlich schrieb Paulus auch den Christen in Rom, dass die Nichtjuden das Gesetz gleichwohl in sich trügen, weil es in ihr Herz geschrieben sei, und dass an einem endzeitlichen Tag Gott durch Jesus Christus alles, was unter den Menschen verborgen ist, seinem Gericht unterzogen wird.³⁸ „Dass die Heiden sich selbst ein Gesetz sind, drückt sich aber nicht durch irgendeine Philosophie aus, sondern allein durch das Vorhandensein der Tat, welche dem jüdischen Gesetz entspricht“.³⁹ Paulus hat so die hellenistische Welt (mit ihrem Natur-Gesetz) und seine apostolische Eschatologie im Gedanken des jüngsten Gerichts zusammengefasst.⁴⁰

Dies alles zeigt, dass Paulus in seinem Verhalten und seiner theologischen Argumentation die konkreten Fragen und Probleme seiner Hörer, Gemeindeglieder oder Gegner beantwortete. Es hat sich außerdem gezeigt, dass Paulus die Gedankenwelt seiner hellenistischen Umwelt gut kannte, den postmortalen Volksglaubens

37 H.-H. SCHADE, Apokalyptische Christologie bei Paulus, Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbrieffen (GThA 18), Göttingen 1981, 47. Vgl. IThess 1,9–10; 5,9–10.

38 Vgl. Röm 2,14–16; IKor 4,5.

39 Ch. MAURER, Die Gesetzeslehre des Paulus, nach ihrem Ursprung und in ihrer Entfaltung dargelegt, Zollikon-Zürich 1941, 78.

40 U. LUZ, Neutestamentliche Lichtblicke auf die dunklen Seiten Gottes. Überlegungen zu den Gerichtsaussagen der Paulustradition, in: M. P. FRETTLÖH / H. P. LICHTENBERGER (Hg.), Gott wahr nehmen (FS C. Link), Neukirchen 2003, 257–276.

und die Jenseitsvorstellungen eingeschlossen. Ja, er musste auch die hellenistische „Friedhofspoesie“⁴¹ gut gekannt haben. Auf seinen Reisen musste er oftmals auch in die Städte gehen, wo an den Straßenrändern viele Epitaphsteine und Grabstelen mit reichen Texten standen. Er wusste, wie die Griechen darauf ausgerichtet waren, sich ein positives Jenseitsleben zu sichern. Dazu sollten ihnen alle positiven menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten dienen. Dies war eigentlich alles, was den Griechen im Tod als Beweis vor dem Richterstuhl der Götter diente.⁴² Paulus kannte gewiss die griechischen Volkreligiosität und den Eifer, sich so das Jenseits zu verdienen. Er konnte es gewiss menschlich verstehen, aber theologisch nicht akzeptieren. Hier fand er einen wichtigen Hinweis und eine Inspiration für die Gestalt seiner eigenen Anrede; denn er wusste von einer anderen Hoffnung auf das ewige Leben für den Ἰουδαῖον τε πρῶτον καὶ Ἑλληνα (Röm 14,10). Der Grund dieser Hoffnung bestand nicht im Menschen selbst, sondern in der Versöhnung durch Jesus.⁴³ So waren die persönlichen Voraussetzungen für die Jenseits Hoffnung für Paulus nicht in den besten menschlichen Eigenschaften verwurzelt, sondern im persönlichen Glauben an Jesus Christus und seine Versöhnung.⁴⁴

5.2. Persönliche Voraussetzungen für die Jenseitshoffnung bei Paulus

Im Prinzip war Paulus in seiner Theologie skeptisch hinsichtlich der menschlichen Fähigkeiten als Voraussetzungen für die eschatologische Hoffnung.⁴⁵ Für ihn war der Mensch und sein Körper als Objekt seiner Identität und als Zentrum seines Lebens, anthropologisch und soteriologisch gesehen, kein Grund für gute Voraussetzungen, die vor dem Jenseitsgericht⁴⁶ Bestand haben könnten.⁴⁷

Der Apostel Paulus geht von einer anderen Basis aus⁴⁸. Für ihn ist die Chance für den Menschen, vor Gott gerecht zu sein, nicht in den hervorragenden menschlichen ethischen oder gesellschaftspolitischen Taten und auch nicht in den vorzüglichen und erfolgreichen kultur-philosophischen oder religiösen Aktivitäten zu finden. Der einzige Weg zur eschatologischen Versöhnung und Erlösung führt über Jesus Christus.⁴⁹ Um diese Ansicht etwas auszuführen, soll im Folgenden auf einige wichtige Aspekte hingewiesen werden:

1. An erster Stelle ist es wichtig zu betonen, dass Paulus über die Versöhnung, oder Rechtfertigung und Erlösung durch Christus zumeist *im Zusammenhang mit dem Endgericht* spricht⁵⁰. Das ist nicht zufällig, wie auch Ulrich Luz meint, der (in breiterem Kontext) sagt: „Gerichtsbegriffe können häufig zur Explikation der

41 Vgl. G. KAIBEL, Griechische Friedhofspoesie, Deutsche Revue 19 (1894), 367–380.

42 Vgl. U. LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus (BETH 49), München 1968, 310–317.

43 Vgl. D. PATTE, Paul's Faith and the Power of the Gospel, Philadelphia 1973, 77ff.

44 LUZ, Das Geschichtsverständnis des Paulus (s. Anm. 42), 258.

45 Vgl. K. ERLEMANN, Das „letzte Gericht“ – ein erledigtes Mythologumenon?, ZNT 9 (2002), 47–53.

46 Vgl. J. GNILKA, Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel (HTHK NT Suppl. 6), Freiburg/Basel/Wien 1996, 237ff.

47 Vgl. E. BRANDENBURGER, Gerichtskonzeptionen im Urchristentum und ihre Voraussetzungen. Eine Problemstudie, SNTU 16 (1991), 5–54.

48 J. BECKER, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen, Mohr Siebeck, 1989, 298–301.

49 Vgl. z.B. P. STUHLMACHER, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 87ff. Vgl. 1Kor 1,30; Phil 3,9; Röm 3,22; 4,25 usw.

50 Vgl. z.B. 1Thess 1,10.

Rechtfertigung aus Glauben verwendet werden, ohne dass jedoch die Vorstellung des zukünftigen Gerichtes explizit anzuklingen braucht.⁵¹ Die *zeitliche Fixierung von Gericht und Rechtfertigung* bleibt dabei schwebend; Gerichtsterminologie kann einerseits dazu dienen, den endgültigen Charakter der in Christus *geschehenen* Rechtfertigung festzuhalten,⁵² andererseits kann die Rechtfertigung in Verbindung mit dem Gerichtsgedanken⁵³ zum zukünftigen Gegenstand der Hoffnung werden.⁵⁴ Der Gedanke und die theologische Evidenz des Endgerichts bringen aber auch andere Motive hervor, die sich wie folgt beschreiben lassen:

- a) Zunächst: Der Gedanke *des postmortalen Gerichts* bei den Griechen ist die Bestätigung für die Anlehnung paulinischer Gedanken⁵⁵ an die griechische Bestattungspraxis und ihrem Jenseitsglauben.
- b) Sodann: Die griechische Vorstellung der Existenz der *unterirdischen Richter* (Minos, Aiakos, Radamanthys) mit einem Richterstuhl (βῆμα) und ihre Prüfung der Seele, die im Stand der Nacktheit die ganze Wahrheit sagen muss, zeigt die Sphäre, die für Paulus den Berührungspunkt und Grund für seine Argumente gab. Paulus weiß, dass wir alle vor dem Richterstuhl (βῆμα) Christi erscheinen (φανερώω) müssen,⁵⁶ und dass der Richter Gott oder Christus sein wird.⁵⁷
- c) Desweiteren: Die Griechen strebten danach, sich vor den unterirdischen Richtern zu *verteidigen*. Dazu sollte die Herausstellung der vielen ausgezeichneten menschlichen Fähigkeiten und Taten dienen, um sich hinter diesen zu verbergen. So betonen die Verstorbenen, dass sie z.B. alles gut gemacht haben, in Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) gelebt haben (ἀσκέω)⁵⁸ und nun auch in dieser Gerechtigkeit als δίκαιος stehen möchten, die sie erwarten oder darum bitten.⁵⁹ Für Paulus gibt es keine Möglichkeit, mit Ausflüchten vor Gott zu argumentieren oder sich vor den Augen Gottes zu verbergen. Menschliche Argumente und Verteidigungs-Manöver vor ihm gelten nicht. Der Stand der δικαιοσύνη oder δίκαιος kommt von Gott als Geschenk aus seiner Gnade gemäß der Versöhnung Christi – ohne irgendwelches menschliches Zutun. Alle menschlichen Werke werden geprüft (2Kor 3,13) und so kommen auch die inneren Pläne und Gedanken der Herzen zu Tage (1Kor 4,5) oder der wirkliche Hintergrund der Taten (1Kor 8,8).
- d) Schließlich: Im paulinischen Rechtfertigungsgedanken kommen auch solche Ideen vor, die mit *Strafe* zusammenhängen. Der Gedanke der Strafe kommt aus Gerichtsprozessen einzelner Täter und ihrer Taten. Hier wird die persönliche

51 Vgl. etwa Röm 1,17ff.; 5,16; 2Kor 3,6ff.

52 Vgl. Röm 1,17ff.; 5,9f.; 8,33f. usw.

53 Vgl. Röm 2,13; 5,16ff.; Gal 5,5.

54 Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus (s. Anm. 42), 312.

55 Vgl. z.B. Röm 2,5; 4,4; 12,19; 14,10ff.; 1Kor 3,5ff.; 4,4f.; 2Kor 5,10; 9,6; Phil 4,17 usw.: L. MATTERN, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus (ATHANT 47), Zürich 1966, 151ff.

56 Vgl. 2Kor 5,10; 1Kor 3,13–14.

57 Vgl. die „lukanisch-interpretierte“ apostolische Lehre vom Christus-Richter in Apg 10,40–43.

58 PEEK, Griechische Grabgedichte (s. Anm. 35), n° 209 = PEEK, Griechische Vers-Inschriften (s. Anm. 35), n° 1693; PERES, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie (s. Anm. 35), 60.

59 In der hellenistischen Philosophie und auch im Volksglauben können Gerechtigkeit und Frömmigkeit teilweise zu Synonymen werden: U. SCHNELLE, Theologie des Neuen Testaments (Uni-T 2917), Göttingen 2007, 236.

Verantwortung für das Leben und Taten der Menschen betont. Es ist bei den Griechen nicht anders als in der apostolischen Theologie und steht bei Paulus im Kontext der Gerechtigkeit Gottes, die einen apokalyptischen Hintergrund hat.⁶⁰

2. Der Ausweg aus dieser Situation liegt nicht in der Hand der Menschen. *Gnade, Befreiung, Erlösung* kommt in der Vorstellung der Griechen aus der Hand der unterirdischen Götter-Richter: Sie können Mitleid oder Verständnis für das Schicksal des Verstorbenen haben, oder man kann sie mit schönen Reden oder geschickten Argumenten beeinflussen, einen guten Urteilspruch zu fällen. Allgemein aber sind die Richter unnachgiebig: Hauptsächlich können/wollen sie die Realität der Schmerzen des Todes nicht verändern. Das Schicksal nach dem Tod bleibt als frommer Wunsch eingebaut in den Text der Grabinschrift, die die Verwandten auf die Stele einmeißeln ließen. Für Paulus besteht der Ausweg aus der menschlichen Situation im Hoffen auf die Gnade Gottes und die Versöhnung durch Jesus.⁶¹ Es ist nicht zufällig, dass „Paulus die urchristliche Aussage von der zukünftigen Rettung vor dem Zorn durch Christus eben auch durch Versöhnungs- und Rechtfertigungsaussagen interpretieren kann“⁶² (Röm 5,9–10; 8,31ff.): Jesus macht uns vor Gott gerecht und schenkt uns die Versöhnung. Er ist unsere Chance auf Erlösung.⁶³ Menschliche Tätigkeit ist hier nicht in den Werken wichtig, sondern im Glauben. Die guten Werke kommen nach der Rechtfertigung als die Früchte des Geistes, aber das geschieht schon in einer anderen Dimension der christlichen Existenz.

3. Wir können fragen: Warum berührt und benutzt Paulus diese Bilder und theologischen Gedanken aus der hellenistischen Glaubens- und Vorstellungswelt? Hilfreich ist die Aussage von Jürgen Becker, der meint: „In der Vorstellung des Endgerichts als einer endzeitlich-forensischen Gerichtsszene gibt es Kontinuität vom Pharisäer Paulus bis zum Heidenapostel. Sie gründet in einer bildlichen Anschauung, die in der Antike jedermann in den Audienz- und Gerichtsszenen der Herrscher, Feldherrn und Provinzgouverneure erfahren konnte.“⁶⁴ Bei Paulus,⁶⁵ aber auch in anderen Schriften des Neuen Testaments, kann man genug Beispiele dafür finden.⁶⁶ Meiner Meinung nach hat Paulus in der Formulierung der Theologie

60 SCHADE, Apokalyptische Christologie bei Paulus (s. Anm. 37), 49.

61 C. BREYTENBACH, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989, 170–172.

62 SCHADE, Apokalyptische Christologie bei Paulus (s. Anm. 37), 47.

63 Paulus verbindet die Rechtfertigung, die Versöhnung und die Erlösung mit der Taufe, die als eine einmalige Handlung verstanden wird und die den Menschen durch das Wirken des heiligen Geistes von aller sündigen Befleckung rein wäscht. Die gläubigen Christen bekommen eine neue Existenz: sie sind durch die Taufe auf den Namen Jesu Christi „gerechtmacht“ worden (1Kor 1,30; Röm 6,22; 1Kor 6,1–9; Kol 1,14; Eph 1,7.14; 1Thess 4,3–4; 4,7–8; 2Thess 2,13. Vgl. Apg 22,16): BECKER, Paulus (s. Anm. 48), 299. W. KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982, 182–185.

64 BECKER, Paulus (s. Anm. 48), 97.

65 Vgl. z.B. nur die Aussagen des Römerbriefes: 2,6.12.16; 3,4.6; 5,16.18; 8,1.3; 13,2; 14,10–12: K.-M. BULL, „Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden (Röm 14,10)“. Zur Funktion des Motivs vom Endgericht in den Argumentationen des Römerbriefes, in: BECKER / OEHLER (Hg.), Apokalyptik (s. Anm. 32), 125–143.

66 Vgl. z. B. Mt 25,31ff.; Mk 15,1ff.; Joh 18,18ff.; Apg 18,12ff.; Apk 4; Barn 21,1–6.

der Gerechtigkeit und Versöhnung zunächst als Pharisäer gedacht und gesprochen, aber es ist wichtig hinzuzufügen, dass er durch seine Kenntnisse der griechisch-römischen Friedhofshoffnungen als hellenistisch geprägter Theologe auch „griechisch“ argumentiert. Dass es so sein kann, zeigt auch das entsprechende Wortfeld, in welchem Paulus viele solcher Wörter und Termini benutzt,⁶⁷ die in der Sphäre der griechischen Jenseitsvorstellungen und Grabinschriften ihre feste Stelle haben.

6. Schlussbemerkungen und Konklusionen

Aufgrund unserer bisherigen Beobachtungen können wir am Ende ein paar Schlussbemerkungen und Konklusionen machen.

1. *Zeitlich* ist es möglich, die einschlägigen positiven griechischen Jenseitsvorstellungen etwa vom 3./2. Jh. v. Chr. bis zum 2./3. Jh. n. Chr. einzugrenzen. Diese Zeit ist auch die Zeit der Krise der jüdischen Identität, der theologischen und sozialpolitischen Radikalisierung des Judentums, und in erhöhtem Masse die Zeit der Sehnsucht nach Apokalyptik, also damit auch nach Transzendenz und Jenseits. In der Mitte dieser Zeit formiert sich das Christentum, beginnt die Ausbreitung der christlichen Mission und die Entwicklung der apostolischen Theologie, hauptsächlich auch der Eschatologie. In diesen Prozessen waren die apostolische Mission und die Theologie insgesamt auf das in ihrer Umwelt lebende Griechentum sehr aufmerksam. Und auch der Apostel Paulus war es, der in dieser „Konfrontation“ die erste erfolgreiche Person war und der in seiner Theologie der Versöhnung und der Gerechtigkeit die volksgriechische geistlich-religiöse Situation berücksichtigen wollte – und es gewiss auch machte.

2. *Territorial* sind die Inschriften und ihre Vorstellungswelt nicht begrenzt. Man kann sagen, dass die Jenseitsvorstellungen und die Sehnsucht nach einem genussvollen Leben im Jenseits in der griechischen Welt nach dem 3. Jh. v. Chr. allgemein und überall anwesend war, wie sie z.B. die so genannte olympische Eschatologie enthält.⁶⁸ Ja, die positive eschatologische Hoffnung und die Sehnsucht nach persönlicher Divinisation ist in einigen religiösen Bewegungen in Griechentum schon vor dem 4. Jh. v. Chr. präsent. In der Zeit des Apostels Paulus war diese Hoffnung wahrscheinlich überall im Bereich der hellenistischen Kultur und in der griechisch-römischen religiösen Geisteswelt ziemlich markant. Mit diesen Tendenzen musste sich auch der Apostel Paulus auseinandersetzen und auf sie adäquat reagieren – sie für seine Theologie und erfolgreiche Mission nutzen und klug verwerten.

3. *Konzeptionell* entwickelt sich die griechische Vorstellung in zwei Linien: 1. Die eine Ansicht ist mehr religiös, derzufolge die Hoffnung auf ein positives Leben nach dem Tod mit dem frommen irdischen Leben zusammenhängt. Die Inschriften argumentieren damit, dass die frommen Menschen deswegen ein gutes

67 Vgl. z.B. mein 'kleines Register' der gesamten Wörter in der griechischen und apostolischen Eschatologie: PERES, Griechische Grabinschriften (s. Anm. 35), 264–265.

68 PERES, Griechische Grabinschriften (s. Anm. 35), 96–105.

Leben im Jenseits, nahe bei den Göttern, bekommen sollten, weil sie „gläubig“ waren, ein frommes Leben führten, eventuell im Kult der Götter aktiv waren, den Göttern aufrichtig dienten, und es ihnen aus ihrer „frommen Position“ einfach zu- steht! 2. Eine andere Gruppe von Inschriften – und diese ist viel größer – argumen- tiert folgendermaßen: Nicht die Frömmigkeit der Menschen wird hervorgehoben; vielmehr wird betont, dass sie das Leben liebten und mit Verantwortung führten. Sie verweisen auf ihre menschlichen Vorzüge: ihre Gestalt, ihr Verhalten in Wort und Tat, ihre Gastfreundschaft, Klugheit, Tugend, Natur, Redeweise, Freundlichkeit, Tauglichkeit und Ethik. Deswegen bitten die Autoren dieser Inschriften für sie und erwarten, dass die Götter ihnen aufgrund der guten menschlichen Grundlage ein positives postmortales Schicksal geben.

4. „Theologisch“ kann man die griechische Vorstellung von der „Erlösung“ nach der altgriechischen Art so definieren, dass in der Sehnsucht und Argumentation allgemein nur der Hinweis auf die guten menschlichen Eigenschaften und Fähig- keiten vorkommt. Es wurde angenommen, dass für diese Griechen die Möglichkeit, vor dem unterirdischen Gericht im Hades-Haus zu bestehen, nur darin besteht, dass sie in ihrem irdischen Leben gut waren, heilig, rein und gerecht. Eventuell wird auch argumentiert, dass die Götter mit den verstorbenen Menschen Mitleid haben sollten und ihnen für ihre irdischen Schwierigkeiten, Bedrängnisse und Lei- den ein besseres und angenehmes Leben im göttlichen Territorium geben sollten. Dies alles sind aber nur menschliche „Positiva“, die sie vor den göttlichen Richtern betonen können. Es sind Argumente für die menschliche Erlösung, d.h. paulinisch gesagt: (Selbst)erlösung aus den Werken nach hellenistischer (paganer) Art.

5. *Die paulinische Konzeption* der Lehre von der Gerechtigkeit, Versöhnung und Erlösung aus der Gnade ist ganz anders geartet. Er erklärt alles absolut christo- logisch.⁶⁹ Kurz gesagt: keine menschlichen Werke, keine gute Natur, keine aus- gezeichneten menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften! Wir haben keine menschlichen Voraussetzungen und Verdienste, ein gutes postmortales Leben zu erreichen. So kann Paulus weiter sagen: kein Gesetz, keine menschlich gute Tat berechtigt uns, das ewige Leben zu erwarten! Hier gilt nur die Gnade Gottes und Erlösung durch Jesus Christus. Paulus argumentiert nicht nur „jüdisch“, sondern auch „griechisch“. D.h., dass er in seiner Theologie wahrscheinlich die geistige Situ- ation des Griechentums, in deren Umwelt er das Evangelium verkündigt, gut kennt und berücksichtigt. Dies alles führt ihn dazu, dass er auch auf die Tendenzen der griechischen „Selbsterlösung“ auf dem menschlichen Grund taktvoll reagiert.

Deswegen kann man sich gut vorstellen, dass Paulus seine Indizien in der Ar- gumentation für die Versöhnung und Erlösung ohne Werke nicht nur aus der jü- dischen Theologie und Praxis, sondern teilweise auch aus dem griechischen Jen- seitsglauben entnehmen konnte,⁷⁰ als ein Kontrast zum menschlichen Zustand: Es

69 SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments* (s. Anm. 59), 237ff.

70 Klaus-Michael Bull sagt auch, dass Paulus z. B. in Röm 2,14–15 „mit Hilfe traditioneller popularphiloso- phischer und jüdisch-hellenistischer Vorstellungen“ des Endgerichtes arbeitet: K.-M. BULL, „Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden (Röm 14,10)“. Zur Funktion des Motivs vom Endgericht in den Argumentationen des Römerbriefes, in: BECKER / OEHLER (Hg.), *Apokalyptik* (s. Anm. 32), 137.

ist viel sicherer, an Christus und die Liebe/Gnade Gottes zu glauben, als an sich selbst, oder auf die eigenen menschlichen Fähigkeiten zu vertrauen. So konnte sich Paulus in seiner Versöhnungs- oder Gerechtigkeitslehre auch griechisch-eschatologisch inspirieren lassen.

Die Repräsentanzkrise in Kirche und Gesellschaft*

Kritische Wahrnehmung aus der Sicht der
Kybernese und der politischen Ethik

Es ist erfreulich, dass „die Leitung der Kirche ausschließlich in Händen von Männern liegt, welche die Bindung der Kirche an ihren Herrn verteidigt haben und auch als solche angesehen werden“¹ – stellte *Visser't Hooft*, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen erleichtert fest, als sich die Vertreter des ÖRK mit dem Rat der EKD am Vorabend der Stuttgarter Schulderklärung am 18. Oktober 1945 trafen. Kurz darauf konnten die Vertreter hören und lesen: „Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir im Namen der ganzen Kirche aus“,² mit der Begründung, dass dieses Wort vorerst Gott gesagt wurde. Und noch eine bemerkenswerte Bitte oder Warnung: „Tun sie das Ihrige, dass diese Erklärung nicht politisch missbraucht wird ...“³

Am 9. Mai 1946 gibt der Synodalrat der Reformierten Kirche in Ungarn unter der Leitung und Federführung der Bischöfe *László Ravasz* und *Imre Révész* eine Deklaration heraus, in der bekannt wird: Die Kirche hat in der Vergangenheit „ihr prophetisches Amt nicht treu genug ausgeübt, hat in der weltlichen Weisheit und der neueren politischen Lehre den ‚satanischen Sauerteig‘ nicht früh genug entdeckt; sie hat auf die Reinheit der Verkündigung nicht genug geachtet, unter den Funktionsträgern der Kirche keine rechte Disziplin bewahrt; sie wurde träge in der Liebe, ist mit den Machthabern falsche Kompromisse eingegangen und hat für weltliche Regelungen in der Kirche den Raum bereitet.“⁴ Ohne diese Bereitschaft zum Schuldbekenntnis und zur Reue würde die Kirchenleitung keine glaubwürdige Berechtigung haben, die nötigen Reformen durchzuführen – so die Begründung. Eine oppositionelle kirchliche Gruppe, mit dem späteren Bischof *Albert Bereczky*

* Die Studie ist im Rahmen eines Forschungsprojektes entstanden, gefördert von der Alexander von Humboldt Stiftung.

1 M. GRESCHAT (Hg.), *Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945*, München 1982, 96.

2 AaO 102.

3 Tagung des Rates der Evangelischen Kirche Deutschland am 18. und 19. Oktober 1945 in Stuttgart, in: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 72/75 (1950), 19–26, hier: 25.

4 *A magyarországi református egyház zsinati tanácsa* Budapest, 1946. évi május hó 9-én tartott negyedik ülésének jegyzőkönyve, *Zsinati irományok* 47. [Dokumente der Sitzung des Synodalrates der RKU vom 9. Mai 1946, in: *Synodalarchiv der RKU, Synodaldokument Nr. 47*]; Vgl. S. FAZAKAS, „Új egyház felé?“ – a második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái [„Für eine neue Kirche?“ Ekklesiologische Konsequenzen der kirchlichen Erneuerungsbewegung nach dem II. Weltkrieg in der Reformierten Kirche Ungarns], Debrecen 2000, 20.

an der Spitze, der *Freie Rat von Nyíregyháza*, hat im August des gleichen Jahres gerade diese Kompetenz der offiziellen Kirchenleitung zur Schulderklärung bezweifelt und ihrerseits geäußert: Wir schämen uns wegen der Vergangenheit und haben den Weg der Buße immer noch nicht gefunden.⁵ Eine ähnliche Erklärung und Debatte über die Schuld- und Bußfrage hat nach der Wende 1989/1990 in der RKU nicht stattgefunden.

Ohne die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Entstehungsgeschichte, des Wortlauts, der Argumentationsweise und Nachwirkung der oben genannten Erklärungen weiter zu verfolgen, möchte ich unsere Aufmerksamkeit auf einen Aspekt konzentrieren, nämlich auf die Frage: *Wer spricht hier?* Wer sind also die Männer (und nur Männer?), die als Leiter bzw. Vertreter ihrer Kirchen als „Garant“ gelten sollten für die „Bindung der Kirche an ihren Herrn“⁶ und als solche angesehen – oder auch in Frage gestellt – werden? Mit welcher Autorität, Legitimation oder geistlichen Vollmacht haben sie gehandelt, gesprochen, Verhandlungen geführt oder sind eben in dieser Rolle gescheitert? Also: Wer spricht hier? Auf welche Weise repräsentieren sie die ganze Kirche und welche Kriterien gelten für eine solche Repräsentation? Welche Ursachen haben zu einem Versagen in dieser Rolle und damit zu einer schuldhaften Verstrickung der Kirche in die historischen Schuldkonstellationen geführt? Wie weit muss man auch heute mit einer Gefährdung und Verletzung des Ansehens der Kirche rechnen im Kontext einer als modern bezeichneten rechtsstaatlichen Gesellschaft? Die Kirche hat ihre politische Verantwortung auch unter den veränderten und sich verändernden gesellschaftlich-politisch-wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wahrzunehmen, aber mit welcher Legitimation oder Autorität darf sie zu den aktuellen Themen Stellung nehmen?

Vorbemerkungen:

1. Zunächst scheint es mir notwendig zu sein, eine klare Bestimmung des Wortes ‚Repräsentation‘ vorzunehmen. Der Begriff wird hier nicht allgemein religionsgeschichtlich verwendet im Sinne einer Vertretung der Gottheit im kultischen Horizont oder sakramental im Sinne des römisch-katholischen Verständnisses, nach dem die Kirche das göttliche Heilshandeln vergegenwärtigt, wo der Bischof oder die Hierarchie die Repräsentation Christi vollziehen, indem sie an dessen Stelle treten, in seinem Namen handeln und seine Person sichtbar machen, weil sie dank der Priesterweihe dem Haupt des Leibes gleichförmig sind.⁷ Sowohl die TRE als auch die RGG⁴ verweisen unter dem Begriff Repräsentation auf den Begriff Stellvertretung. Obwohl Stellvertretung ein Begriff der Neuzeit ist, bezeichnet die stellvertretende Repräsentation in den biblischen Büchern in der Regel eine Art „Mittlerfunktion“ bzw. Vertretung, nach der einer an der Stelle eines anderen handelt, oder bedeutet die Erbringung einer Leistung oder

5 A. BEREZKY, *Előljáró sorok némi magyarázatként* [Einleitende Worte als Erklärung], in: B. BÉKEFI (Hg.), *Országos Református Szabad Tanács határozatai, deklarációi és kérelmei. Nyíregyháza 1946. augusztus 14–17.* Budapest 1946. [Beschlüsse, Deklarationen und Anträge der Reformierten Freien Rat von Nyíregyháza, 14–17. August 1946, Budapest 1946, 10–11; Vgl. FAZAKAS (s. Anm. 4), 16ff.

6 GRESCHAT (s. Anm. 1), 96ff.

7 E. FAHLBUSCH, *Art. Repräsentation*, EKL 3 (1992), 1631–1633.

das Auf-sich-Nehmen eines Geschicks durch einen Mittler.⁸ Der für das theologische Interesse bedeutende, aber selbst im AT und NT selten vorkommende „Substitutionsgedanke“ oder die „Subjektübertragung“⁹ bei einem Opfer und damit deren soteriologische Bedeutung für die Ekklesiologie ist noch wenig erschlossen. Besonders hinsichtlich unseres Themas (s. „Schuldübernahme“) zeigt sich weiterer Forschungsbedarf. Gemeint ist unter Repräsentation in dieser Abhandlung auch nicht die von der lutherischen Orthodoxie bevorzugte „ecclesia representativa“, die die Gesamtheit der Kirche als Personengemeinschaft aller Heiligen bezeichnete und die Gemeinschaft der Gläubigen aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der einen Kirche umfasst.¹⁰ Der Begriff wird also eher im soziologischen, ethischen und kirchenrechtlichen Sinne verwandt als Beschreibung eines Vertretungsverhältnisses,¹¹ als Bekleiden einer Stelle oder eines Amtes, des Platzhaltens, wo ein Subjekt oder eine Macht die Vertretung ihrer selbst veranlasst, aber durch den Repräsentierenden immer auch selbst präsent ist. In diesem Sinne wird – wie die Einleitung schon vermuten lässt – über die Leitungsfunktion und das Amt in der Kirche gesprochen, obwohl mir bewusst ist, dass hier noch weiterer Forschungsbedarf besteht (etwa bezüglich des Zusammenhangs zwischen christologischer und ekklesiologischer Stellvertretung).¹²

2. Selbst in diesem begrenzten Sinne sind mit der kirchlichen Repräsentation so viele Implikationen bezüglich der Schuldkonflikte im sozialen und historischen Kontext verbunden, dass ich die Probleme politischer Repräsentation nicht ausführlich darstellen kann. Ich werde mich also begrenzen auf die Repräsentation der Kirchen in der Öffentlichkeit und versuchen, von theologisch-ethischen Reflexionen ausgehend einige kirchengeschichtliche Fallbeispiele in den Blick zu nehmen und die Konsequenzen für die Leitungsaufgaben im politischen Gemeinwesen zu ziehen.

Im Folgendem möchte ich nach den Ursachen der kirchlichen Repräsentanzkrise fragen und daran einige Fragen anschließen ausgehend von allgemeinen theologiegeschichtlichen Veränderungen hin zu den speziellen und kontextbezogenen Veränderungen. Zum Schluss werde ich dann einige resümierende Thesen zur Diskussion stellen.

8 CHR. GESTRICH / T. HÜTTENBERGER, Art. Stellvertretung V., TRE 32 (2001), 145–153.

9 Vgl. E. JÜNGEL, Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel, in: DERS., Wertlose Wahrheit, Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III., München 1990, 243–260; E. JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung? in: DERS., Wertlose Wahrheit, 260–282; H.-R. REUTER, Stellvertretung. Erwägungen zu eine dogmatische Kategorie im Gespräch mit René Girard und Raymund Schwager, in: J. NIEWIADOMSKI / W. PALAVER (Hg.), Dramatische Erlösungslehre, Innsbruck/Wien 1992, 179–200.

10 R. PREUL, Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der Evangelischen Kirchen, Berlin / New York 1997, 235.

11 O. LEPSIUS, Art. Repräsentation, Evangelisches Staatslexikon, Neuausgabe (2006), 2036–2041.

12 Vgl. Chr. LINK, Art. Stellvertretung, RGG⁴ 7 (2008), 1707–1714.

1. Unsicherheit bezüglich des kirchlichen Amtsverständnisses

Repräsentanzkrise – Krise des Amtsverständnisses? Die Unsicherheit hinsichtlich der Macht und Vollmacht in der Kirche geht meines Erachtens zurück auf die durch Luther und die Reformation veranlasste aber nicht mit allen Konsequenzen gründlich weitergedachte Differenzierung des Amtsverständnisses und des mit dem Amt verbundenen Anspruchs. Luthers Auffassung – kurz gefasst – bedeutete einen Bruch mit der traditionellen Auffassung der römischen Kirche über *potestas ordinis* und *potestas jurisdictionis*. Erstere bedeutete die Vollmacht und besondere Fähigkeit, die Sakramente zu verwalten, die andere das Recht der Priester, im Bußsakrament als geistlicher Richter aufzutreten. Die Wiederentdeckung der Rechtfertigung durch den Glauben führte zu der Überzeugung, dass der getaufte Mensch durch den Glauben und die Taufe mit Christus vereint ist und Teil an der Macht Christi hat. Das hat nicht nur zur Folge, dass alle Christen am Gottes Volk und an den Heilsgaben Christi teilhaben, sondern begründet zugleich einen Anspruch auf alle Rechte, die früher dem Amt der Kirche vorbehalten waren. An die Stelle der Priesterweihe tritt die Taufe. Die Taufe (Taufweihe) verleiht allen Christen die gleichen Möglichkeiten und den Besitz der gleichen Vollmacht. Luthers Absicht war, auf Grund biblischer Wahrheit klarzustellen: nicht der Papst und nicht die kirchlichen Amtsträger sondern die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist im Besitz der genannten doppelten Vollmacht. Alle Macht gehört Christus, der die Schlüsselgewalt und den Auftrag, die Sakramente zu verwalten, der ganzen Kirche und ihren Mitgliedern anvertraute. Hier besteht nun die Frage und Unsicherheit, ob Luther jedem einzelnen Christen diese kirchliche Macht zuerkannt hatte oder ob die *potestas* der Kirche als Ganzes, als der Gemeinschaft der Gläubigen verliehen wurde? Manche vermuten spätmittelalterliche korporative Vorstellungen hinter der Lehre Luthers, andere befürchten – mit Recht – individualistische Tendenzen, welche die Idee des Priestertums aller Gläubigen zu einer problematischen egalitären Ideologie verkehren können.

In Wahrheit hat Luther nie auf Grund des Priestertums aller Gläubigen die Notwendigkeit eines besonderen Amtes in Frage gestellt.¹³ Er wollte nur den Potestas-Anspruch der römischen Kirche bestreiten, nicht aber alle Funktionen des Amtes in die Hände der einzelnen Christen übergeben. Die tatsächlichen Befugnisse des allgemeinen Priestertums hat er auf Notsituationen und die private Sphäre begrenzt, aber er hielt es nicht für zulässig, dass jeder einzelne von dieser potestas ohne Berufung und Genehmigung der ganzen Kirche eigenwillig Gebrauch machen könne.¹⁴ Die Notwendigkeit und Funktion des besonderen Dienstes stand nie in Frage, hat Luther doch dem Amt eine neue Bedeutung als *minister verbi divini* gegeben.

¹³ Vgl. H. FAGERBERG, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis VI., TRE 1 (1977), 552–574; C. H. RATSCHOW, Art. Amt/Ämter/Amtsverständnis VIII., TRE 1 (1977), 593–622.

¹⁴ M. LUTHER, De captivitate babilonica ecclesiae (1520), WA 6,566,26.

Nicht nur in der Abgrenzung gegen den Potestas-Anspruch der römischer Kirche waren sich die Reformatoren (von Luther bis Calvin) einig, sondern auch in der Frontstellung gegen den linken Flügel der Reformation, der an der Auflösung jedes Amtes interessiert war auf Grund einer radikalisierten Auffassung des Priestertums aller Getauften. Gemeinsam ist, dass Luther und seine Mitstreiter das Wesen und Aufgabe des Amtes in dem Dienst des Wortes und seine Notwendigkeit und Vollmacht selber im Wort Gottes begründet sahen – dies ist ein funktionales Verständnis, das zugleich zu einer Akzentverschiebung führt: Entscheidend ist nicht mehr was der Amtsträger ist, sondern was er predigt. Amt ist also Dienst am Wort – und dabei berufen sich die Reformatoren auf das Neue Testament. In der (ebenso gemeinsamen) Anlehnung auf verschiedene Stellen der Schrift (z.B. Lk 10,16) wird betont: die Aufgabe des Amtes ist, Christi Stimme (durch Predigt, Sakramentsverwaltung, Zusage der Sündenvergebung) vernehmbar zu machen: „Wer euch höret, der hört mich...“ Auf diese Weise wird der Prediger/Amtsträger Christi Stellvertreter (*repraesentant Christi personam*); wenn er diese Aufgabe ordnungsgemäß und auftragsgemäß macht, tut er es an Christi Stelle (Melanchthon).¹⁵ Der persönliche Charakter ist in diesem Zusammenhang von sekundärer Bedeutung – gemeint war die Ablehnung eines *character indelebilis*.

An dieser Stelle geht Calvin weiter, nicht nur bezüglich der Ausdifferenzierung kirchlicher Ämter auf Grund seiner neutestamentlichen Erkenntnisse und auf Grund seiner Auffassung über Aufgabe und Organisation der Kirche,¹⁶ sondern an einem weiteren wichtigen Punkt: Calvin betont nämlich nicht nur die göttlichen Stiftung des Amtes, sondern er hebt hervor, dass das Amt von Menschen bekleidet werden müsse, die dadurch Verantwortung und Autorität erhalten (*eos autoritate instruxit*).¹⁷ Wenn Gott Menschen in Anspruch nimmt und sich der Menschen bedient, diese mit Autorität ausstattet, gebührt diesem Amt Ehre. Natürlich ist diese Autorität begrenzt durch den ihm anvertrauten Auftrag und schließlich gebührt alle Ehre Christus. Die Frage drängt aber nach weiterer Klärung: Worin besteht die Legitimation, die Begründung bzw. die Autorität des kirchlichen Amtes? Die katholische Auffassung verweist inhaltlich auf den *character indelebilis* als einer durch die Priesterweihe verliehenen, unaufhebbaren, ontologischen Eigenschaft der Amtsträger. Nach reformatorischem Verständnis besteht die Berechtigung und zugleich die Besonderheit des Amtes in der Wortbezogenheit, bzw. in der göttlichen Stiftung! Deshalb gebührt Würde und Ehre nicht der Person, sondern dem Amt.

Hier muss die Frage gestellt werden: Kann der heutige Mensch, inklusive der Kirchenmitglieder eine solche Unterscheidung von göttlicher Stiftung und menschlicher Verwirklichung noch nachvollziehen? Eine theologische Wahrnehmung, Differenzierung und Zusammenschau von göttlichen und menschlichen, geistlichen und soziologischen Seiten¹⁸ des Amtes kann wohl kaum erwartet werden. Der

15 Ph. MELANCHTHON, *Apologia Confessionis/Apologia der Konfession*, in: *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (BLSK), Göttingen 1963, 141–404, hier: 240–241.

16 FAGERBERG (s. Anm. 13), 569.

17 J. CALVIN, *Inst.* IV,1,1.

18 RATSCHOW (s. Anm. 13), 593.

allgemeine Relevanzverlust religiöser Weltdeutung führt zum Relevanzverlust eines Amtes, das auf die Kommunikation des Wortes gegründet ist. Anders formuliert: Weder eine sakramental belegte ontologische Eigenschaft, noch ein in Charismen und Wortbezogenheit begründetes Amtsverständnis scheinen relevant zu sein. Doch der Anspruch, dem Amt eine besondere Legitimität und Autorität zu verleihen, bleibt aufrechterhalten. Das geschieht nun vornehmlich durch die Hervorhebung persönlicher Eigenschaften des Amtsträgers: moralische Integrität, persönliche Glaubwürdigkeit, fachliche Kompetenz werden verlangt, besonders im Blick auf besondere Konfliktsituationen. Zudem werden weitere Kompetenzen in Zusammenhang mit Verwaltungsaufgaben, der Leitung der Gemeinde, der Interessenvertretung und Repräsentation der Kirche im öffentlichen Leben erwartet – alles Fähigkeiten, die für die Anstellung einer Pfarrerin/eines Pfarrers oder bei Berufungen in kirchenleitende Funktionen als unentbehrlich erscheinen. Andererseits bedeutet die Herausforderung, das Amt durch die eigene Person zu beglaubigen oder ihm selber Autorität zu verleihen, eine enorme Belastung für die Amtsperson. Berufssoziologische Befunde belegen dies.¹⁹ Enttäuschungen und Frustration werden dadurch auf beiden Seiten vorprogrammiert.

Dazu kommt noch ein kirchensoziologisches Phänomen: Volkskirchliche Vorstellungen oder zurückliegende kirchliche Sozialisationsmuster beinhalten häufig autoritäre Erwartungen an den Pfarrer bzw. Kirchenleitende. Durch die in Jahrzehnten entwickelten Rollenerwartungen werden die Vertreter der Kirche als Autoritätspersonen betrachtet! Dem differenzierten Amtsverständnis im Horizont der theologischen Lehre und der Kirchenordnungen zum Trotz wurden hierarchische Strukturen beibehalten oder wie z.B. in den mittel-osteuropäischen Kirchen während der Zeit der totalitären Regime weiter ausgebildet als Zeichen einer Anpassung an das politische System.²⁰ Auf der anderen Seite werden antiautoritäre Tendenzen durch Generationswechsel und Demokratisierungsschub der kirchlichen Öffentlichkeit bemerkbar, die oft auf festgeführte autoritäre Strukturen prallen.²¹ All das wird aus einem innerkirchlichen Grund noch vertieft, nämlich die Unklarheit und Unsicherheit bezüglich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der verschiedenen Ämter bzw. Dienste und deren Zuordnung in den evangelischen, vor allem in den calvinistischen Kirchen. Egalitäre Erwartungen neuzeitlichen Denkens oder verbandsrechtliche Überzeugungen versuchen alle Differenzen zwischen den Ämtern zu nivellieren. Das führt nicht zu einer hierarchischen Egalisierung, sondern auch zu einer Aushöhlung des theologischen Amtsverständnisses. Oft wird

19 Siehe z.B. D. BECKER / R. DAUTERMANN (Hg.), Berufszufriedenheit im heutigen Pfarrberuf. Ergebnisse und Analysen der ersten Pfarrzufriedenheitsbefragung in Korrelation zu anderen berufssoziologischen Daten, Frankfurt a. M. 2005; Vgl. S. FAZAKAS / Á. KOCSIS, „Vegyétek számba őket...“: Vallásszociológiai felmérés a Tiszántúli Református Egyházkerületben [„Zählt sie zusammen...“: Eine religionssoziologische Untersuchung in dem Kirchendistrikt Jenseits der Theiß], in: Z. KUSTÁR (Hg.), Orando et laborando. A Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2006/2007. évi értesítője [Universitätsjahrbuch], Debrecen 2007, 187–205.

20 I. TÖRÖK, Változások az egyházfoglalomban [Änderungen im Kirchenbegriff], in: DERS., Határkérdések szolgálattunkban [Grenzfragen in unserem Dienst], Budapest 1990, 46–49.

21 E. RANFT, Demokratisierung des Pfarramtes – Hindernisse und Chancen, ZEE 14 (1997), 240–244.

vergessen, dass die Verkündigung – auch wenn die Ämter von der Gnade und den Gaben Christi her gleichrangig sind und es keine überzeitliche Festschreibung für die verschiedenen Dienste in den reformierten Kirchen gibt,²² – als die entscheidende und besondere Aufgabe dadurch nicht relativiert werden kann.

2. „Wortinflation“

Die konkrete Wahrnehmung des Verhältnisses zwischen Kirche, Amt und Theologie, die in der Sicht der Reformatoren noch untrennbar zusammengehörten, hat sich in der Neuzeit ausdifferenziert und diese Ausdifferenzierung schreitet weiter voran. Sie werden sowohl institutionell, als auch funktional durch verschiedene Instanzen repräsentiert – die Integration ist eher Ausnahme als Regel oder wird nur formal annonciert: Ein kirchliches Amt kann man schließlich nach dem Abschluss eines theologischen Studiums bzw. nach einer entsprechenden angemessenen Qualifikation bekleiden. Die Erwartungen an die Theologen bzw. Pfarrerinnen und Pfarrer, Dekane und Bischöfe bestimmen sich von der Forderung der Praxisbezogenheit der Theologie her. Was heißt aber Praxisbezogenheit? Versteht man unter Praxis das Leben selbst, das den Erfahrungshorizont der Theologie bilden soll und worauf die Sache der Theologie sich beziehen soll, oder versteht man unter Praxis die Verwirklichung einer Idee durch die Tat? Leider ist das letztere eher der Fall, und zwar in einer unreflektierten Weise! Diese Ideen sind oft mit den unterschiedlichsten Vorstellungen über die Neustrukturierung, den Neubeginn oder die Reformen der Kirche identisch, in denen sich religiöse Vorstellungen, geschichtliche Erfahrungen, gesellschaftspolitische Erwartungen widerspiegeln.²³ Das hat mit sich gebracht – mindestens in dem ungarischen Protestantismus vor und nach der Wende –, dass die Erwartungen hinsichtlich der theologischen Ausbildung enorm ausdifferenziert geworden sind: verschiedene Kompetenzen (organisatorische, soziale und kommunikative, betriebswirtschaftliche usw.) werden verlangt. Ein pragmatisches Handeln wird gefordert, einerseits weil wissenschaftliche theologische Arbeit immer noch unter dem Schatten der Vergangenheit liegt (wo sie zur Gleichschaltung von Kirche und Theologie geführt hatte), andererseits weil der Wiederaufbau kirchlicher Strukturen nach der Wende andere Kompetenzen verlangen, die den veränderten Bedingungen gerecht zu werden vermögen. Das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis zielt auch in der Theologie auf eine Spezialisierung, deren die Gelehrsamkeit, die der Sache nach das „Gesagte“ gegenüber „Gemachten“ bevorzugt und auf diese Weise die Theologie in wachsendem Maße einem Relevanzverlust aussetzt. *Gerhard Ebeling* charakterisiert diese Situation mit

22 Vgl. G. PLASGER, Die Ämter der Gemeinde. Überlegungen zur Bedeutung des Amtsverständnisses im Blick auf die neuere ekklesiologische und ökumenische Diskussion, in: M. BÖTTCHER / A. SCHILBERG / A.-CHR. TÜBLER (Hg.), Die kleine Prophetin Kirche leiten (FS Gerrit Noltensmeier), Wuppertal 2005, 179–194, hier: 186.

23 Vgl. G. BÖLCSKEI, Az egyházkép változása a Magyarországi Református Egyház utóbbi negyvenöt esztendejében [Die Wandlung des Kirchenbildes in der RKU während ihrer letzten 45 Jahren], in: *Confessio* 15 (1991/1), 22–25; I. BOGÁRDI SZABÓ, Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között [Kirchenleitung und Theologie in der RKU zwischen 1948 und 1989], Debrecen 1995; FAZAKAS (s. Anm. 4).

dem Begriff „Wortinflation“²⁴. Entscheidend sein sollte für die Theologie – sagt Ebeling –, dass sie auf das Wort bezogen bleibt und diese Wortbezogenheit auch für die kirchliche Praxis reklamiert, so dass es nicht zu einer Beziehungslosigkeit zwischen der Sprache des christlichen Glaubens und neuzeitlicher Welterfahrung kommt. Doch resigniert stellt er fest: Bezüglich der beruflichen Funktion des Theologen ist es zu einer „ekklesiologischen Bildstürmerei“ in den verfassten Kirchen gekommen, in der man „über das Pfarramt in seiner überkommene Gestalt undifferenziert negativ urteilt, die Institution der Predigt für überholt erklärt, die kirchenleitende Organe ausschließlich zum billigen Objekt der Kritik macht und die Vorstellung von der Kirche als einer autoritär strukturierten Gruppe hochspielt, die den Theologen seiner Freiheit beraube“²⁵.

So ist ein verwirrendes Bild entstanden, das allmählich zur Normalität gehört: Die Pfarrerschaft bekleidet Führungsrollen mit einer akademischen Ausbildung, die aber nicht auf organisatorische Führung oder entsprechende Leitungsaufgaben ausgerichtet ist. Berufssoziologische Befunde belegen die Tatsache, dass Pfarrern und Pfarrerinnen ihre Ausbildung im Blick auf kybernetische Kompetenzen als äußerst defizitär bezeichnen. Außerdem wirken verschiedene theologische Traditionen, Frömmigkeitsrichtungen, politische Optionen und Generationsunterschiede segmentierend auf die Prägung dieser Pfarrerschaft in Leitungspositionen.²⁶

3. Unklarheit und Unbestimmtheit der kybernetischen Kompetenzen

Sowohl in der Kirche, als auch in der Gesellschaft hat sich die allgemeine Vorstellung durchgesetzt, dass die Pfarrerin oder der Pfarrer, der Bischof oder der Präses die Kirche verkörpern, für die Kirche „stehen“ und sich für deren Ansehen verbürgen. Das gilt schon für die zuständigen Personen vor Ort in den Kirchengemeinden, aber je mehr man die überparochialen Strukturen und die Ebene der überregionalen Öffentlichkeit in Betracht zieht, desto auffälliger wird diese Erscheinung. Menschen, die verschiedene Ämter bekleiden, prägen das öffentliche Bild der Kirche, ihre Äußerungen gelten als Stimme der Kirche, oft sorgen sie für Erregung und Aufsehen, und auch wenn sie verschiedene Richtungen vertreten (im Protestantismus ist das auf Grund des inneren Pluralismus her durchaus möglich), erheben sie den Anspruch, die Stimme der Mehrheit zu vertreten – auch wenn sich dahinter oft nur eine schweigende Mehrheit verbirgt. Leider wird in der Kirche dieses Problem meist unkritisch hingenommen und als Gegebenheit betrachtet, ohne danach zu fragen, inwiefern eine kirchenleitende Person, etwa der Bischof oder der Kirchenpräsident, für die ganze Kirche und damit stellvertretend für alle Kirchenmitglieder sprechen und handeln kann?

24 G. EBELING, *Der Theologe und sein Amt in der Kirche*, ZThK 66 (1969), 254–254, hier: 253.

25 Ebd.

26 Vgl. K. TANNER, *Organisation und Legitimation. Zum internen Stellenwert politischer Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland*, in: H. ABROMEIT / G. WEWER (Hg.), *Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis*, Opladen 1989, 201–220, hier: 207.

Mit Recht erinnert *Reiner Preul* in seiner Kirchentheorie daran, dass es einen einzigen Fall gibt – aus evangelischer Sicht –, in dem ein Christ, sei er Bischof, Pfarrer oder Laie, für alle Kirchenmitglieder und für die ganze Kirche sprechen kann, nämlich im Fall des Bekenntnisses.²⁷ Oder wie *Karl Barth* in den 30er Jahren in einem Vortrag argumentiert: der Christ als Zeuge kann die Kirche vertreten, und mit Recht wird vom ihm erwartet, dass er die Kirche vertritt, indem er anderen Menschen Gottes Herrschaft, Gnade und Gericht in Erinnerung ruft.²⁸ Das ist aber nur möglich, wenn sich sein Leben nicht nur zwischen Geburt und Sterben, sondern vor allem zwischen Taufe und Abendmahl abspielt,²⁹ nachdem er zunächst Gottes eigenes Zeugnis kennenlernt hat und diesem Gotteszeugnis mit Dankbarkeit, Ehrfurcht und Hoffnung dient.³⁰ Ob mit der Kompetenz und dem Wissen der Christen bzw. der Kirchenmitglieder zu einer solchen, die ganze Kirche einschließenden Äußerung und Zeugnis tatsächlich gerechnet werden darf, muss weiter diskutiert werden. Der allgemeine Bekenntnisstand der evangelischen Kirche in Europa und die empirischen Befunde³¹ über die defizitären Kenntnisse über den Glauben bei den Mitgliedern lassen das Vorhandensein eines solchen „identitätsstiftenden Grundkonsens“³² bei den Gläubigen eher bezweifeln. In allen anderen Fällen ist eine solche stellvertretende Rede zu begründen, seien es soziale, politische, gesellschaftliche oder ökologische Fragen. R. Preul benennt aber drei Modelle der kirchlichen Repräsentanz, die dem Amtsträger die Vertretung der Stimme oder der Überzeugung einer verfassten Kirche vor der Öffentlichkeit ermöglichen. Sie sind die folgenden: das a) *hierarchisch-autoritative Modell*, b) das *Kommuniqué-Modell*, und c) die *exemplarische Repräsentanz*.³³ Das erste Modell sei dem Wesen der evangelischen Kirchen fremd, weil es mit einer für alle Mitglieder verbindlichen Meinung bzw. Lehre der Leitungsspitze rechnet, die auf Grund einer Amtsvollmacht oder rechtlichen Stellung gegeben ist. Was aus dem leitenden Amt einer Organisation heraus gesagt wird, gilt als gewiss und gültig für alle Mitglieder der Organisation, einfach deshalb, weil es die dafür autorisierte Person gesagt hat und das Gewicht des Amtes schwerer wiegt als der Inhalt selbst. Die zweite, als *kommunikatives Modell* bezeichnete Lösung rechnet aber mit einem *consensus opinio*, zumindest mit einer von der Mehrheit getragenen Meinung, die – anders als beim ersten Modell – für die Amtsperson selber verbindlich ist, auch wenn er/sie persönlich anderer Meinung sein sollte. Die meisten protestantischen Kirchenpersönlichkeiten, aber auch Politiker, verhalten sich nach diesem Modell, das aber auch eine eigene Gefahr in sich birgt: Leitungspersonen werden nur noch als Sprachrohr für die kirchliche bzw. politische Mehrheit wahrgenommen. Eigene Initiativen und fachliche Kompetenzen sind hier nicht so gefragt, eine Tendenz, die sich – m.E. – mit anwachsender Demokratisierung und Medialisierung des Ge-

27 PREUL (s. Anm. 10), 236–237.

28 K. BARTH, Der Christ als Zeuge, TEH 2 (1934/12), 5–17, hier: 13.

29 AaO 14.

30 AaO 9–14.

31 Vgl. Anm. 19.

32 TANNER (s. Anm. 26), 214.

33 PREUL (s. Anm. 10), 238–241.

meinwesens noch weiter steigern kann. Von einem Kirchenpräsident oder einem Bischof, der sein Amt als theologisches Amt betrachtet, ist aber mehr zu erwarten. Nach dem *exemplarischen Repräsentanzmodell* kann man mit einer profilierten Meinungsäußerung rechnen – sowohl bei Kirchenleitenden wie bei einzelnen Christen –, die aber nicht von der Mehrheitsposition abhängig ist, aber auf Grund der Gewissensfreiheit und theologischen Positionierung zu einer eigenen Meinung kommt, die mit den Grundlagen und dem Bekenntnisstand der Kirche nicht in Widerspruch steht. Auf diese Weise kann eine kirchliche Persönlichkeit – dem allgemeinem Konsens gegenüber, etwa in ethische Fragen – zu seiner eigenen Überzeugung stehen. So braucht sich ein jeder Christ nicht unbedingt mit der Stellungnahme seiner Kirche oder der des Bischofs zu identifizieren, kann aber doch auf seiner Zugehörigkeit zur Kirche festhalten. Es kommt auf die innerkirchliche Streitkultur an, wie solche Kontroversen ausgetragen werden. An dieser Stelle bedürfen die drei Modelle Preuls einer Ergänzung bzw. Korrektur: eine Vertretung kirchlicher Interessen oder Meinungen ist keine Einbahnstraße. Nach reformatorischem Verständnis trägt nicht der Einzelne die Verantwortung für die rechte Ausübung eines Amtes, sondern die ganze Kirche. Die Kirche bzw. die Gemeinde solle darüber wachen, ob die herausgehobenen, durch eine Wahl öffentlich berufenen und durch die Ordination oder Einsetzung bestätigten Amtsträger ihren Auftrag in richtiger Weise erfüllen. Betrachtet man die Vertretung der Kirche oder die Äußerungen im Namen der Kirche als kirchenleitende Entscheidungen, dann dürfen sie dem Auftrag der Kirche nicht widersprechen und sind auf Zustimmung seitens der Auftragsgeber angewiesen. Entscheidungen mit Leitungscharakter haben Auswirkungen nicht nur auf die Einzelperson (hier: Repräsentant), die die Entscheidung trifft, sondern auf das Ganze des Systems.³⁴ Solche Entscheidungen müssten dann – wieder ein Merkmal protestantischer Kirchlichkeit – mit Einsicht rechnen und von den Angesprochenen übernommen werden können.

Aber soweit hat Preul Recht, dass erhebliche Kommunikationsstörungen und Missverständnisse vermieden werden könnten, wenn diese drei Repräsentanzmodelle in der Kirche und Gesellschaft säuberlich unterschieden würden. Auf die Folgen kirchlicher Stellungnahmen und kirchenpolitischer Optionen werde ich noch zurückkommen. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass weder in der jüngsten Vergangenheit noch in der Gegenwart in unseren Kirchen mit einer solchen bewussten Differenzierung gerechnet wurde und wird. Auch wenn kein Zweifel daran besteht, dass für die evangelische Kirche nur eine Wechselwirkung zwischen dem kommunikativen und exemplarischen, aber zur Rechenschaft verpflichteten Repräsentanzmodell in Frage kommen dürfte, wurde und wird fast ausschließlich das hierarchisch-autoritative Modell benutzt, sowohl innerhalb der Kirche als auch im Blick auf ihre äußere Wahrnehmung. Charakteristisch für diese Ansicht ist die Tatsache, dass jede Abweichung von dem offiziellen Standpunkt als Zeichen von Illoyalität oder Untreue betrachtet wird. Nicht von ungefähr beklagte

34 Vgl. E. HERMS, Was heißt „Leitung in der Kirche“?, in: DERS., *Erfahrbare Kirche*, Tübingen 1990, 80–101, hier: 82–83.

István Török die „verengte Sicht“ in der Reformierten Kirche in Ungarn im Jahr 1974, wenn er feststellt:

„Und dann – Schritt für Schritt, fast unbemerkt – besetzen unsere eigenen Entscheidungen [gemeint sind die Entscheidungen der Kirchenleitung] den Platz des Wortes Gottes. Auf diese Weise entziehen wir unsere Entscheidungen der ständigen Kontrolle des Wortes Gottes. Wir machen Tabus aus ihnen. Die Kritik dieser Entscheidungen gilt dann als Glaubensungehorsam und Häresie. [...] Dann aber bleibt nichts anderes übrig, als mit eiserner Konsequenz die zentralisierte kirchliche Presse, die Pfarrerausbildung und das ganze offizielle kirchliche Leben in den Dienst dieser Entscheidungen zu stellen. [...] Es ist wahr, dass für theologisch fundierte Kirchenkritik in der gegenwärtigen Lage fast kein Raum bleibt.“³⁵

Über die Frage, ob sich strukturell oder bezüglich der genannten Innenwahrnehmung der Kirche während der nun mehr als 20 Jahre nach der Wende etwas geändert hat, lässt sich streiten. In manchen Kirchen sind offenkundig nach der Wende die Wesenszüge eines hierarchischen Repräsentanzmodells beibehalten worden, nicht so sehr aus theologischer Überzeugung, sondern eher aus gruppendynamischen und kulturellen Gründen! Ebenso nimmt die gesellschaftliche Öffentlichkeit, repräsentiert etwa durch die Presse, weiterhin fast jede kirchliche Stellungnahme oder Äußerung im Sinne des hierarchisch-autoritativen Modells wahr, auch wenn sie nicht so gedacht sind. Daher finden nur Interviews mit Spitzenrepräsentanten der Kirche Beachtung in den öffentlichen Medien, etwa hinsichtlich gesellschaftspolitischer, moralischer oder sozialer Fragen. Vereinzelt Krisenfälle oder moralisches Scheitern kirchlicher Persönlichkeiten werden zugleich gern als Beweis für das Scheitern der Leitenden an ihren Gelöbnissen benutzt.

4. Die positionsspezifische Schuld kirchlicher Leitungspersonen: Zusammenarbeit mit der Staatsmacht

In einem Beitrag zum „Historikerstreit“³⁶ kommt *Eilert Herms* zu der Feststellung, dass die geschichtliche Schuld „jeweils positionsspezifische Schuld“³⁷ ist. Gemeint ist die Beobachtung, dass leitende Personen an der Spitze eines sozialen Systems im Zusammenhang mit ihrem Beruf bzw. Amt ihre spezifische Verantwortung für das ganze System und für die Gerechtigkeit innerhalb der Organisation verfehlen, nicht wahrnehmen und die jeweiligen Folgen ihres Handelns und Unterlassens nicht erwägen. Das Versagen im Amt, das Fehlverhalten – und hier kann Ahnungslosigkeit und Unwissen keine Entschuldigung sein – oder Verantwortungslosigkeit können zu solchen Folgen führen, die Auswirkungen für das ganze soziale System haben. Durch den Interaktionszusammenhang von Handlungsobjekten

35 I. TÖRÖK, *Leszűkített látókör* [Verengte Sicht], in: DERS., *Határkérdések* (s. Anm. 20), 24–29, hier: 26.

36 E. HERMS, *Schuld in der Geschichte. Zum „Historikerstreit“*, in: DERS., *Gesellschaft gestalten*, Tübingen 1991, 1–24.

37 AaO 14.

und Handlungskreisläufen entstehen Schuldkonstellationen, die nicht nur unkontrollierte Wirkungen und Rückwirkungen hervorrufen, sondern auch Handlungsmöglichkeiten nachfolgender Generationen massiv beeinträchtigen können. Von dieser Erfahrung aus ist auf dem Hintergrund systemtheoretisch-kritischer Analyse die Frage zu stellen: Wieweit sind auch die Kirchen – soziologisch betrachtet – als Institutionen wahrzunehmen, in denen eine solche Art der Amtsführung als positionsspezifische Schuld betrachtet werden kann? Man denke an die Kompromisse oder Anpassungsstrategien kirchenleitender Organe, in Verhandlungen oder angeblich unausweichlicher Kooperation mit dem totalitären Staat einen *modus vivendi* zu finden, auch wenn die Bemühung nicht zu bestreiten ist, der Kirche und den kirchlichen Aktivitäten auf diese Weise einen möglichen Freiraum zu schaffen.

Eine Zusammenarbeit der Kirchen mit den totalitären Staatsorganen scheint deshalb als absurd, weil dieser Staat seinem Wesen nach eine Bedrohung für das Sein der Kirche bedeutete. Hält man sich nur die kommunistischen Diktaturen in Mittelosteuropa vor der Wende 1989/90 vor Augen, so trifft überall die Feststellung zu, dass diese Staaten versucht haben, mit ihren Macht- und Repressionsorganen die Kirchen im Griff zu halten, die christliche Gemeindegarbeit zu behindern, die Kirche auszuspionieren und zu zersetzen. Dazu haben sie nicht nur Mitarbeiter aus der Reihen der Kirchen gewonnen, sondern ein Klima des Misstrauens geschaffen, das über Jahre hindurch – und man kann mit Sicherheit sagen, auch über die Wende hinaus – die Kommunikation und die Solidarität innerhalb und außerhalb der Kirche vergiftet hat. Um es konkret zu fassen: Eine Zusammenarbeit mit diesem Staatswesen erwies sich nicht nur deshalb als schuldhaftes Versagen im Amt, weil man als Christ das eigene Leben in die Verfügung einer fremden Macht gestellt hat und weil man als Pfarrer eventuell gegen das eigene Ordinationsgelübde verstoßen hat oder man als Kirchenführer bzw. Theologe – mit Ervin Vályi Nagy gesagt – für die „Zurückstellung aller Bedenken gegen die jeweilige konkrete“ politische „Ordnung“ bemüht war (und zwar gestützt auf falsche, nicht-theologische Prämissen³⁸), sondern auch weil solches Verhalten nicht als Schuld bekannt, sondern als unvermeidlicher Kompromiss gedeutet und nachträglich „theologisch“ gerechtfertigt, legitimiert oder nach einer stilisierten Selbstdarstellung glorifiziert wird. Auf der Ebene der offiziellen Repräsentanten und Leitungskräfte der Kirche: Bischöfe, Dekane, Kirchenpräsidenten oder Theologieprofessoren, ist diese Zusammenarbeit allein deshalb als schuldhaftes Versagen zu betrachten, weil sie meist hinter der Kulissen der Öffentlichkeit stattfand und sich einer Rechenschaft vor der Kirche (etwa vor der Synode) entzog oder sich mit einer Scheinrechenschaft abfand. Dieses Verhalten ist – wie oben schon angedeutet – mit dem Wesen der evangelischen Kirche, die sich als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft versteht, nicht zu vereinbaren. Kein

38 E. VÁLYI NAGY, Gott oder Geschichte? in: Á. VÁLYI-NAGY (Hg.), *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott. Die Geschichtestheologie Ervin Vályi Nagys*, Stuttgart 2000, 25–35.

Wunder, dass István Török rückblickend sowohl über das Verhalten der kirchenleitenden Personen als auch über die Mitverantwortung kirchlicher Gremien etwa der Kreis- und Landessynoden klagt:

„... da waren kirchenleitende Persönlichkeiten, die in hohen Ämtern Zermürbung erlitten haben; aber manche haben hemmungslos agiert oder anscheinend Lust gehabt mit der erworbenen Macht umzugehen, obwohl sie hinsichtlich des Rechtsempfindens dem atheistischen Staat gegenüber hätten vorbildlich sein müssen. [...] Seitens der Kirche haben die Presbyterien mit ihren Stimmen zur ihren Berufungen beigetragen, sie haben sie festlich eingeführt, ihre offizielle Berichte an die Kreis- und Landesynoden angenommen [...], wer hat uns Kirchgänger dazu gezwungen?“³⁹

Selbst das 20. Jahrhundert hat uns die alte Erfahrung bestätigt, dass kirchliche Organisationen stets von ihrem geschichtlichen Kontext abhängig sind, und in einem totalitären Staat passen sich Verhaltensweisen und Verhaltensformen kirchlicher Organe der politischen Struktur an.⁴⁰ Die Zusammenarbeit kirchlicher Leitungsorgane mit der staatlichen Bürokratie zeigt, dass das Zutrauen zur Kirchen diplomatie größer war als das Vertrauen auf die Kraft Gottes. Auch wenn das Ziel dieser kirchenleitenden Tätigkeit im Interesse der Selbsterhaltung der Kirche gestanden haben mag, kann dies nicht nur als ein persönliches Versagen angesehen werden, weil es zum Verlust an Glaubwürdigkeit der Kirche in der Öffentlichkeit und zu einer tiefen Vertrauenskrise der Kirchenmitglieder gegenüber der Kirchenleitung beigetragen hat und beiträgt. Das *Wahrheitszeugnis der Kirche* sei durch die Einflussnahme der Machtorgane auf die Kirchen beschädigt worden, meint *Wolf Krötke*⁴¹ bezüglich der Ereignisse in der ehemaligen DDR, aber das gilt für alle Kirchen in vergleichbaren geschichtlichen Situationen.

Die Anpassung der Verhaltensweisen kirchenleitender Organe an die politische Struktur zeigt sich auch in der Herausbildung einer Herrschaftsstruktur innerhalb der Kirche. Es besteht kein Zweifel daran, dass sich Herrschaftsverhältnisse auch in der Kirche bilden lassen, dass Einflussmöglichkeit, Macht such und Durchsetzungskraft der Entscheidungsträger anwachsen, wo dann Mitarbeiter manipuliert, genötigt werden und unter Berufung auf die Liebes- und Dienstgemeinschaft eine Kultur der Diskussion und der Konfliktlösung verunmöglicht wird.⁴² In einem totalitären politischen System kann dies sogar dazu führen, dass kirchenleitende Organe zu Vollstreckern staatlicher Willkür werden, wie sich in Disziplinarverfahren

39 I. TÖRÖK, A pusztai vándorlás után, az ígéret földje elért [Nach der Wüstenwanderung, vor dem gelobten Land], in: Reformátusok Lapja 1990. június 3, 1.5.

40 M. HONECKER, Individuelle Schuld und kollektive Verantwortung: Können Kollektive sündigen?, ZThK 90 (1993) 213–230, hier: 224.

41 W. KRÖTKE, Das beschädigte Wahrheitszeugnis der Kirche. Zu den Folgen der Einflussnahme des MfS auf die Kirchen, in: C. VOLLNHALS (Hg.), Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, Berlin 1996, 405–414.

42 Siehe dazu das Votum des theologischen Ausschusses der EKU zu Barmen IV.: J. OCHEL (Hg.), Der Dienst der ganzen Gemeinde Jesu Christi und das Problem der Herrschaft, Gütersloh 1999; Vgl. M. BEINTKER, Gestalt und Gestaltung der Kirche, in: BÖTTCHER / SCHILBERG / TÜBLER (Hg.), Die kleine Prophetin Kirche (s. Anm. 22), 21–36, hier: 31–32.

und Amtsaufhebungen in der RKU besonders in den 50er Jahren gezeigt hat. In Extremfall kann selbst die Gewissensfreiheit und die Freiheit der Verkündigung massiv durch die staatlich-kirchliche Willkür beeinträchtigt werden.⁴³

5. Konsequenzen und bleibende Fragen:

Aus dem oben Gesagten lassen sich einige Konsequenzen bezüglich der Krise in Repräsentanz der Kirche formulieren. Eine Repräsentanzkrise könnte also da entstehen,

- wo versucht wird, dem Amt selber – durch eigene Eigenschaften und Fähigkeiten – eine herausgehobene Autorität zu verleihen;
- wo die Folgen des eigenen Handels und Unterlassens nicht bedacht werden und Verantwortliche sich einer kritischen Rechenschaft entziehen;
- wo versucht wird, mit dem Amt und durch das Amt mehr Macht auszuüben und eigenwillige (innere) Herrschaftsverhältnisse zu schaffen;
- wo die Kirche durch aktuelle gesellschaftspolitische Interessen gleichgeschaltet wird;
- wo schuldhafte Versäumnisse nicht bekannt und bereut werden, sondern Selbstrechtfertigung und Schuldabwehr auf den Plan treten;
- wo versucht wird, solches Verhalten nachträglich zu normieren, zu legitimieren oder zu glorifizieren;

Anscheinend laufen die Kirchenleitung bzw. die Vertreter der Kirchen Gefahr, Fehler zu begehen, wo sie zur Beurteilung politisch-gesellschaftlicher Fragen und zu Verhandlungen, Kooperation und Mitarbeit mit der jeweiligen Staatsmacht genötigt werden – mehr noch: es besteht durchaus die Möglichkeit, dass sie Schuld auf sich laden, die in den Kategorien historischer Schuld zu fassen sind. Das stößt (innen und außen) auf Kritik und kann Enttäuschungen, Verlust an Glaubwürdigkeit und Respekt herbeiführen.

Nun drängt sich auf dem Hintergrund der historischen Erfahrungen die Frage auf: Unter welchen Bedingungen, mit welcher Legitimität und Autorität darf sich die Kirchenleitung oder dürfen sich kirchliche Gremien zu gesellschaftspolitischen Fragen äußern und an der Gestaltung des öffentlichen Lebens teilnehmen? Ganz einfach formuliert: Wer redet und wie wird geredet? Wer handelt und auf welche Weise wird gehandelt?

Die Legitimation der Kirche und ihrer Vertreter für die Teilnahme an der Gestaltung der Öffentlichkeit und zur Äußerung zu politischen und gesellschaftlichen Fragen beruht auf dem Verkündigungs- und Sendungsauftrag der Kirche. Aber weil der Träger dieses Auftrags nicht der Einzelne, sondern die ganze Kirche bzw.

⁴³ In den 50er Jahre wurden zwei Vikaren im Kirchenkreis Debrecen einem Disziplinarverfahren unterzogen und dann aus dem Amt entfernt, weil sie nicht bereit waren auf Anordnung der Kirchenleitung solche Predigtvorbereitungen vorzulegen, die eine Mobilisierung der Bevölkerung zur Eintritt in LPG-s gedient hätten.

die Gemeinde ist, kann und darf sich der Repräsentant bzw. der Vertreter der Kirche weder auf ein Amtcharisma bzw. eine besondere Eigenschaft noch auf naturrechtliche oder verbandsrechtliche Machtbefugnisse von unten (quasi demokratischer Art) berufen. Die Legitimität seines/ihres Amtes besteht in der *ordentlichen Berufung* und in der *Wortbezogenheit*. Die Berufung vollzieht sich in dem Gefüge der verschiedenen Ämter, Aufgaben und Dienste in der Kirche, die aufeinander bezogen und zur Rechenschaft verpflichtet sind, die Wortbezogenheit steht für das christliche Wirklichkeitsverständnis. Die Vertreter der Kirchen sollten aber damit rechnen, dass die Öffentlichkeit nicht nach dem Grund ihrer amtlichen Legitimation fragt (das wird vielmehr seitens der Theologie und Kirche gefragt), sondern nach dem Inhalt der Äußerungen bzw. der Stellungnahmen.⁴⁴ Ihre Autorität steht oder fällt also mit dem Gesagten – und damit, wie sie dazu stehen! Und dieses Gesagte muss einen deutlichen Charakter, ein eigenes Profil haben und darf nicht einfach ein Beitrag sein, der inhaltlich bloß die allgemeine Meinung z.B. aus der Presse und den Medien wiederholt.

Der Denkschrift der EKD über die Voraussetzungen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftliche Fragen (1970)⁴⁵, sowie eine Reihe von Abhandlungen deutscher evangelischen Theologen⁴⁶ behandeln dieses Thema unter Bezug auf zwei Kriterien: *Schriftgemäßheit* und *Sachgemäßheit*. Das erste steht für die Bibelbezogenheit und somit für die Verkündigungsdimension kirchlicher Stellungnahmen, die den Inhalt des Glaubens nicht verschweigen. Das zweite Kriterium steht für die Notwendigkeit sachkundiger Kenntnisse und Expertise bezüglich des Gegenstandes ethischer Fragestellungen oder der jeweiligen gesellschaftspolitischen Probleme. Die Kirchen könnten in der Tat in der modernen Gesellschaft in ihren Ansehen Schaden nehmen infolge inkompetenten Auftretens in der Öffentlichkeit. Doch die genannten Kriterien sind nicht hinreichend geklärt und unpräzise. Mit einer Schrift- und Sachgemäßheit konnte man auch den Sozialismus theologisch gutheißen und im Blick auf die gesellschaftliche Realität den Dienst der Kirche für die neuen Regime begründen. Nicht von Ungefähr empfiehlt Gerhard Ebeling statt Schriftgemäßheit „*Christlichkeit*“ – statt einer möglicherweise biblizistischen Engführung eine Grundorientierung, die „vom Kreuz Christi her eine bestimmte Sicht auf Mensch und Welt“ eröffnet.⁴⁷ Diese Grundorientierung ist – laut Honecker – nur in Lebensauffassungen und einem Ethos vorhanden, die einen „argumentativen, vernünftigen Umgang mit den Sachfragen“ für „gesellschaftliches Handeln und ethisch-politisches Verhalten“⁴⁸ bestimmend sein lassen.

44 Vgl. TANNER (s. Anm. 26), 213; Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftliche Fragen (1970), in: Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Band 1, Gütersloh 1978.

45 Denkschrift (s. Anm. 44), 43–76.

46 Vgl. TANNER (s. Anm. 26); G. EBELING, Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problem, in: DERS., Wort und Glaube, Band 3, Tübingen 1975, 611–634; M. HONECKER, Sind Denkschriften „kirchliche Lehre“?, ZThK 81 (1984), 241–263; R. PREUL, Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchenleitung, Leipzig 2008.

47 EBELING, Kriterien kirchlicher Stellungnahme (s. Anm. 46), 621.

48 HONECKER, Sind Denkschriften (s. Anm. 46), 252.

Das Kriterium Sachgemäßheit ist auch nicht eindeutig genug! In sozialetischen Fragen ist Sachkompetenz im Blick auf wissenschaftliche Erkenntnisse nachvollziehbar, aber in den gesellschaftspolitischen Fragen, der Geschichtsauffassung oder der Erinnerungspflege ist kaum zu erwarten, dass besonders sachgemäß, rational und vernünftig vorgegangen wird. Dieser Mangel an Eindeutigkeit bedeutet aber nicht, dass der mit Schriftgemäßheit und Sachkompetenz gemeinte Anspruch völlig falsch wäre; ich kann an diesem Anspruch und die damit intendierte Richtung festhalten in Verbindung mit der Erwartung einer *theologischen bzw. hermeneutische Kompetenz* als Kriterium für kirchenleitende Tätigkeit. Verstanden wird darunter eine vorhandene theologische Positionierung bzw. Grundorientierung und die Fähigkeit, die gesellschaftliche Wirklichkeit und die biblische Offenbarung, die Lebensfragen und das Gotteswort in Beziehung zu setzen, um die Realität des Glaubens in konkreten geschichtlichen Situationen angemessen zu artikulieren. Dabei kommt es darauf an, argumentationsfähig und dialogfähig zu bleiben, nicht einfach auf dem eigenen Wahrheitsanspruch zu beharren, sondern in Wort und Dienst diese Wahrheit bezeugen.

Da aber zur Repräsentation der Kirchen im öffentlichen Leben nicht nur Stellungnahmen und Äußerungen gehören, sondern auch Verhandlungen, Vereinbarungen und Teilnahme am sozialen Dienstleistungs- und im Bildungsbereich, ist es angemessen, dieses nach außen gerichtete Handeln der Kirche als kybernetisches Handeln zu betrachten. Es besteht die Gefahr, dieses Agieren der Kirche nach außen als Kirchenpolitik zu bezeichnen oder gar seitens der Kirche so zu verstehen (eine Versuchung die vor und nach der Wende 1989/90 immer wieder durchgeschlagen ist), indem sich das Streben nach Selbsterhaltung, nach direktem Einfluss auf die Politik, nach mehr Privilegien oder mehr Teilhabe an Macht und Finanzkraft in den Vordergrund drängt. Eine kybernetische Gestalt kirchenleitenden Handelns könnte aber dazu eine Korrektur anbieten, da dieses Handeln nur in Zusammenhang mit dem Verkündigungsauftrag seine Legitimität erhält. Das Wort und die Wortauslegung sind die Mittel, mit denen die Kirche ihre Position in der Welt erklären und Grund und Ziel für ihre gesellschaftliche Präsenz sein können. Es ist ihre Verantwortung für diesen Verkündigungsauftrag, in der sie die Relevanz des Evangeliums für Staat, Gesellschaft, Politik, Kultur und deren Institutionen aufzuweisen haben: nämlich ihrer „vorläufigen Bejahung“ und „eschatologischen Verwerfung“⁴⁹.

Repräsentation der Kirche kann aber nur dann mit Respekt und Anerkennung rechnen, wenn dieses kybernetische Handeln sich auch nach innen richtet und die Wortbezogenheit zur Geltung bringt. Das würde bedeuten, dass Beschlüsse und Verordnungen der Kirchenleitung sich nicht gegen das Gewissen und die Freiheit der Verkündigung richten dürfen, die freie Urteilsfähigkeit der eigenen Mitglieder (seien es Laien, Pfarrer oder Theologieprofessoren) nicht beschränkt und die Freude und Pflicht aller zum Zeugendienst nicht beschnitten wird. Vielmehr sollte kirchenleitendes Handeln Möglichkeiten und Raum schaffen für mehr Diskurs, Erfahrungs- und Meinungsaustausch, um auf Grund eines gemeinsamen Lernprozesses

49 VÁLYI NAGY (s. Anm. 38), 34.

mehr Einsicht zu ermöglichen. Man braucht tiefere Einsicht, um zu erkennen, dass die Kirche in der Welt sich in einem Interaktionszusammenhang befindet, in dem alles Gesagte oder Nichtgesagte, jede unternommene oder unterlassene Tätigkeit Folgen hat. Hier kann Schuld nicht ausgeklammert werden. Gerade nach einer Zeit schuldhafter Verstrickungen und in der Wahrnehmung von moralischen, sozial-psychologischen und gesellschaftspolitischen Folgen von Diktaturen ist man auf die folgende Erkenntnis angewiesen: Würde und Autorität des Amtes in der Kirche kommt vom außen und nicht von der jeweiligen Person. Der Amtsträger handelt und spricht im Auftrag der Gemeinde Jesu Christi. Die Frage ist, ob der Amtsträger oder das Gremium dem Amt gewachsen ist oder nicht? Kirchenleitendes Handeln kann aber nur dann mit einem relativen Ansehen und Respekt rechnen, wenn sie dem Wort Gottes treu bleibt, die Verantwortung für die nötige Entscheidungen übernimmt und bezeugt, dass auch die Repräsentanz der Kirche auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen bleibt.

ULRICH H. J. KÖRTNER

Die Repräsentanzkrise der Kirche und das Problem der Schuld

Response auf Sándor Fazakas

Sándor Fazakas' Ausführungen¹ konzentrieren sich auf die Frage, wer für die Kirche sprechen kann, zumal wenn es um das Eingeständnis von Schuld geht, und mit welcher Autorität, Legitimation oder geistlichen Vollmacht Menschen für die Kirche bzw. in ihrem Namen sprechen können. Seine Reflexionen sind aus der Sicht der Kybernetik – gemeint ist eine Theorie kirchenleitenden Handelns – und der politischen Ethik verfasst. Er diagnostiziert eine kirchliche Repräsentanzkrise und fragt nach ihren Ursachen.

Ein zentrales – soziologisches – Stichwort seiner Analyse – lautet „Ausdifferenzierung“. Gemeint ist die Ausdifferenzierung zwischen Kirche, Amt und Theologie, die in der Reformationszeit noch eng zusammengehörten. Ergänzend müsste man auf die Ausdifferenzierung zwischen Kirche und moderner Diakonie hinweisen. Inwiefern steht Diakonie, insbesondere die unternehmerische Diakonie, für die Kirche? Sie – die Diakonie – genießt in der Gesellschaft hohes Ansehen. Die Glaubwürdigkeit der Kirche hängt in hohem Maße von ihrem diakonischen Engagement ab. In den vergangenen Jahrzehnten hat die unternehmerische Diakonie ein immer stärkeres Eigenleben entwickelt. Verstand sich Diakonie traditionell als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche, so begreift sich sie heute mehr und mehr als eine eigene Gestalt von Kirche. Was bedeutet es für die Repräsentanz und Glaubwürdigkeit von Diakonie, wenn hier Kirche in Gestalt von Unternehmungen, GmbHs, Konzernen wie den v. Bodelschwingschen Stiftungen oder Aktiengesellschaften wie Agaplesion auftritt? Was wird aus der Idee der Dienstgemeinschaft, wenn diakonische Einrichtungen zu modernen Dienstleistungsunternehmen werden? Ich verweise nur auf die aktuelle Debatte über die Zukunft des sog. Dritten Weges in der kirchlichen und diakonischen Tarifpolitik in Deutschland.²

Die Problematik der Schuld in der Kirche ist ebenfalls in der Diakonie virulent. Ich nenne einerseits die Aufarbeitung der Geschichte der Diakonie und diakonischer Einrichtungen im „Dritten Reich“ – ihre Verstrickung in die „Euthanasie“ des nationalsozialistischen Staates. Andererseits verweise ich auf die in jüngster

1 S. FAZAKAS, Die Repräsentanzkrise in Kirche und Gesellschaft – kritische Wahrnehmung aus der Sicht der Kybernetik und der politischen Ethik, s.o. 97–113.

2 Vgl. dazu R. ANSELM / J. HERMELINK, Der Dritte Weg auf dem Prüfstand. Theologische, rechtliche und ethische Perspektiven des Ideals der Dienstgemeinschaft in der Diakonie (6. Kästorfer Management-Symposium), Göttingen 2006; H. Lührs, Die Zukunft der Arbeitsrechtlichen Kommissionen. Arbeitsbeziehungen in den Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden Diakonie und Caritas zwischen Kontinuität, Wandel und Umbruch, Baden-Baden 2010.

Zeit bekanntgewordenen Missbrauchsfälle und Missstände in kirchlichen Erziehungsheimen und Internaten, die teilweise Jahrzehnte zurückliegen. Derartige Vorkommnisse gab es ja keineswegs nur in katholischen, sondern auch in evangelischen Einrichtungen.³ Lange Zeit wurde in beiden Fällen ein Mantel des Schweigens über die Vergangenheit ausgebreitet – oder die eigene geschichtliche Rolle in unzulässiger Weise heroisiert. Verfehlungen wurden, wenn überhaupt, nur Einzelnen angelastet, nicht aber als Schuld der betroffenen Institutionen eingestanden. Es waren vor allem die Pionierarbeiten von *Ernst Klee*,⁴ welche ein neues Kapitel in der historischen Aufarbeitung von Schuld in diakonischen Einrichtungen während der Zeit der Nazidiktatur eingeleitet haben. Das von Fazakas beschriebene Repräsentanzproblem muss auch im Blick auf die Diakonie und ihre jüngere Geschichte in den Blick genommen werden.

Zur Kirchentheorie sei angemerkt, daß es wichtig ist, zwischen Kirche bzw. Diakonie als Institution und Kirche oder Diakonie als Organisation zu unterscheiden.⁵ Dementsprechend ist zu fragen, ob die von Fazakas diagnostizierte Repräsentanzkrise der Kirche diese als Institution oder als moderne Organisation betrifft – aber auch, ob sich beides überhaupt trennen lässt.

Johannes Fischer unterscheidet folgendermaßen: „Die Institution der Kirche wird konstituiert durch die genuin kirchlichen Ämter Verkündigung, Seelsorge, Unterricht, Diakonie und Kirchenleitung, durch die sich das vermittelt, was die Kirche in ihrem Wesen ausmacht. Die kirchliche Organisation ist demgegenüber – wie jede Organisation – durch die Ziele definiert, die sie verfolgt und um deretwillen es sie gibt.“⁶ Wie Fischer hinzufügt geht es bei den Zielen der kirchlichen Organisation „im weitesten Sinne darum, die Ressourcen und Voraussetzungen bereitzustellen, deren die Institution der Kirche für ihre Tätigkeit bedarf“⁷. In der gegenwärtigen Situation von Kirche und Diakonie scheinen sich die Gewichte jedoch zunehmend in Richtung der Organisationsperspektive zu verschieben.⁸ Das zeigt die kontrovers geführte Diskussion über das EKD-Strategiepapier „Kirche der Freiheit“ und den dadurch angestoßenen Reformprozess.⁹ Es stellt sich die Frage, inwieweit die Repräsentanzkrise der Kirche – analog zu anderen Institutionen, die unter einer vergleichbarer Krise leiden – genau mit der Verschiebung der Gewichte von der Institution zur Organisation zusammenhängt und was dies für die Problematik von Schuld und Vergebung bedeutet.

3 Siehe z.B. M. BENAD / H.-W. SCHMUHL / K. STOCKHECKE (Hg.), *Endstation Freistatt. Fürsorgeerziehung in den v. Bodelschwingschen Anstalten Bethel bis in die 1970er Jahre*, Bielefeld 2009.

4 Siehe v.a. E. KLEE, „Euthanasie“ im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“. Neuaufl. Frankfurt a.M. 2010; DERS., „Die SA Jesu Christi“. Die Kirchen im Banne Hitlers. Neuaufl. Frankfurt a.M. 1990.

5 Zur Kirche als Organisation siehe z.B. R. PREUL, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin/New York 1997, 204ff.

6 J. FISCHER, *Sittlichkeit und Rationalität. Zur Kritik der desengagierten Vernunft* (Forum Systematik 38), Stuttgart 2010, 370.

7 Ebd.

8 Vgl. FISCHER (s. Anm. 6), 371.

9 Kritisch dazu I. KARLE, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010.

Im Anschluss an *Reiner Preul* unterscheidet Fazakas drei Modelle der Repräsentation der Kirche, nämlich das hierarchisch-autoritative Modell, das Kommuniké-Modell und das Modell der exemplarischen Repräsentanz.¹⁰ Diese unterschiedlichen Formen der öffentlichen Repräsentanz sind von den verschiedenen Gestalten von Kirchenleitung – personal oder kollegial, bischöflich oder presbyterial-synodal – zu unterscheiden. Kirchenleitende Personen wie kollegiale Leitungsorgane können sich nach allen drei Repräsentanzmodellen verhalten. Zu Recht steht Fazakas dem hierarchisch-autoritativen Modell ablehnend gegenüber, da es mit dem Wesen der Kirche nach evangelischem Verständnis unvereinbar sei. Für die evangelische Kirche komme nur eine Wechselwirkung von kommunikativem und exemplarischem, aber zur Rechenschaft verpflichtetem Repräsentanzmodell in Frage. Er beklagt aber, dass – zumindest in seinem ungarischen Kontext – in der Vergangenheit faktisch das hierarchisch-autoritäre Modell praktiziert wurde und sogar vorherrschend war.

Nun widerspricht ein Modell der Repräsentanz, wonach das, was die Spitze sagt, einfach deshalb gilt, weil es die Spitze sagt, dem Verständnis der Kirche als *creatura verbi*, deren Reden und Tun sich an dem durch die Schrift bezeugten Wort Gottes ausweisen muss. Aber abgesehen davon, dass die in diesem Zusammenhang regelmäßig zitierte 6. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 zur ideologischen Verschleierung faktisch vorhandener Leitungs- und Machtstrukturen in der evangelischen Kirche missbraucht werden kann, müssen doch auch evangelische Kirchen gegenüber Dritten – sei es gegenüber staatlichen Instanzen oder anderen Vertragspartnern, sei es gegenüber anderen Kirchen – in einer verbindlichen Weise auftreten und agieren. Wenn z.B. irgendwelche Rechtsgeschäftige zu tätigen sind, dann gilt notwendigerweise für die Repräsentanz der evangelischen Kirche, dass das, was die Spitze erklärt deshalb gilt, weil es die Spitze erklärt. Dies betrifft die Kirche als Organisation und ist allerdings – im Unterschied zum römisch-katholischen oder auch orthodoxen Rechts- und Amtsverständnis – nicht in einer Ämtertheologie begründet, welche die Autorität kirchenleitender Personen in ihrer sakramentalen Weihe und dem durch sie verliehenen Amtscharisma sieht.

Aber auch in Fragen von Schuldbekennnissen oder sonstigen öffentlichen Verlautbarungen hat die evangelische Kirche ein strukturelles Problem, wenn immer wieder unklar ist, mit welcher Verbindlichkeit Synoden, Kirchenleitungen oder auch einzelne Repräsentanten wie Bischöfe, Präsides, Kirchenpräsidenten oder Superintendenten überhaupt sprechen (können).

Zur Legitimation und Autorität kirchlicher Denkschriften, die Fazakas im 5. Abschnitt seines Vortrags angesprochen hat, noch folgender Nachtrag: 2008 hat der Rat der EKD eine neue Denkschriften-Denkschrift mit dem Titel „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ veröffentlicht, erarbeitet von der Kammer für Öffentliche Verantwortung.¹¹ Sie beantwortet folgende Fragen: 1. Welchen Auftrag hat die Kirche?,

¹⁰ Vgl. PREUL (s. Anm. 5), 235ff.

¹¹ KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh 2008.

2. Wer spricht für die Kirche, 3. Wozu spricht die Kirche, 4. Zu wem spricht die Kirche?, 5. Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen spricht die Kirche?, 6. Wie spricht die Kirche?

Grundsätzlich plädiert die Denkschrift dafür, deutlicher als in der Vergangenheit zwischen der *seelsorgerlich-pastoralen* und der *sozialethisch-politischen* Dimension kirchlicher Äußerungen zu unterscheiden.¹² Als grundlegendes Kriterium kirchlicher Äußerungen, und zwar auch zu politischen und gesellschaftlichen Fragen, soll gelten, „ob sie zu einem verantwortungsbewussten Leben im Vertrauen auf Gott“ ermutigen.¹³ Im Blick auf öffentliche Äußerungen der Kirche als Institution spricht die Denkschrift von einer „*institutionalisierte[n]* Verantwortung“¹⁴. Was sie grundsätzlich zur bindenden Wirkung kirchlicher Stellungnahmen ausführt, deckt sich inhaltlich mit den Überlegungen von Fazakas. Die innere Richtigkeit und bindende Wirkung bemißt sich an den Kriterien der Schriftgemäßheit und der Sachgemäßheit und „hat [...] keinen (kirchen-)rechtlichen, sondern geistlichen Charakter, indem sie die Gewissen bindet“¹⁵. Im einzelnen unterscheidet die Denkschrift von 2008 zwischen folgenden Typen kirchlicher Verlautbarungen: Bekenntnisse oder bekenntnisähnliche Texte – unter diese wird z.B. das von Fazakas einleitend erwähnte Stuttgarter Schuldbekenntnis eingereiht –, synodale Kundgebungen, deren Inhalt von besonderer und grundsätzlicher Bedeutung ist, Denkschriften, Impulspapiere – man denke an „Kirche der Freiheit“ (2006) –, Orientierungshilfen, Argumentationshilfen sowie gemeinsame ökumenische Texte.

Im Blick auf das Thema Schuld und Vergebung wäre nun im einzelnen zu untersuchen, wo und wie es in kirchlichen Äußerungen angesprochen wird: Handelt es sich um Schuld und Vergebung im seelsorgerlich-pastoralen oder um den sozial-ethisch-politischen Bereich? Ist Schuld, konkret: geschichtliche Schuld oder auch „positionsspezifische Schuld“, von der Fazakas im Anschluss an Eilert Herms spricht, Gegenstand eines kirchlichen Bekenntnisses, einer synodalen Verlautbarung, einer Denkschrift oder einer Orientierungshilfe? Bekennen Einzelne ihre persönliche Schuld? Sprechen sie im Namen der Kirche? Oder spricht eine Synode? Wird aktuelle Schuld benannt und bekannt, oder geht es um eine historische Schuld wie z.B. die Verfolgung der Juden und die Mitschuld am Holocaust oder die Verfolgung der Täufer in der Reformationszeit? Wird Schuld in einem liturgischen Rahmen bekannt oder in einem Zeugnis, das gegenüber der Öffentlichkeit außerhalb des Gottesdienstes abgelegt wird? Wem gegenüber wird Schuld bekannt? Gegenüber den Opfern oder ihren Nachkommen? Oder vor der allgemeinen Öffentlichkeit?

Zum Abschluss noch einige grundsätzliche Überlegungen zum Bekenntnis geschichtlicher Schuld, wobei es sie nach evangelischem Verständnis ja so verhält, dass nicht nur einzelne Glieder der Kirche, sondern die Kirche als ganze Schuld auf sich laden kann. Schuld muss zum einen konkret benannt werden. Auch wenn eine Institution wie die Kirche schuldig geworden ist, ist es zum anderen wichtig, sich vor pauschalen Formulierungen zu hüten, welche die konkrete Schuld von

12 AaO 10.

13 AaO 12.

14 AaO 25.

15 AaO 26.

Einzelpersonen verschleiert und der zurückzuweisenden Vorstellung einer undifferenzierten Kollektivschuld das Wort redet.

Eine weitere Überlegung betrifft das Problem der Vergebung bzw. der Versöhnung und der Wiedergutmachung. Im Falle von historischer Schuld ist es oft nicht mehr möglich, die Schuld gegenüber den Opfern zu bekennen und diese um Vergebung zu bitten, weil sie nicht mehr leben. Die Nachfahren der Opfer aber haben nicht die Autorität, im Namen der Opfer Schuld zu vergeben. Auch wenn historische Schuld Menschen gegenüber zu bekennen ist, muss sie doch auch gegenüber Gott bekannt werden. Das Schuldbekenntnis Gott gegenüber kann missbraucht werden, um dem Schuldbekenntnis gegenüber real betroffenen Menschen auszuweichen. Es bleibt dennoch unverzichtbar, weil gerade so die eschatologische Dimension von Schuld und Vergebung bewusst gemacht wird.

Die Frage lautet ja nicht nur, wer gegenüber wem welche Schuld bekennt, sondern auch, wer die Vollmacht hat, wem welche Schuld zu vergeben? Sünden kann nach biblischem Zeugnis Gott allein vergeben. Die Kirche weiß sich ihrerseits berufen, im Namen Gottes bzw. im Namen Jesu Christi Menschen ihre Sünden zu vergeben. Sündenvergebung geschieht auch in der Form der wechselseitigen *consolatio fratrum et sororum*. Doch wer kann die Vergebung der Sünden zusprechen, wenn die Kirche als ganze schuldig vor Gott und den Menschen geworden ist? Und wer soll konkret denen ihre Schuld und ihre Sünden vergeben, die in einem kirchlichen Amt Schuld auf sich geladen haben? Die eigentliche Repräsentanzkrise der Kirche scheint mir gerade im Blick auf diese Problematik der Sündenvergebung zu bestehen, zumal dann, wenn es sich nicht um eine Einzeltat handelt, sondern um ein Verhalten über einen langen Zeitraum, etwa um jahrzehntelange Zusammenarbeit mit dem Geheimdienst eines diktatorischen Staates und um notorischen Verrat. Kann jemand, der selbst mitschuldig geworden ist, glaubwürdig anderen die Vergebung der Sünden zusprechen? Wir kennen das Problem historisch aus dem Donatismusstreit in der Alten Kirche.

In diesem Zusammenhang ist auch die Frage nach möglichen Strafen für historische Schuld zu diskutieren. Das angestrebte Ziel ist die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern. Versöhnung aber setzt Sühne, das heißt Reue, auf Seiten des Täters voraus, die sich im Willen zur Wiedergutmachung bekundet. Zur Reue gehört auch die Bejahung der in der Rechtsordnung durch Strafen bekräftigten Grundsätze menschlichen Zusammenlebens, handele es sich nun um staatliches Strafrecht oder um kirchliches Disziplinarrecht. Die biblische Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre macht aber klar, dass Versöhnung und Rechtfertigung nicht die Leistung des menschlichen Subjektes sind, sondern allein durch Gott ermöglicht und geschaffen werden. Strafe schafft bestenfalls durch die erzwungene Unterbrechung der bisherigen Lebensführung eine Gelegenheit, dass Menschen sich ihrer persönlichen Schuld stellen, ihre Vergebungsbedürftigkeit erkennen und einen Neubeginn versuchen. Sie kann aber weder Sühne erzwingen noch garantieren, weil diese nur dort möglich wird, wo Menschen von anderen vergeben und verziehen wird. Was ich anderen angetan habe, kann ich mir selbst nicht verzeihen. Verzeihung kann allenfalls erbeten werden. Ob sie mir gewährt wird, habe ich nicht in der Hand.

Der christliche Glaube fördert und ermöglicht eine Kultur des Verzeihens, das freilich von den Opfern nicht erzwungen werden kann. Doch begründet die neutestamentliche Tradition eine grundsätzliche Alternative zur Übertribunalisierung der modernen Lebenswelt, die damit anhebt, dass die Weltgeschichte zum Weltgericht erklärt wird (Friedrich Schiller) und die Theodizee nach dem vermeintlichen Tode Gottes zur Anthropodizee mutiert.¹⁶

Die jüdische Philosophin *Hannah Arendt* entwickelt den auf den ersten Blick überraschenden, aber durchaus biblisch begründeten Gedanken, dass Strafe nicht die Alternative zum Verzeihen, sondern geradezu eine Voraussetzung ihrer Möglichkeit ist. In der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen besteht nach Arendt das „Heilmittel gegen Unwiderrufflichkeit“¹⁷, dagegen nämlich, dass man Getanes nicht ungeschehen machen kann. Und es war nach ihrer Ansicht Jesus von Nazareth, der dieses Heilmittel und seine Kräfte innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten zuerst gesehen und entdeckt hat.¹⁸ Allenfalls noch bei den Römern, im – den Griechen der Antike unbekanntem – Prinzip der Schonung der Besiegten, glaubt Arendt außerhalb der Evangelien Spuren der Einsicht in die Relevanz der Vergeltung für den Schaden, den alles Handeln unweigerlich mit anrichtet, zu finden.

Wo es kein Verzeihen gibt, bleibt nur die Rache. Sie ist eine Form der Kompensation für entstandenes Unrecht, die in der Religionsgeschichte auch auf das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern, Lebenden und Toten ausgeweitet wird. Durch sie soll die gestörte Rechtsordnung wiederhergestellt werden. Rache gebiert freilich neues Unrecht. Menschen, Gesellschaften und Religionsgemeinschaften geraten so in eine Spirale der Rache, von Gewalt und Gegengewalt hinein.

Im Unterschied zu vergangenen Epochen entwickelt die Neuzeit ein Rechtsverständnis, wonach sich die Rache außerhalb des Rechtsrahmens bewegt, während in früheren Zeiten die Rache als soziales Verhaltensmuster innerhalb der Rechtsordnung verstanden wurde. An die Stelle der Rache tritt die Strafe im Rahmen eines gesetzlich festgelegten Strafmaßes. In ihr sieht Arendt die einzige Alternative zur Vergebung. Strafe und Vergebung stehen aber in einem inneren Zusammenhang, da wir nicht verzeihen können, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, die Vergebung zu verweigern und gegebenenfalls zu strafen. Umgekehrt handelt es sich bei denjenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar herausstellen, gemeinhin auch um solche, die wir außerstande sind zu vergeben. Arendt setzt solche Vergehen mit dem radikal Bösen gleich, von dem Kant gesprochen hat.

Arendts ungemein erhellenden Ausführungen zur Kultur des Verzeihens sehen im religiösen Kontext der Verkündigung Jesu lediglich deren Entdeckungs-, nicht aber ihren unaufgebbaren Begründungszusammenhang. Wenn Arendt behauptet, Jesus habe die Ansicht vertreten, nicht nur Gott, sondern auch die Menschen hätten die Macht, Sünden zu vergeben,¹⁹ ebnet sie den Unterschied zwischen Schuld und Sünde ein, der für das christliche Sündenverständnis zentral ist. Denn mit

16 Vgl. O. MARQUARD, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 39ff.

17 H. ARENDT, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 192001, 301.

18 AaO 304.

19 Vgl. AaO 305.

Sünde sind doch jene Formen der Schuld bezeichnet, die uns zwischenmenschlich unvergebbar erscheinen. Mehrfach wird Jesus in den Evangelien dafür scharf kritisiert, dass er sich anmaße, Sünden zu vergeben, was doch Gottes Sache allein sei. Auch ist zu fragen, woher Menschen die Motivation und die Größe gewinnen, anderen zu vergeben, statt Rache zu üben.

In der Tat besteht die religiöse Provokation Jesu genau darin, dass er die Vollmacht beansprucht, im Namen Gottes Sünden zu vergeben, die wir für unverzeihlich halten, weil ihre Folgen so immens sind, dass sie jedes menschliche Maß an Wiedergutmachung übersteigen, und von dem radikal Bösen zu erlösen. Das Neue Testament begreift schließlich den Tod und die Auferweckung Jesu als definitiven göttlichen Akt des Verzeihens. Mehr noch, es deutet den Tod Jesu als Inbegriff göttlicher Feindesliebe,²⁰ in welcher die Zuspitzung des Gebotes der Nächstenliebe zum Gebot der Feindesliebe²¹ ihren eigentlichen Grund hat. Das göttliche Verzeihen aber zielt auf endgültige und universale Versöhnung.

Gerade seine religiöse Dimension macht das Christentum zur maßgeblichen Ressource einer Kultur des Verzeihens. Die Säkularisierung religiöser Vokabeln wie Sünde und Vergebung verschüttet dagegen, wie selbst *Jürgen Habermas* kritisiert,²² das Surplus ihrer Sinngehalte, auf die eine säkulare Kultur angewiesen bleibt. Wer Arendts Ausführungen zu den unvergebbareren, da auch unbestrafbaren Taten, das heißt zu solchen Taten, deren ungeheuerliche Schuld durch keine irdische Strafe gesühnt werden kann, im Ohr hat, wird vielleicht den Sinn der biblischen Rede vom Jüngsten Gericht neu verstehen. Der Gerichtsgedanke ist eine Implikation der christlichen Gewissheit, dass bei Gott auch in Sachen Vergebung kein Ding unmöglich ist. Ohne den Gedanken des richtenden Gottes verliert auch derjenige des gnädigen Gottes seine Plausibilität.

Für die ethische Urteilsbildung ist der Glaube an die Heilsbedeutung des Todes Christi in doppelter Hinsicht von Belang, weil das Wort vom Kreuz zum einen die Logik des Sühnopfers und damit auch des Sündenbockmechanismus von innen her zerbricht. Der biblische Gerichtsgedanke und die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders stehen darum für eine Hoffnung, die den Opfern der Geschichte wie auch den Tätern gilt. Einerseits ist zwischen Opfern und Tätern zu unterscheiden, so dass Versöhnung nicht auf Kosten der Opfer geschieht und die Mörder – mit *Max Horkheimer* gesprochen – nicht über ihre Opfer triumphieren.²³ Man denke nicht nur an Opfer von Einzeltätern, sondern auch an organisierten Völkermord und Kriegsverbrechen. Andererseits darf die theologisch begründete Kritik des Sündenbockmechanismus nicht derart pervertiert werden, dass es am Ende gar keine Täter, sondern nur noch Opfer gibt, so dass ungesühnte Schuld durch eine Versöhnungsrhetorik verschleiert wird. Bei der Benennung und Aufarbeitung von Schuld handelt es sich nicht allein um das Problem der Wiedergutmachung, so wichtig allein dieses Thema für sich schon ist, sondern auch um die Frage, wie Ver-

20 Vgl. Röm 5,10.

21 Mt 5,38–48.

22 Vgl. J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2009.

23 Vgl. M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior*, Hamburg 1971, II.

söhnung möglich ist angesichts der Toten, die am Akt der Versöhnung nicht mehr als Subjekt beteiligt sein können. So sehr etwa die Forderung der EKD und neuerer Straftheorien wie z.B. des Konzeptes der „restorative justice“, den Täter-Opfer-Ausgleich in den Mittelpunkt zu stellen, grundsätzlich zu unterstützen ist,²⁴ so sehr muss doch auch gesehen werden, dass es Grenzen der Wiedergutmachung gibt.

Auch sonst erweist sich der Täter-Opfer-Ausgleich nicht immer als überzeugende Alternative zum herkömmlichen Strafrecht. *Winfried Hassemer* und *Jan Philipp Reemtsma* kritisieren unter anderem den mangelnden Grad an Bestimmtheit von Voraussetzungen, Verfahren und Verfahrensfolgen beim Täter-Opfer-Ausgleich.²⁵ Sie verweisen ferner auf die Gefahren, die bei einer forcierten Kommunikation zwischen Täter und Opfer bestehen, und auf die fragwürdige Rolle des Glücks: Der eine Täter finde ein zur Versöhnung bereites Opfer, der andere nicht. Vor allem aber sei der Täter-Opfer-Ausgleich in einer gewissen Weise anachronistisch, weil er gerade zu einer Zeit ins Strafrecht eingeführt wurde, wo dieses sich „mit besonderem Nachdruck auf die Einführung von Strafdrohungen gegenüber Verhaltensweisen konzentriert, die gerade keine persönlichen Opfer haben“²⁶, wie z.B. Wirtschaftsdelikte, Korruption und verschiedenste Formen der organisierten Kriminalität. Zwar können hierbei auch einzelne Menschen zu Schaden kommen, sie stehen aber den Tätern nicht als individuelle Opfer gegenüber. „Ein Täter-Opfer-Ausgleich ohne die Anwesenheit eines Opfers aber macht keinen Sinn.“²⁷ Diese Problematik besteht unter Umständen auch im Blick auf die historische Schuld kirchlicher Repräsentanten und ihre Wiedergutmachung durch die Kirche oder einzelne kirchliche Institutionen.

Alle Versuche, innerweltliche Gerechtigkeit zu schaffen – auch mit Mitteln des Strafrechts –, hängen gewissermaßen in der Luft, wenn sie nicht vor einem transszendentalen Horizont gesehen werden. Es ist dies nach biblischem Zeugnis und christlicher Überzeugung der eschatologische Horizont des Reiches Gottes. Versöhnung hat nicht nur die jetzt Lebenden, sondern auch das Gedächtnis der Toten und ihrer Leiden, der Opfer von Gewalt und Verbrechen einzubeziehen. Daher kann es Vergebung und Versöhnung unter den Lebenden nur geben, wenn sie zugleich ein mit den Toten solidarisches Handeln sind. Das biblische Wort von der Versöhnung aber verweist auf Kreuz und Auferstehung Jesu als letzten Grund göttlicher Solidarität mit den Opfern von Gewalt und Verbrechen und somit auf den letzten Grund einer Hoffnung auf Versöhnung in kosmischen Dimensionen, die keinen, der je gelebt und gelitten hat, ausschließt. Diese Hoffnung gilt es im Leben und Handeln aus Glauben praktisch zu bewähren.

24 Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), *Strafe: Tor zur Versöhnung? Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Strafvollzug*, Gütersloh 1990, 59–61. u. 77.

25 Vgl. W. HASSEMER / J. Ph. REEMTSMA, *Verbrechensopfer: Gesetz und Gerechtigkeit*, München 2002, 91ff.

26 AaO 97.

27 Ebd.

Leben aus der Kraft der Versöhnung ist also Leben im eschatologischen Horizont des Reiches Gottes. In diesen Horizont sind alle menschlichen Bemühungen um Versöhnung gestellt, ohne ihn freilich je einholen zu können. Das hat die Kirche nicht nur in ihrer Verkündigung zu bezeugen, sondern das muss sich auch in der Art und Weise niederschlagen, wie von kirchlichen Repräsentanten – seien es nun Einzelpersonen, Kirchenleitungen oder Synoden – Schuld bekannt oder Schuld erklärt²⁸ und um Vergebung gebeten wird. Es muß ebenso in der Art und Weise zum Ausdruck kommen, wie die mögliche Vergebung von Schuld und Sünde durch kirchliche Repräsentanten ausgesprochen und zugesprochen wird.

28 Zwischen *Schuldbekennnis* als einem konfessorischen Akt und *Schulderklärung* – man denke an die Stuttgarter Schulderklärung von 1945 – ist nicht nur gattungsmäßig, sondern auch theologisch zu unterscheiden.

Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung

Eine Problemanzeige¹

In der kirchlich vertrauten Fassung des Vaterunser wird um die Vergebung der Schuld (ὀφείλημα; Mt 6,12) gebeten. Im Blick auf das Zentrum des christlichen Glaubens wird von der Sündenvergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν)² in Jesus Christus gesprochen. Sind Schuld und Sünde einfach das Gleiche, so dass die ungeteilte Aufmerksamkeit dem Thema der Vergebung gewidmet werden kann? Oder muss zwischen Schuld und Sünde unterschieden werden, so dass dann auch im Blick auf die Vergebung mit Differenzierungen zu rechnen ist. Was macht den einen Begriff so zugänglich und den anderen so schillernd und sperrig? Sollte sich die Theologie um der allgemeinen Gesprächsfähigkeit willen auf die Frage der Schuld konzentrieren und dem weithin verloren gegangenen Begriff der Sünde nicht weiter nachtrauern, oder gibt es Gründe, neben dem Begriff der Schuld auch am Begriff der Sünde festzuhalten und sich erneut um sein besseres Verständnis zu bemühen? Um mehr als eine auf wenige Aspekte reduzierte Problemanzeige kann es sich im Folgenden nicht handeln.

1. Schuld und Sünde – bis zur Verwechselbarkeit ähnlich

Wenn in den Religionswissenschaften verbreitet Schuld und Sünde gleichgesetzt werden, um dann lieber von Schuld als von der Sünde zu sprechen³, so mag das seinen Grund darin haben, dass es wohl kaum eine zurechnungsfähige Schuld gibt, die theologisch nicht auch als Sünde bezeichnet werden kann. Umgekehrt wird einzuräumen sein, dass das, was im theologischen Sinne als eine Sünde zu bezeichnen ist, zwar nicht unbedingt offensichtlich mit einer Schuld verbunden sein muss, bei genauerem Hinsehen aber deshalb mit dem Thema Schuld verknüpft bleibt, weil sie davon gekennzeichnet ist, dass sie etwas schuldig bleibt. Im liturgischen Gebrauch ebenso wie in vielen Liedern des Gesangbuches werden daher Schuld und Sünde häufig so miteinander identifiziert, dass sie wechselseitig

1 Vgl. dazu ausführlich mein Beitrag „Schuld und Sünde. Zusammenhänge und Unterscheidungen“, in: J. EBACH u.a. (Hg.), „Wie? Auch wir vergeben unsern Schuldigern?“ Mit Schuld leben (Jabboq 5), Gütersloh 2004, 88–123.

2 Vgl. u.a. Mt 26,28; Lk 24,47; Apg 10,43; 13,38; 26,18 – so auch in der lukanischen Fassung des Vaterunser Lk 11,4.

3 Vgl. u.a. D. SITZLER-OSIG, Art. Sünde I. Religionsgeschichtlich, TRE 32 (2001), 360–364, hier: 360.

zur Bezeichnung desselben Sachverhalts gebraucht werden⁴. Zu Recht können sie sich dabei vor allem auf Psalm 51 berufen, wo der Beter ausruft: „Wasche mich rein von meiner Schuld (מִצְוֹנִי), reinige mich von meiner Sünde (מִחַטָּאתַי).“ (V. 4)

Es gehört zum weisheitlichen Realismus des gesamten biblischen Zeugnisses, dass es nach seiner Einsicht keinen Menschen gibt, der ohne Sünde ist⁵. Damit wird etwas zur Sprache gebracht, was sofort mit allgemeiner Zustimmung rechnen kann. Es entspricht dem allgemeinen menschlichen Erfahrungsbewusstsein, dass jede und jeder in irgendeiner Weise in Schuld verstrickt ist und sich damit herumzutragen hat. Gott wird hier nicht als derjenige ins Spiel gebracht, der uns erst die Abgründe unserer Existenz eröffnet, sondern er ist der, vor dem diese Abgründe ungeschminkt vorgetragen werden können. Dadurch, dass diese Einsicht Gott aber vorgetragen wird, wird sie auch zwischenmenschlich kommunizierbar – dadurch, dass Gott mit dieser Ausweglosigkeit betraut wird, muss sie auch unter uns nicht mehr unter der Decke gehalten werden. Die weisheitliche Theologie legt die menschliche Schuldverstrickung Gott gleichsam zu Füßen als einen ausdrücklichen Akt der menschlichen Bestätigung dessen, was Gott ohnehin weiß. Auch in dieser Perspektive werden Schuld und Sünde mit einander identifiziert.

2. Schuld und Sünde – bis zum Gegensatz verschieden

Schuld und Sünde können aber auch in einer Weise betrachtet werden, die ihre Unterschiede so markiert, als handele es sich um vollkommen verschiedene Angelegenheiten.

Schuld ist vor allem der Ausdruck menschlicher *Schwäche*, zumindest aber der Ausdruck eines Missbrauchs menschlicher Stärke. Sie kommt da in Augenschein, wo Konventionen, Normen oder Einstellungen verletzt werden, die allgemein zum Schutz des Zusammenlebens als schützenswert gelten. In der Regel lässt sich in diesem Horizont relativ klar benennen, worin die Schuld im konkreten Falle besteht. An diese Perspektive schließt sich das objektivierende Schuldverständnis des Rechts an, freilich ohne im Vollzug dann auf diese Dimension fixiert zu bleiben. Schuld kommt aber auch da in Augenschein, wo ohne offenkundige Regelverletzung bzw. Gesetzesübertretung Schaden angerichtet wird. Die ungenutzte Alternative zur Vermeidung eines Schadens kann zu einer bohrenden Anklage werden, die auf das Eingeständnis eines Versagens drängt, ohne dass sich eine Schuld klar benennen ließe. Dabei kann es ganz im Dunkeln bleiben, was jeweils zu den Beschädigungen geführt hat, die nun die Gewissen der untätig gebliebenen Menschen belasten. Das Eingeständnis eines Versagens ist, ganz gleich, welche Argumente ihm auch zur Entlastung entgegenstellt werden können, ein Eingeständnis einer Schwäche, die dann als Schuld registriert wird.

4 „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld der Welt und ihrer Kinder, es geht und büßet in Geduld die Sünden aller Sünder“ (EG 83); vgl. dazu G. KRAUSE, Vergebung ohne Schuld. Vorüberlegungen zur christlichen Rede von Schuld und Vergebung, EvTh 36 (1976), 53–72, hier: 60f.

5 1Kön 8,46; vgl. Gen 8,21; Hi 4,17–19; 14,4; 15,4; Ps 14,2f par 53,2f; Prov 20,9; Koh 7,20; Jes 9,7; Jer 5,1–5; Joh 8,7 u.ö.

Die *Sündenerkenntnis* erreicht dagegen ihre entscheidende Pointe erst da, wo sich der Mensch gerade auf seine vermeintliche *Stärke* beruft. Ihren kritischen Biss hat die Sündenerkenntnis in der Entlarvung des menschlichen Interesses, aus eigener Kraft heraus seine Selbständigkeit Gott gegenüber demonstrieren zu können. Sünde vollzieht sich vornehmlich dort, wo sich der Mensch auf seine eigenen Möglichkeiten verlässt. Es sind gerade die sein Selbstbewusstsein tragende Moralität, sein Gerechtigkeitsstreben, sein Humanismus oder auch seine gern hervorgehobene Vernünftigkeit, mit denen er den Beweis zu erbringen versucht, erfolgreich und zukunfts-gewiss auf eigenen Füßen zu stehen. Eben da, wo er meint, besonders erfolgreich seine eigene Schuld zu bekämpfen, kann sich besonders prägnant der Vorwurf der Sünde erheben. Gerade da, wo sich der Mensch in größtmöglicher Entfernung von der Schuld und in besonderer Nähe zu dem Willen Gottes wähnt, kann ihn der Vorwurf der Sünde besonders radikal treffen.

Nun wäre es gewiss die Spitze des Hochmuts, diese Fähigkeiten, Gesinnungen und Tugenden an sich zu verdächtigen und für obsolet zu erklären. Worum es theologisch geht, ist die Frage, ob diese Fähigkeiten den Menschen von Gott trennen oder gar gegen ihn gerichtet sind, oder ob sie aus der Beziehung zu Gott heraus wahrgenommen werden. Sünde ist hier dasjenige, was die Beziehung zu Gott trübt, sie zu einer sekundären Angelegenheit degradiert oder gar für fakultativ erklärt. Sünde signalisiert immer ein Scheitern an dem Ganzheitsanspruch des ersten Gebots, das vor allem durch den Reiz anderer Götter oder eine sich selbst zugemessene Göttlichkeit beiseitegeschoben wird.

Überall da, wo der Mensch Gott seine Unabhängigkeit von ihm demonstriert, stellt er die Notwendigkeit der Bezogenheit seines Lebens zu Gott in Frage. Und gelingt dies auch nur in Teilen, so ist doch die ganze Beziehung in Frage gestellt. Jeder Gott ins Angesicht präsentierte Selbständigkeitsbeweis ist insofern nichts anderes als flagrante Gottesfeindschaft, als er substanzuell Gott überflüssig zu machen versucht – ganz unabhängig davon, ob einem solchen Unterfangen Erfolg beschert sein kann oder nicht. In diesem Gebrauch käme dem Begriff der Sünde ein eigenes Gewicht zu, das nicht einfach aus dem Schuldbewusstsein abgeleitet wäre. Dieses Gewicht kann allerdings nur dort in Sicht kommen, wo die Gottesbeziehung für den Menschen als konstitutiv angesehen wird.



Nun wäre davon zu reden, welche Verknüpfungen zwischen Schuld und Sünde bestehen, denn weder die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit noch die Gegensätzlichkeit von Schuld und Sünde erreichen bereits die ganze Reichweite des Problems. Das werde ich aber aus Zeitgründen unterlassen und sofort einen Sprung machen zu den unterschiedlichen Umgehensweisen mit Schuld und Sünde – wiederum nur sehr holzschnitthaft im Sinne einer Problemanzeige, die dann noch genauer zu justieren wäre. Es ist dabei meine These, dass der rechte Umgang mit der Schuld auf Versöhnung zielt und die angemessene Thematisierung der Sünde von der Vergebung herkommt. Gewiss kann auch Schuld vergeben werden, und Sündenvergebung ist gewiss auch als Versöhnung zu beschreiben. Aber die eben vorgenom-

mene Unterscheidung von Schuld als Schwäche und Versagen, weist diese in den Horizont von zwischenmenschlichen Verletzungen, so dass auch in diesem Horizont eine Lösung angestrebt werden muss, während die Bestimmung der Sünde als die Selbstbrüstung des Menschen gegenüber Gott, auf die Vergebung durch Gott angewiesen bleibt. Mit dieser Zuspitzung möchte ich einen Aspekt ansprechen, von dem ich denke, dass er für das Thema unserer Tagung von Bedeutung ist.

3. Versöhnung durch Schuldeinsicht

Die Erfahrung zeigt, wie schwierig es bereits in „heilbaren“ Zerwürfnissen ist, zu einer Verständigung und dann auch zu einer gedeihlichen Lösung zu kommen. Solange die Beteiligten in dem unmittelbaren Wirkungsbereich der schuldhaften Ereignisse bleiben, die ja nicht einfach wieder aus der Welt geschaffen werden können, bleiben der Bearbeitung der Schuld äußerst enge Grenzen gesetzt. Wie sowohl aus der Arbeit der südafrikanischen Wahrheitskommission, aber eben auch aus außergerichtlichen Konfliktmediationen bekannt ist, kann allein durch eine unmittelbare Begegnung von Täter und Opfer die für eine Konfliktlösung unumgängliche Schuldeinsicht und Schuldbenennung in angemessener Weise zustande kommen. Es geht darum, den Bann zu brechen, mit dem nicht nur das Opfer, sondern in anderer Weise auch der Täter in Beschlag genommen ist.

Solange das Opfer dem Täter seine Erfahrung nicht mitteilen konnte, bestimmt das Ereignis seine Gegenwart, auch wenn die unmittelbaren Verletzungen bereits ihre unmittelbaren Wirkungen verloren haben. Das Geschehen kann solange nicht der Vergangenheit anvertraut werden – wo es dann auch nicht einfach weg ist, wohl aber ein wenig ferner⁶ –, solange es sich aus einer unverständenen Dunkelheit heraus immer wieder neu ereignet. Die Unzugänglichkeit des Grundes für die Verletzung hält in gewisser Hinsicht die Wunde offen, die sich anhaltend und überall in Erinnerung ruft und somit nachhaltig mehr oder weniger die ganze Gegenwart des Opfers für sich beansprucht. In den Augen des Opfers reduziert sich der Täter auf eben diese Tat, die er nun auch weiterhin beinahe unablässig verübt.

Und eine ähnliche Gefangennahme kann es auch beim Täter geben, der vergleichbar unablässig das Opfer für den Vorfall zumindest mitverantwortlich macht – nicht um sich ganz zu entlasten, aber doch zumindest so weit, dass der Vorfall weithin jede Außergewöhnlichkeit verliert. So wie das Opfer nun den Vorfall zu seinem neuen Bild von der ‚Gewöhnlichkeit‘ des Lebens macht, indem es das Kontingente und Außerordentliche zu seiner neuen Norm erhebt, so bemüht sich umgekehrt der Täter, das Außergewöhnliche des Vorfalls soweit es irgend geht in eine Ähnlichkeit zu dem zu bringen, was allgemein als ‚gewöhnlich‘ gelten kann. Die beiderseitige Rationalisierungsneigung geht in grundsätzlich gegenläufige Richtungen und führt somit zu vollkommen unversöhnlichen Resultaten: Das

6 Im Blick auf die „innergeschichtliche Vergebung“ – insbesondere der Vergehen, mit denen Völker und Staaten aneinander schuldig werden – spricht Bonhoeffer von Vernarbung; vgl. D. BONHOEFFER, *Ethik*, hg. v. I. TÖDT u.a. (DBW 6), München 1992, 134f.

Opfer identifiziert den Täter mit der Tat, und der Täter sucht den Grund für seine Regelverletzung in dem Opfer.

Und so sind sie nach dem Ereignis faktisch weiter voneinander entfernt als zum Zeitpunkt der Tat. Es sind die entgegen gesetzten Wahrnehmungen bzw. deren Bewertungen, mit denen sich Täter und Opfer gleichsam in unterschiedliche Welten begeben. Das Opfer wird darin zum Täter, dass es den Täter mit seiner Tat identifiziert. Und der Täter macht sich zum Opfer, indem er möglichst viele außerhalb seiner selbst liegende Gründe dafür verantwortlich zu machen versucht, so gehandelt zu haben. Das ist der Grund, warum auch teilweise harmlose Konflikte die Neigung haben, immer weiter zu eskalieren.

Erst durch die persönliche Begegnung und die gegenseitige Aufarbeitung der fraglichen Situation im Beisein eines Dritten kann es zu einer Unterbrechung der auseinander strebenden und als solche aufeinander losgehenden Interpretationen und Rationalisierungen kommen. Der Dritte ist fundamental, denn er steht in der Begegnung für den Willen zur Verständigung, der so bei den Beteiligten nicht an erster Stelle steht. Es gilt, den Drang zu brechen, den anderen nun endlich von der eigenen Interpretation überzeugen zu müssen. Dann kann es auch gelingen, die Beteiligten überhaupt erst einmal um das gleiche Ereignis herum zu versammeln. Die entscheidende Bedingung für die Verständigung und dann auch für eine Versöhnung liegt darin, dass es zu einer möglichst klaren Identifikation der Verantwortlichkeiten und dann auch der Schuld kommt. Der Prozess der Klärung kann dabei höchst unterschiedliche Verteilungen und Zuordnungen ans Licht bringen, aber ohne eine wie auch immer abgestufte Benennung von Schuld und deren Zuordnung kann es dabei nicht abgehen. Es ist vor allem die Bereitschaft Schuld anzunehmen, welche die mit ihr verbundene Last zu erleichtern vermag. Schuldannahmebereitschaft ermöglicht auf der anderen Seite die Versöhnungsbereitschaft. Es geht um eine Unterbrechung der sich selbst nährenden Rationalisierungen und der in ihnen liegenden Eskalationspotenz. So sehr dabei die Vergangenheit zur Debatte steht, so sehr entscheidet der gegenwärtige Umgang mit ihr über die Zukunft. Weil die Schuld ja nicht wieder aus der Welt geschaffen werden kann, steht in diesem Zusammenhang nicht die Vergebung im Vordergrund, sondern die Eröffnung einer neuen Zukunftsperspektive, die nur auf dem in der Regel keineswegs einfachen Weg der Versöhnung gelingen kann.

Es war übrigens ein durchaus vergleichbares Versöhnungskonzept, das allen sonst kursierenden Gerüchten entgegen die entscheidende Perspektive der von Calvin mit großem Engagement betriebenen Kirchengzucht in Genf gewesen ist, wie sie heute etwa in der Presbyterianischen Kirche in den USA wieder entdeckt wird⁷. Nur im außerordentlichen Fall ging es um Disziplinierungsmaßen, während es ausweislich der jetzt veröffentlichten Protokolle des Genfer Konsistoriums⁸ im

7 Es geht um ein offensives Verständnis der Ausführungen die im „Book of Order“ (Lebensordnung) in der Presbyterianischen Kirche unter dem Stichwort Kirchengzucht zu finden sind; vgl. Book of Order 2003/2004. The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.) Part II, hg. v. The Office of the General Assembly, Louisville/KY 2003, Absatz D–1.0000ff.

8 R. M. KINGDOM / Th. A. LAMBERT / I. M. WATT (ed.), Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin, Bd. 1, Grand Rapids (MI)/Cambridge (U.K.) 2000.

weitaus überwiegenden Regelfall um die Befriedung von sich selbst blockierenden zwischenmenschlichen Konflikten und eine aktive Eingliederung von durch Schuld stigmatisierter Menschen ging – wenn man so will: um eine von Menschen veranstaltete Konfliktregelung⁹.

4. Sündenerkenntnis aus der Vergebung

Der Umgang mit der Sünde ist schon aufgrund der Perspektive, in der sie überhaupt angemessen in den Blick kommt, von dem Umgang mit der Schuld zu unterscheiden. Wenn Sündenerkenntnis – wie oben angedeutet – etwas mit Gott zu tun hat, dann folgt daraus als erste ebenso schlichte wie konsequenzenreiche Einsicht, dass wir erst Gott begegnen müssen, um dann auch unsere Sünden erkennen zu können. Da Gott aber nicht in erster Linie ein Spiegel unserer Sünde ist, sondern der uns mit sich aus freier Gnade versöhnende Gott ist, geht die Begegnung mit der Versöhnungskraft Gottes prinzipiell unserer Sündenerkenntnis voraus. D.h. umgekehrt: die Sündenerkenntnis ist im Vergleich zur Gottesecknerkenntnis sekundär. Sündenerkenntnis kann – recht verstanden – prinzipiell nur eine sekundäre, als solche aber unumgehbarere Erkenntnis sein.

Nach dem Sündenfall, der darin besteht, dass der Mensch ohne jeden Grund Gott mit seinem Misstrauen konfrontiert, ist jedes von Gott in den Menschen gesetzte Vertrauen, in dem Gott dem Menschen Zeit lässt, dem ihm noch und noch angetragenen Bund gerecht zu werden oder wenigstens seiner Erfüllung in Christus zu entsprechen, immer auch Sündenvergebung.¹⁰ Der Mensch versteht die ihm immer noch geltende Zuwendung Gottes allein dann recht, wenn ihm aufgeht, dass sie ihn aus dem vom eigenen Misstrauen gleichsam von innen verschlossenen Gefängnis der Schuldverstrickung Gott gegenüber herausführt. Hier scheint mir der entscheidende Kern der reformatorischen Konzentration auf die Rechtfertigung des Gottlosen zu liegen. Solange der Mensch unter der Macht der Sünde steht – die Reformatoren, insbesondere Luther¹¹, verstehen die Sünde als eine den Menschen ganz und gar besetzende Macht¹² – kann er ihr vor allem deshalb nicht entkommen, weil er sie gar nicht als solche erkennt. Vielmehr bedient er sie gerade dann, wenn er versucht, sie zu bestimmen und ihr zu entkommen.

9 Vgl. R. M. KINGDOM, A New View of Calvin in the Light of the Registers of the Geneva Consistory, in: W. H. NEUSER / B. G. ARMSTRONG (ed.), Calvin Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion (Sixteenth Century Essays & Studies XXXVI), Kirksville/MO 1997, 21–33; DERS., Calvin and the Family: The Work of the Consistory in Geneva, in: Pacific Theological Review 17 (1984/3), 5–18.

10 Vgl. dazu M. WEINRICH, Justified for Covenant Fellowship: A Key Biblical Theme for the Whole of Theology, in: M. WEINRICH / J. BURGESS (Hg.), What is Justification about? Reformed Contributions to an Ecumenical Theme, Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK 2009, 8–34.

11 Vgl. dazu u.a. H. J. IWAND, „Sed originale per hominum unum“ [zuerst in: EvTh 6 (1946), 26–43], in: DERS., Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II, hg. v. G. Sauter (TB 64), München 1980, 171–193; KRAUSE, Vergebung ohne Schuld (s. Anm. 4), 53–72.

12 D.h. aber entschieden nicht, dass Menschsein Sündnersein heißt, denn dann wäre der Mensch als Sünder geschaffen worden; vgl. IWAND (s. Anm. II), 188.

Der Mensch mag von dieser oder jener Schuld bedrängt werden, aber in den Abgrund der Sünde vermag er nicht zu blicken, solange er nicht von der Barmherzigkeit Gottes „erkannt“ worden ist, d.h. solange er nicht von dem Wahn befreit ist, in Gott vor allem seinen argwöhnischen und niemals zufrieden zu stellenden Richter zu sehen, dem gegenüber nur das zählt, was man ihm durch das Tun beweist. Ohne die Wahrnehmung der Zuwendung Gottes als den Befreiungsakt von der Selbstverstrickung gibt es hier nichts zu sehen und nichts zu verstehen. Ohne die Erkenntnis der Neukonstitution des Menschen durch die Barmherzigkeit Gottes bleibt die Selbsterkenntnis des Menschen im besten Falle bruchstückhaft, denn sie sieht nur einen Teil der Wirklichkeit und bekommt somit zwangsläufig ein falsches Bild. So wie der Mensch in theologischer Perspektive überhaupt erst durch den Glauben zu rechter Selbsterkenntnis gelangen kann¹³, so kann er auch die Reichweite seiner Sünde erst durch die Reichweite der Gnade Gottes tatsächlich in den Blick bekommen¹⁴.

Das ist eine theologisch bedeutungsvolle und konsequenzenreiche Einsicht: Sündenerkenntnis ist eine Glaubensangelegenheit¹⁵. Das heißt zugleich: Es ist keine monologische Angelegenheit, sondern erschließt sich in der Beziehung zu Gott und fällt damit in den gleichen theologischen Zirkel wie auch unsere Gotteserkenntnis¹⁶. Weil Gott begegnen selbst nur ein Ausdruck der Barmherzigkeit Gottes sein kann, kann Sündenerkenntnis nur eine Folge der Erkenntnis der Vergebung sein. Eben deshalb nimmt recht verstandene Theologie von Ostern ihren Ausgang, denn dort liegt auch der passende Schlüssel zum Verständnis des Kreuzes. Erst der Ostermorgen, also nachdem durch die Tat Gottes die Zerstörungen der Sünde bereits ausgeräumt sind, offenbart sich die Perspektive des Handelns Gottes in Christus und wirft damit zugleich ein Licht zurück in die Geschichte des Bundes, in der eben kein anderes Licht leuchtet als dieses Licht der rechtfertigenden und aufrichtenden Barmherzigkeit Gottes.

Ich verbinde die beiden angedeuteten Dimensionen in einer zugespitzten zusammenfassenden Überlegung:

Weil gegenüber der Sünde das „Es ist vollbracht“ gilt, ist die Wirksamkeit ihrer Vergebung die Voraussetzung ihrer Erkenntnis. Die Erkenntnis der Sündenvergebung kommt schließlich im Sündenbekenntnis an ihr Ziel. In diesem Sündenbekenntnis geht es nicht allein um das, was wir in unserem Eigenwillen Gott schuldig geblieben sind, sondern es kommt immer auch die zwischenmenschliche Schuldverstrickung in den Blick. Aus der Erkenntnis der Sündenvergebung folgt für jede

13 Vgl. den berühmten ersten Satz der *Institutio* von J. CALVIN.

14 „Unser Sündersein muß, unbeschadet dessen, dass Sünden oft leidvoll verspürt und konkret erfahren werden, geglaubt werden.“ CHR. GESTRICH, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen? in: S. BRANDT / M. H. SUCHOCKI / M. WELKER (Hg.), *Sünde. Ein unverstänlich gewordenes Thema*, Neukirchen-Vluyn 1997, 57–68, 62 (im Texte weitere Literaturangaben).

15 „Allein im Glauben ist zu glauben, dass wir Sünder sind, weil es uns nicht offenkundig ist, ja des Öfteren scheinen wir uns dessen nicht bewusst zu sein.“ M. LUTHER zu Röm 3,5, WA 56, 231,9–11.

16 Vgl. IWAND (s. Anm. 10), 186. Zum theologischen Zirkel der Gotteserkenntnis vgl. M. WEINRICH, Wir sind aber Menschen. Von der möglichen Unmöglichkeit, von Gott zu reden, in: J. EBACH (Hg.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie?* (Jabboq 2), Band 1, Gütersloh 2002, 36–98.

Wahrnehmung der unser menschliches Zusammenleben belastenden Schuldverhältnisse eine unmittelbare Aufforderung zu entschlossener Versöhnungsarbeit, deren Verheißung an der Bereitschaft und Fähigkeit zur Benennung der eigenen Schuld hängt. Indem die Täter-Opfer-Dynamik zeigt, dass im unversöhnten Konflikt auch das Opfer zum Täter wird, kann sein Eingeständnis der Beteiligung an der Konfliktschleife eine Möglichkeit sein, den Täter aus seiner Opferstilierung zu befreien. Damit wird eine entscheidende Voraussetzung dafür geschaffen, dass sich der hinter seinem Opfersein verschanzende Täter im Horizont der ihm eröffneten Perspektive der Versöhnung dann auch seiner Schuld stellt und sich damit auf den Weg einlässt, der für verheißungsvolle zwischenmenschliche Versöhnungsarbeit zu gehen ist. Die selbst erlebte Vergebung kann zu einer Ermutigung für das Opfer werden, durch das Eingeständnis der eigenen Beteiligung an der Wirkungsgeschichte des Konflikts dem nicht weiter auf sein Tätersein reduzierten Täter den Weg zur Schuldanerkennung zu eröffnen, den dieser angesichts eines auf sein Opfersein reduzierten Opfers nicht zu betreten in der Lage wäre. Es könnte die Chance der in der Vergebung konstituierten Freiheit sein, im Horizont der schwierigen Versöhnungsarbeit auch da zu einem ersten Schritt hin zu einer aufeinander bezogenen Kommunikation zu ermutigen, wo die konfliktbeherrschende Verantwortlichkeit nicht auf der eigenen Seite liegt.

GEORG PLASGER

„Gottes Feinde kommen um“ Kornelis Heiko Miskottes Predigt anlässlich der Befreiung der Niederlande am 9. Mai 1945

Ich beginne mit zwei kleinen persönlichen Vorbemerkungen, die vielleicht als Hintergrund zum Verständnis der heutigen Überlegungen hilfreich sind.

Von meiner Heimatkirchengemeinde Schüttorf in der Grafschaft Bentheim hatten wir über mehrere Jahre hinweg einen Austausch mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus Ijmuiden in den Niederlanden – gemeinsame Sprache war natürlich Deutsch. Aus verschiedenen Gründen hatte ich damals begonnen, Niederländisch zu lernen – und als wir 1984 zu einem Besuch in den Niederlanden weilten und ich stolz meine ersten niederländischen Sprachbrocken mehr radebrechend als verständlich in Gegenwart der Eltern meines Freundes kundtat, taute das bis dato schon sehr freundliche Ehepaar förmlich auf und konnte sich vor positiver Begeisterung gar nicht mehr einkriegen – weniger wegen meiner nicht wirklich zu lobenden Sprachfähigkeiten, sondern aufgrund meiner Herkunft: „Een Duitser – spreekt Nederlands“ – „Ein Deutscher spricht Niederländisch.“ Für das Ehepaar war das eine neue Erfahrung, hatten sie doch die Deutschen als äußerst problematische Besatzungsmacht kennengelernt. Es war weniger meine Person, sondern meine Herkunft, weil sie mit so etwas nie gerechnet hatten. Die Deutschen waren für die meisten Niederländer vor allem seit der Besatzungszeit „De Moffen“, eine abwertende und in den letzten Jahren deutlich zurückgehende Bezeichnung, voller Ressentiments. Und jetzt lässt sich einer gleichsam herab, um Niederländisch zu lernen ...

Das zweite Erlebnis war für mich noch einschneidender. Ich habe einen seit einiger Zeit im Ruhestand befindlichen Freund, Aad van Egmond, der früher Dogmatiker an der Vrijen Universiteit in Amsterdam war. Bei einem unserer vielen Gespräche unterhielten wir uns auch über das Verhältnis von Deutschen und Niederländern. Und er sagte: „Ich kenne mehr nette Deutsche als Niederländer. Und doch habe ich ein nicht auflösbares Misstrauen gegen Deutsche. Das liegt wohl daran, dass ich mich gut an die ersten deutschen Worte erinnern kann die ich gehört habe. Mein Vater“, sagte Aad, „war Pfarrer in der Provinz Zeeland. Und die deutschen Soldaten suchten während des zweiten Weltkrieges nach kriegsfähigen Jungen, um sie in der Armee einzusetzen. Sie klingelten auch bei uns zu Hause. Mein Vater versteckte mich – und sagte dann zu den Soldaten: ‚Ich habe keinen Sohn!‘“. Das erste deutsche Wort, das Aad hörte war, dass sein Vater die Existenz seines Sohnes verleugnete.

Zwei kleine Episoden, die deutlich machen, dass die deutsche Besetzung der Niederlande von 1940 bis 1945 das Land tief getroffen hat und viele für lange Zeit voller Hass auf die Deutschen waren. Restemotionen sind heute selbst bei Fussballspielen kaum mehr vorhanden; in meiner Jugendzeit wurden bei Spielen der deutschen Nationalelf gegen die „Elftaal“ die damals noch vorhandenen Schlagbäume an den Grenzen geschlossen – gut begründete Vorsichtsmaßnahmen.

Am 5. Mai 1945 endete die deutsche Besetzung nach einer Niederlage der deutschen Truppen in Wageningen, und am 9. Mai fand in der Neuen Kirche zu Amsterdam der nationale Befreiungsgottesdienst statt. Im Mittelpunkt dort stand die Predigt von *Kornelis Heiko Miskotte* über einzelne Verse aus Ps 92, überschrieben mit: „Gods vijanden vergaan“, Gottes Feinde kommen um.

Ganz kurz zu Miskotte, der vielleicht nicht allen bekannt ist: Kornelis Heiko Miskotte lebte von 1894 bis 1976. Seine frühe theologische Position ist im Umkreis der ethischen liberalen Theologie Gunnings zu verorten, jedoch kam er in den zwanziger Jahren in Kontakt mit Schriften Karl Barths. Dessen kulturkritische Haltung war ihm, der zeit seines Lebens vor allem im Blick auf die Literatur ein Schöngest blieb, eigentlich zuwider, wurde dann aber theologisch überzeugt und später zum bedeutendsten Vertreter der dialektischen Theologie in den Niederlanden und auch zum Freund Barths, der ihn „den Denker und Dichter unter seinen Freunden“ nannte. Die im Pfarramt angefertigte Dissertation ist als Gespräch zwischen Kohlbrügge und der jüdischen Religionsphilosophie von Buber, Cohen und Rosenzweig zu beschreiben; vor allem Rosenzweig wird Miskotte immer wichtiger. Nach drei Pfarrstellen in Kortgene, Meppel und Haarlem wird Miskotte ab 1938 Pfarrer in Amsterdam Süd; zu seinen Aufträgen gehörte es, Predigten für die intellektuellen kirchlichen Randsiedler im Süden Amsterdams zu halten. In seinem 1939 erschienenen Buch „Edda und Thora“ stellt er die germanische und jüdische Religion einander kontrastierend gegenüber: Die Thora gilt ihm als Muster der Humanität, die Edda als Wurzel des Neuheidentums. Während der deutschen Besetzung war Miskotte Mitglied im „Lunterse Kring“, der so etwas wie eine kirchliche Position angesichts der Besetzung zu finden suchte. 1945 bis 1959 hatte Miskotte an der Universität Leiden einen Dogmatik-Lehrstuhl inne, 1976 starb Miskotte. Zu den berühmtesten Werken gehören „Das Biblische ABC“¹ und „Wenn die Götter schweigen“².

Die Predigt, die Miskotte am 9. Mai hielt, ist im Druck in der deutschen Fassung 27 Seiten lang³; sie ist sicher im Original kürzer gewesen, wengleich Miskotte für lange Predigten durchaus bekannt war. Er beginnt zunächst mit einer knappen Beschreibung der Situation:

„Gemeinde, Brüder und Schwestern in dem Herrn, Landsleute, Menschenkinder, seid euch mit mir des Gewichtes dieses historischen Augenblicks bewußt, der

1 K. H. MISKOTTE, *Bijbels ABC*, Baarn 1941; in deutscher Übersetzung: *Biblisches ABC. Wider das unbiblische Bibellesen*, Neukirchen 1983.

2 K. H. MISKOTTE, *Als de Goden zwijgen*, Amsterdam 1956; in deutscher Übersetzung: *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963.

3 K. H. MISKOTTE, *Gottes Feinde kommen um*, in: DERS., *Predigten aus vier Jahrzehnten. Ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von Hinrich Stoevesandt*, München 1969, 69–95.

unglaublichen Stunde, die wir jetzt feiern. Wenn es etwas gibt, das bei allem Glück dieses Augenblicks ein Unglück genannt werden muß, dann ist es wohl dies, daß wir es nicht begreifen, was mit uns geschehen ist, ja daß beinahe niemand es recht verarbeiten konnte.“⁴

Die Befreiung war ja erst vier Tage her – und hinter den Niederländern lag der sogenannte Hungerwinter 1944/45, der große Teile der Bevölkerung betroffen hatte. Miskotte sucht jetzt in dieser Situation einen Weg, die Situation theologisch zu deuten – und Miskottes Predigt kann prophetisch genannt werden. Der von Miskotte ausgesuchte Text sind Verse aus Ps 92. Sie beginnen mit dem Lob Gottes – und enden mit dem Satz: Gottes Feinde werden umkommen.

Ich werde in 5 Punkten einige Beobachtungen benennen; es folgt ein kleiner Schluss.

1. Keine Vereinnahmung Gottes

„Denn siehe, deine Feinde, Herr, siehe, deine Feinde werden umkommen.“ Ist es nicht bedenklich, von unseren Feinden als von Gottes Feinden zu sprechen? Dieses unedle Spiel ist uns schon früher vorgeführt worden, ja liegt uns noch frisch in der Erinnerung [...]; doch davon abgesehen: Wer die Geschichte kennt, weiß, daß es die Jahrhunderte hindurch allgemein gebräuchlich gewesen ist, die Menschen, die gegen uns waren, als Gottes Feinde zu deklarieren. Hört ihr es gut? Weil sie gegen uns sind, sollten es Gottes Feinde sein! Wie furchtbar pflegen wir Menschen mit den heiligen Dingen, den heiligen Worten umzugehen!⁵

Es ist Miskotte also zu einfach, die Feinde Gottes und die Feinde der Niederländer zu identifizieren. Das macht er nicht, weil Gott damit vereinnahmt werden würde, so wie das in der Geschichte nicht selten gewesen ist. Also: Keine Vereinnahmung Gottes. Und deswegen: Nein, die Feinde Israels sind nicht deshalb die Feinde Gottes, weil sie die der Niederländer sind. Das hat zunächst einmal gar nichts miteinander zu tun.

2. Aber Gottes Feinde sind die Deutschen

Man könnte jetzt denken, dass Miskotte hier grundsätzlich redet und nicht konkret – aber das wäre ein Irrtum. Denn Miskotte kann sehr wohl die Deutschen „Feinde Gottes“ nennen – und die werden umkommen. Warum aber sind die Deutschen Gottes Feinde? Miskotte fragt das auch und gibt dann sechs verschiedene Antwortversuche, die er selber ablehnen muss. Die Deutschen sind nicht Gottes Feinde, auch wenn sie durch den Einmarsch in die Niederlande das Völkerrecht verletzt

⁴ MISKOTTE (s. Anm. 3), 69.

⁵ MISKOTTE (s. Anm. 3), 72.

haben und Rotterdam zerbombt haben. Sie sind auch nicht deshalb Gottes Feinde, weil sie die niederländische Königin beleidigt und die freie Presse auch in den Niederlanden gleichgeschaltet haben. Sie sind es auch nicht, weil sie vielfach plündernd tätig waren. Sie sind es nicht, weil sie Jagd auf Menschen gemacht haben und auch nicht, weil so sehr korrumpiert wurden. Und sie sind es nicht, weil nicht einmal die Einrichtung der Konzentrationslager ausreichend ist, um Feind Gottes genannt zu werden. Alle genannten Punkte sind oder waren den Zuhörenden gut bekannt. Und alle Punkte weisen auf schlimme Dinge hin, die die Predigthörer gut erzählen und auch noch gut erinnern können. Und dann weiter, ich zitiere einen Abschnitt aus der Predigt: „Da kamen die ‚Repressalien‘, weil man mit dem ganzen Machtapparat in Händen doch nicht imstande war, eine einfache Rechtsprechung auch nur ganz formell aufrechtzuerhalten. Erst zu Dutzenden, später zu Hunderten wurden holländische Männer und Jungen fusiliert – der Besetzer doch hätte wissen können, daß dies ein Volk ist, welches ganz und gar nicht revolutionär veranlagt ist und das, wenn man es in Ruhe gelassen und nicht gekränkt hätte, ruhig seinen Geschäften nachgegangen wäre; es wäre hier nichts geschehen, wenn die Dämonen ein wenig [...] weiser gewesen wären. Ist es um all dieser Dinge willen Gottes Feind? Wieder muß ich mit Nachdruck sagen: Nein, nein! – obwohl es schrecklich und fast nicht zu ertragen war – die Sünde selbst und im allgemeinen ist, nach dem Wort des Apostels, eine ‚Feindschaft‘ gegen Gott –, aber Feindschaft in dem besonderen Sinne eines Gotteshasses, der, wenn es möglich wäre, sich auf Gott selber stürzen würde, um ihn zu vernichten, diese Feindschaft ist doch noch anders. Und die lag hier vor, weil diese Macht allen Ernstes und buchstäblich Israel ausrotten wollte.“⁶

Weil Deutschland die Juden ausrotten wollte, darum ist es Gottes Feind. Das ist zunächst einmal die Quintessenz der Predigt – und weil das so ist, darum musste Deutschland auch scheitern.

An der systematischen „Wegführung ‚nach Polen‘, in jenen menschen-verachtenden Sterilisierungsmaßnahmen, da sahen wir dieses Regime in seiner wahren Gestalt. Und wir begriffen, warum Judenhaß und Menschenverachtung Hand in Hand gehen mußten und aus ein und derselben Quelle entsprangen: dem Haß gegen den Gott Israels.“⁷

Das ist nun freilich eine theologische und keine politologische Analyse. Miskotte liegt aber nun nicht daran, beide Ebenen gegeneinander auszuspielen.

3. Historische Anhalte

Auch wenn, das ist ja zu merken, apokalyptische und mythische Denkfiguren bei Miskotte zu hören sind, so führt Miskotte dies keinesfalls dazu, auch auf politische Deskriptionen und Analysen verzichten zu können. Wie kam es dazu, dass dieser Feind Gottes sich so ausbreiten konnte? Einerseits ist Miskotte nicht in der

6 MISKOTTE (s. Anm. 3), 77.

7 MISKOTTE (s. Anm. 3), 78.

Lage, die kleine Zahl derer, die früh verstanden haben, um was es geht, zu verstehen. Aber er sieht auch, dass durch „die Vergiftung und Verneblung durch Presse und Radio“⁸ viele Menschen, die auch als Täter agiert haben, zu Opfern geworden sind. Die eben genannten Punkte, die nach Miskotte zeigen, dass die Deutschen zwar als Feinde der Niederlande, nicht aber als Feinde Gottes bezeichnet werden können, enthalten ihrerseits auch schon präzise Beobachtungen der letzten fünf Jahre. Warum hatten die Nazis solchen Erfolg, auch in den Niederlanden? Ihre Methode war „Verfälschung der Geschichte mit ‚gefundenen‘ Dokumenten – wie durchsichtig wurde uns dieses absichtsvolle Verfahren zuletzt! –, Umschaltung der Schlüsselpositionen, die zu einer konstanten Verdrehung der Tatsachen führte, ‚Gleichschaltung‘ des freien Vereinslebens [...], ein Einkerkern der Kultur, ein Versuch, dies bei den Ärzten zu erreichen, und fügt nur hinzu, was euch noch einfällt, – kurz, ein vollkommenes Unverständnis für das, was wirklich niederländisch ist, für unsere Art, unsere Vergangenheit, unsere niederländischen Traditionen hat uns eine drückende Last auf unsere Hüften gelegt.“⁹

Miskotte ruft auch – wie er sagt „an diesem hellen Tage dunkle Tage in Erinnerung“¹⁰ und das heißt verschiedene Stationen der Vertreibung der Juden in den Niederlanden. Er ruft den 20.6.1943 in Erinnerung, als in Amsterdam viele Juden in die Durchgangslager Westerbork und Vught abtransportiert wurden, aber auch den 21.2.1941, wo es einen öffentlichen Streik gegen antijüdische Maßnahmen gegeben hat, und den 30. April 1942, wo der Judenstern zur Pflicht gemacht wurde. Miskotte blickt also am Tag der Befreiung zurück und bietet so zunächst die Chance der summarischen Erinnerung.

4. Die Rolle der Niederländer und der Deutschen

Der Krieg ist zu Ende, die Niederlande wird nicht mehr von den Feinden Gottes beherrscht. Allerdings, so betont Miskotte immer wieder, darf es nicht als Leistung der Niederländer angesehen werden, dass sie befreit worden sind. Denn von ihnen könnte man nicht sagen, dass sie den Feinden Gottes widerstanden hätten.

„O wir flauen Bekenner, wir Schlappschwänze von Christen, wir schäbigen, halbherzigen Demokraten, wir ängstlichen Oranienanhänger, wir haben dies alles wahrhaftig nicht verdient, allein schon darum nicht, weil wir uns wahrlich innerlich nicht so gewehrt haben, wie die hohe Sache es von uns fordern durfte. Tausende und Abertausende haben so getan, als ginge die Sache sie nichts an, haben salbädert und räsoniert, Hunderte haben sich an dem Elend anderer bereichert, haben sich in ihre kleine Existenz festgebissen, kurz, sind unerschütterlich Egoisten und Rohlinge gewesen. Und wir, die wir ‚gut‘ waren und nicht zu den ‚Verkehrten‘ gehörten – ach, man müsste einmal wissen, wie uns zumute gewesen ist und wie oft wir uns innerlich zurückgezogen haben!“¹¹

8 MISKOTTE (s. Anm. 3), 88.

9 MISKOTTE (s. Anm. 3), 74.

10 MISKOTTE (s. Anm. 3), 77.

11 MISKOTTE (s. Anm. 3), 91.

Miskotte vollzieht hier eine Gesellschaftsanalyse, die sich im allgemeinen Bewusstsein der Niederlande eigentlich erst 40 Jahre später eingefunden hat: Viele Niederländer waren Kollaborateure und haben auch von den Nazis profitiert, viele in den Niederlanden hatten auch verborgene antijüdische Ressentiments und haben Juden ausgeliefert, wenn auch nicht prozentual so viele wie in Deutschland. Miskotte macht aber nicht mit bei der Analyse der Guten gegen die Bösen, die am Tag der Befreiung so nahe gelegen hätte. Er sieht die Niederländer mitbeteiligt, die Kirchen, die nicht eindeutig Partei ergriffen haben, weil sie – so Miskotte – die religiöse Dimension des Kampfes nicht verstanden haben.

Aber auch wenn er den Sieg gegen die Deutschen als Sieg Gottes gegen die Feinde Gottes versteht, heißt das nicht, dass für ihn daraus eine Identifikation der Deutschen mit den Feinden Gottes entstehen würde. Heißt es zunächst in der Predigt nur, dass man nicht jeden Deutschen als Gottes Feind betrachten dürfte, heißt es später: „Doch müssen wir auch sagen: die Niederlage dieses Volkes, die der Untergang des Nazismus mit sich gebracht hat, ist schrecklich. Wirklich, wer während dieser Jahre nicht immer wieder auch ein seine Empörung beinahe ganz überwältigendes Mitleid mit dem deutschen Volk gekannt hat, ist ein Unmensch!“¹²

Und noch später nennt er das deutsche Volk zugleich Täter wie auch erstes Opfer¹³ – und es sei auch für die Niederländer beschämend, dass viele dem Nazi-Deutschland Sympathie entgegenbrachten, als es Eroberungen im Osten vollzog – aber nie versucht hätten, das deutsche Volk zu befreien, das doch auch durch die Medien verführt worden sei. Und weil es nicht um Aufrechnung von Schuld und Gegenschuld ginge, sei es jetzt politisch und gesellschaftlich angebracht, nach vorne zu schauen. „Es wird kein Segen ruhen auf dem gewaltigen Geschenk dieses Friedens, wenn wir nicht zu einer neuen sozialen Ordnung, zu einer Rechtsordnung der Arbeit kommen. Es wird kein Segen auf diesem Frieden ruhen, wenn wir uns wieder in den alten Auffassungen von der geschlossenen Nation und der unbegrenzten Souveränität der Staaten verschanzen und wieder in den kurzsichtigen Eifer zurückfallen, der damit Hand in Hand ging.“¹⁴

Man könnte jetzt auch an diesen Sätzen buchstabieren, welche Klugheit sich hier politisch zeigt und wie dann ab den fünfziger Jahren Europa zumindest im Westen diesen Weg gegangen ist. Aber da die Predigt hier auch nur sehr vorsichtig agiert, belasse ich es bei diesen Hinweisen.

5. Christ und Antichrist

Miskotte stellt uns in seiner Predigt neben der nüchternen Analyse historischer Zusammenhänge eine andere Wirklichkeit vor Augen, die wir in der akademischen Welt der Gegenwart im Regelfall nicht so zu benennen pflegen. Denn Miskotte sieht im ganzen Weltgeschehen Gott am Werke, der gegen finstere Kräfte kämpft.

¹² MISKOTTE (s. Anm. 3), 87.

¹³ Vgl. MISKOTTE (s. Anm. 3), 88.

¹⁴ MISKOTTE (s. Anm. 3), 92.

Die Macht, gegen die sich Gott zur Wehr setzt, ist der Feind Israels, der auch – und das hat die Kirche zu wenig gesehen – der Feind der Kirche ist. Wer Israel ausrotten will, der will auch die Kirche ausrotten. Miskotte schreibt über den Gotteshass, der mythische Züge bekommen hat. Im Regelfall soll man sich hüten, von den Feinden der Kirche als Gottesfeind zu reden – das steht immer in der Gefahr, Gott zu vereinnahmen. Und dann sagt Miskotte: „Und nun sage ich freimütig: In diesem Fall war es so! Gewiß, die Deutschen sind auch Menschen, gewiß, die deutsche Kultur war groß, der deutsche Geist tief [...], gewiß, dieses Land war das Geburtsland der Reformation [...], gewiß [...], aber dieser unser Feind, der war schrecklich und greulich, der war eine total neue Erscheinung und wurde uns zur Offenbarung eines besonderen und offenkundigen Gotteshasses. Hier umschloß uns die Vorhut des Bösen! Die Stoßtruppen des Antichrist schlichen um uns her.“¹⁵

Miskotte selber sieht hier nicht, das sagt er ausdrücklich, schon den letzten Kampf Christi mit dem Antichristen am Werk, sehr wohl aber in dieser Perspektive – sechs Mal in der Predigt kommt Miskotte auf den Anti-Christen, einmal auf den Anti-Messias zu sprechen. Aber auch wenn er keine Identifikation vollzieht, kann er doch letztlich nur in dieser apokalyptischen Sprache reden – übliche historische Erklärungen reichen Miskotte hier nicht aus. Und der Grund ist, das haben wir gehört, theologisch, weil versucht wurde, Gottes Augapfel auszurotten. Das aber, so Miskotte, läßt Gott sich nicht gefallen. Gott steht zu seinem Volk Israel, und deswegen war der Kampf der Nazis letztlich erfolglos, deswegen ist auch der Sieg durch die Alliierten so zu verstehen, dass Gott die Alliierten als Hilfsmittel zur Befreiung genutzt hat.

6. Zum Schluss

Ist eine solche apokalyptische Rede theologisch legitim? Und ist das, was Miskotte hier macht, nicht in der Gefahr, selber Gott zu vereinnahmen? Betreibt Miskotte hier nicht eine Art Geschichtstheologie? Und ist es theologisch legitim, die Verbrechen gegen das jüdische Volk so grundsätzlich anderen Verbrechen gegen die Menschlichkeit, gegen anderen Völkermord zu stellen: „Warum ist es schlimmer dass Deutschland Christus in den Judenvergasungen kreuzigt als dass Engländer und Amerikaner ihn kreuzigen in den schrecklichen Bombardierungen oder im Abwerfen einer Atombombe“¹⁶ – diese Frage stellte der niederländische Pfarrer und spätere Amsterdamer Ethiker Krijn Strijd.

Ich fange mit der letzten Frage an. Der pazifistisch denkende und argumentierende Strijd akzeptiert die theologische Sichtweise Miskottes nicht und versteht deshalb Miskottes Argumentation so, dass die Verbrechen gegen die Juden in ihrem Ausmaß als solche gravierender gewesen seien als alle anderen Verbrechen,

¹⁵ MISKOTTE (s. Anm. 3), 72.

¹⁶ Zitiert nach J. RIDDERBOS, Miskotte's 'grootse cultuurkritiek', in: Trouw 2.1.1998 (s. <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/2736301/1998/01/02/Miskotte-s-grootse-cultuurkritiek.dhtml>) – abgerufen: 05.03.2012.

die gegen andere Völker begangen worden seien. Es ist bei Miskotte allerdings keine komparatistische Entscheidung, sondern eine theologisch-prinzipielle. Über die kann man natürlich streiten – aber Strijd macht es sich hier zu einfach.

Ist Miskottes Rede vom dämonischen Charakter des Naziregimes auch heute noch aussagbar? Auch wenn es an unsere Grenzen geht so halte ich diese Aussage – jedenfalls dann, wenn sie nicht an die Stelle anderer Deutungen tritt – für theologisch legitim, wenn auch grundsätzlich gewagt. Miskotte ist sich dieses Wagnisses bewusst. Vereinnahmt Miskotte hier Gott – und betreibt er Geschichtstheologie? Ja, das tut er meines Erachtens hier. Und ich würde immer sagen, dass darin eine große Gefahr steckt. Aber das ist kein Gegenargument, sondern vielleicht Ausdruck einer mir bisher nicht zuteil gewordenen Erkenntnis. Ich habe übrigens nicht den Eindruck, dass die dämonisch-apokalyptische Erkenntnis Miskotte dazu führt, Menschen als nicht schuldfähige Marionetten anzusehen.

Und jetzt ganz zum Schluss. Es gibt keine mir bekannte Studie über die Wirkungen dieser Predigt. Sie gehörte auf jeden Fall in den Niederlanden für lange Zeit nach 1945 zu den bekanntesten Texten – und mit der Überschrift konnte das gebildete Holland lange Zeit viel verbinden. Aber diese Predigt hat gewirkt – in politische Prozesse hinein (was ich jetzt nicht belegen kann). Jan Koopmans, der früh verstorbene Freund Miskottes, war der Hauptverfasser der Studie „Bijnaa te laat“¹⁷ (Beinahe zu spät), die 1940 vom „Lunterse Kring“ (Lunterscher Kreis), zu dem auch Miskotte gehörte, herausgegeben wurde.¹⁸ Miskotte hat mit ihm zusammen und dann selbstständig für die Herausarbeitung der bleibenden Erwählung Israels gesehen werden – er kann mit recht als einer der Vorbereiter der jüdisch-christlichen Begegnungen in den Niederlanden und darüber hinaus angesehen werden (die deutsche Argumentation hat viel von seinen ins Deutsche übertragenen Studien „Das Judentum als Frage an die Kirche“¹⁹ profitiert; viele am Zustandekommen des Rheinischen Synodalbeschlusses über das Verhältnis von Kirche und Israel haben sich auf Miskotte berufen). Aber Miskottes Predigt hat nicht nur in den Bereich der Kirche hinein gewirkt. Wie vielleicht manchen bekannt ist hat der Staat Niederlande für den Staat Israel vielfach in diplomatischen Dingen Hilfestellung geleistet – es gibt – nein besser: gab – ein besonderes Verhältnis der Niederlande auch zum Staat Israel. Die Siedlung Nes Amim wurde maßgeblich aus den Niederlanden initiiert. Und ich sehe zumindest hier eine wirkungsgeschichtliche mächtige Rezeption dieser Predigt Miskottes.

17 J. KOOPMANS, „Bijnaa te laat“ (1940), in: DERS., *Onder het Woord. Verzamelde opstellen, bijeengebracht en ingeleid door K. H. Kroon*, Amsterdam 1949, 287–298.

18 Zu Jan Koopmans vgl. den Sammelband: G. C. DEN HERTOOG / G. W. NEVEN (Hg.), *Jan Koopmans (1905–1945). Theoloog bij de tijd*, Kampen 2008. Insbesondere der Beitrag von G. den Hertog zu Koopmans Israelverständnis (157–183) sowie die Studie von R. H. Reeling Brouwer zum Verhältnis von Koopmans und Miskotte (35–57) sind für unseren Zusammenhang interessant.

19 K. H. MISKOTTE, *Das Judentum als Frage an die Kirche*, Wuppertal 1970.

Versöhnung und Aufarbeitung der Vergangenheit*

Das „Jahrhundert der Vergebung“¹ – so nannte um die Jahrtausendwende der Philosoph *Jacques Derrida* in einem Interview das ausgehende 20. Jahrhundert und verlieh so seiner Gewissheit Ausdruck, dass die uneingeschränkte Macht der Vergebung bzw. des Verzeihens gegenüber einem Missbrauch des Begriffs Versöhnung bestehen könne. Während „Versöhnung“ in vielen Ländern Europas zu einem strategischen und politischen Angebot geworden ist zur Wiederherstellung des gesellschaftlichen Friedens oder der nationalen Einheit, sucht Derrida die Möglichkeit des Vergebens bzw. des Verzeihens im Angesicht des Unverzeihlichen, des Unverjähbaren, des Unsühnbaren, des Nichtwieder-gut-zu-Machenden.

In der Tat, „Versöhnung“ ist in vielen Gesellschaften zu einem universalen Idiom der Politik, der Diplomatie und der Ökonomie geworden, insbesondere unter dem Druck einer Internationalisierung der Lebensführungen und der Globalisierung der Märkte. Aber der andauernde Anspruch auf Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit in den Reihen vieler europäischer Völker, die Fülle kollektiver Traumata sowie die Pluralität und Divergenz von Erinnerungskulturen deuten auf die Unhaltbarkeit einer unreflektierten und unkritischen Versöhnungspraxis hin. Inzwischen wächst nicht nur die Einsicht, dass die Verbrechen des vorangegangenen Jahrhunderts auf ungeheuerliche, man könnte fast sagen: unverzeihliche Weise begangen worden sind, sondern heute können sie auch in einer früher nicht gekannten Form benannt, dargestellt und veranschaulicht werden. Aufgrund der technischen Möglichkeiten können diese Untaten nicht nur archiviert oder in Erinnerung gerufen, sondern auch allgegenwärtig gemacht werden. Erinnerung und Gedächtnis bilden die konstante Dimension unseres gesellschaftlich-politischen, aber auch privaten Daseins.

Damit stellt sich die Frage: Wie verhalten sich Versöhnung und Aufarbeitung zueinander? Kann man eine Zuordnung zwischen den beiden Begriffen mit den Konjunktionen „und“, „als“, „statt“, „oder“ etc. vornehmen? Und kann Versöhnung überhaupt als ein Modell für eine historische Aufarbeitung plausibel gemacht werden?

* Der Vortrag wurde in gekürzter Form auch auf der 5. Geschichtsmesse der Bundesstiftung für Aufarbeitung der SED-Diktatur „Die Zukunft der Aufarbeitung – Demokratie und Diktatur in Deutschland und Europa nach 1945“ vom 8–10.03.2012 in Suhl/Thüringen gehalten und veröffentlicht in: *theologie.geschichte* 7 (2012), URL: <http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte>

1 J. DERRIDA, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International* 48 (2000), 10–18, hier: 10.

Diese Fragestellung ruft – sowohl für Deutschland als auch für den ganzen ost-mitteleuropäischen Raum – weitere Begriffe und Wörter hervor: „Geschichtsdeutung und Geschichtsvermittlung“, „Vergangenheitsbewältigung“, „Erinnerungsarbeit oder Gedächtniskultur“, „Aktenöffnung“ und „Lustration“ usw. Dabei ist es besonders eine Frage, die sich aufdrängt: Kann eine „Strategie des Vergessens“ Versöhnung mit der belastenden Vergangenheit oder zwischen den Akteuren dieser Vergangenheit bewirken? Oder wird erst eine sorgfältige Aufarbeitung der Vergangenheit Perspektiven für die Zukunft eröffnen? Die von *Timothy Garton Ash* gestellten „einfachen, aber großen Fragen“² sind angesichts der totalitären Regime und Diktaturen des 20. Jahrhunderts in Europa nicht zu vermeiden, nämlich: *ob* solche Geschichten überhaupt aufgearbeitet werden sollten und, falls ja, *wann der geeignete Zeitpunkt dafür gekommen sei*. Gemeint ist der für eine solche Aufarbeitung bzw. Erinnerung nötige zeitliche Abstand, um eine daraus resultierende innere Zerrissenheit der Gesellschaft zu vermeiden. Und auf die dritte Frage, *wie* und *auf welche Weise* die Geschichte der jüngsten Vergangenheit vor der Wende 1989/1990 „aufgearbeitet“ werden soll, können die europäischen Völker und Gesellschaften auf verschiedene Anschauungsmodelle und Wege (Justizweg, Lustration, Aufstellung von Wahrheitskommissionen, Aktenöffnung etc.) verweisen. Ich werde auf die Analyse bzw. Vorstellung dieser Wege und Modelle nicht weiter eingehen, möchte aber darauf hinweisen, dass gerade sich diese Vergangenheit – laut einer kirchlichen Stellungnahme³ – im kollektiven Gedächtnis der europäischen Völker tief eingegraben hat und nun wiederkehrt als drängende Frage nach Gerechtigkeit, als Sehnsucht nach einer besseren Welt und als Schmerz über bleibende Verluste. In der Tat: Die Belastung und die Verluste durch den Terror, die Kriege und die unmenschlichen Herrschaftsstrukturen können nicht einfach aufgehoben oder in ein harmloses Ressentiment umgedeutet werden. Anders als bei biologischen Heilungsvorgängen bewahrt die Erinnerung, was nicht aufhört zu schmerzen. Aufarbeitung der Vergangenheit ist also immer eine schmerzliche Arbeit. Natürlich lässt sich die Frage stellen: Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht zu erneutem Streit oder Zwiespalt in der Gegenwart führt, sondern wirklich mehr Versöhnung und Frieden stiftet?

Im Folgenden möchte ich bedenken, warum historische Aufarbeitung und Versöhnung aufeinander angewiesen sind, welches die Voraussetzungen einer (m.E.) nicht-instrumentalisierbaren Versöhnungsarbeit sind und welche spezifisch theologisch-ethischen Anhaltspunkte zu diesem Prozess beitragen könnten?

2 T. G. ASH, Vier Wege zur Wahrheit, in: Zeit Online, 02.10.1997, http://www.zeit.de/1997/41/Vier_Wege_zur_Wahrheit (02.02.20010).

3 Erinnern um zu versöhnen. Erfahrung im Umgang mit schmerzlicher Vergangenheit. Eine Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE vom 17. April 2008, in: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-7953-2.pdf> (24.07.2009).

1. Versöhnung – eine unmögliche Möglichkeit?

In Anbetracht der mehr oder weniger artikulierten Sehnsucht nach Versöhnung und Frieden in den verschiedenen Post-Konflikt-Gesellschaften – von Süd-Afrika über lateinamerikanische Staaten bis hin zu Mittel-Osteuropa – ist es erstaunlich, wie unreflektiert selbstverständlich einerseits, peinlich-vermeidend andererseits der Begriff „Versöhnung“ verwendet bzw. betrachtet wird. Oftmals machen Politiker und Regierungen die innergesellschaftliche oder nationale Versöhnung, bzw. die internationale Aussöhnung zu einem expliziten Politikziel. In der Tat, der Begriff erweckt den Eindruck, als seien die Konflikte der Vergangenheit völlig aufgehoben, die Wahrheit aufgeklärt und die Verwirklichung einer neuen, gerechteren Gesellschaft stehe vor der Tür. Öffentliche Entschuldigungen haben Konjunktur: So konnte der amerikanische Präsident sich bei den Völkern Afrikas wegen des Sklavenhandels entschuldigen; Staatsmänner früher verfeindeter Großmächte geben sich die Hand auf Militärfriedhöfen; Kirchenleitende entschuldigen sich wegen Verbrechen in der Vergangenheit oder bei den Opfern kirchlicher Missbrauchsfälle, etc. Öffentliche Entschuldigungen werden zumeist heftig diskutiert. Manche halten sie für politische Bußrituale oder für einen Akt der Zivilreligion im Dienste der Tages- bzw. der Außenpolitik. Andererseits, und vielleicht genau deshalb, ist auch die Scheu nicht zu übersehen, mit welcher Sozial- und Geschichtswissenschaftler das Konzept und den Begriff „Versöhnung“ vermeiden, selbst wenn sie sich in empirischen Studien und Analysen mit Versöhnungsprozessen beschäftigen. Entweder halten sie den Begriff nicht für ausreichend präzise und von alltagsprachlichen bzw. politischen Konnotationen allzu belastet, um damit komplexe soziologische und sozialpsychologische Vorgänge beschreiben zu können – oder man verweist Versöhnung in Bereich der Theologie und Religion, weil eine Übernahme transzendenter Implikationen auf dem Feld der empirischen Forschung befürchtet wird.

Ich bin aber der Meinung, dass auch symbolische Gesten, wie z. B. Willy Brandts Kniefall am Warschauer Ghetto oder die Kranzniederlegung Papst Johannes Paul II 1991 in Debrecen beim Denkmal der Galeerengefangenen, nicht gering geschätzt werden dürfen. Versöhnung ist jedoch kein einmaliger Akt, sie ist vielmehr ein *Prozess* zwischen Menschen oder Gruppen, der in Gang gesetzt werden sollte und der nicht nach einem allgemeinen und abstrakten Schema verläuft. Versöhnung bedarf mehrerer Schritte: Bei der Aufdeckung der Wahrheit etwa geht es um die Wiederherstellung der Selbstachtung des Individuums oder einer Gemeinschaft; die Suche nach mehr Gerechtigkeit zielt auf die Wiederherstellung der gegenseitigen Achtung.

Doch Versöhnung hat nicht nur mit der Aufklärung der historischen Wahrheit oder mit der Überwindung zwischenpersönlicher Konflikte zu tun – etwa zwischen ehemaligen Tätern und Opfern oder deren Nachkommen. Versöhnung bedeutet *die existentielle Bearbeitung von Schuld*; sie setzt – in theologischer Perspektive – *Schuld wahrnehmung* und *Vergebung* voraus. Ohne diese Bearbeitung von Schuld macht es keinen Sinn, von Versöhnung zu reden.

Beide Begriffe sind höchst problematisch und ich kann mir durchaus vorstellen, dass sich das Aufeinanderbezogensein beider Begriffe schnell bestreiten ließe

unter dem begründbaren Eindruck, dass es eine Dimension von Schuld gebe, die nicht vergeben bzw. nicht verziehen werden kann – die sich als solche nicht einmal strafrechtlich erfassen lässt! Die Geschichte des Grauens kann nicht einfach *ad acta* gelegt und an Archive und Bibliotheken übergeben werden. Das ist richtig! Die öffentliche Erinnerung macht aus diesen Untaten ohnehin eine permanente Dimension unseres Gemeinwesens – auch wenn die Akteure jener Zeiten, seien es die Opfer oder die Täter, nicht mehr *oder* bald nicht mehr unter uns sind. Andererseits bedarf auch die Erinnerungskultur immer wieder der Entmoralisierung und Depolitisierung. Die Forderung, die Verknüpfung von Erinnerung und Schuldvorwurf aufzuheben, ist nicht zu überhören.⁴ Man könnte fast sagen: Eine diesbezügliche Wende und zugleich Herausforderung in der europäischen Erinnerungskultur könnte eine unentbehrliche Voraussetzung für gelungene Versöhnungsarbeit sein – aber würde der Verzicht auf den Schuldvorwurf die Schuld aus der Welt räumen?

Nicht von ungefähr wendet sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts, unter anderem *Hannah Arendt*, *Vladimir Jankélévitch* und *Jacques Derrida* dem Gedanken des Verzeihens zu. Die genannten Philosophen gingen davon aus, dass Vergebung eine menschliche Möglichkeit bleiben muss. Menschliche Möglichkeit bleibt das Verzeihen, wenn eine Alternative dazu gestellt ist, z. B. die Strafe (nicht die Rache, sondern die strafrechtliche Vergeltung). Die einzige echte Alternative zur Vergabung ist – laut H. Arendt – die Strafe, weil beide „etwas zu beenden suchen, was ohne diesen Eingriff endlos weitergehen würde. Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten der menschlichen Angelegenheiten, dass wir außerstande sind zu verzeihen, wo uns nicht die Wahl gelassen ist, uns auch anders zu verhalten und gegebenenfalls zu bestrafen...“⁵ Ohne diese Möglichkeit der Strafe oder des Verzeihens bliebe nur noch die Rache, die niemals zu einem Ende kommen würde ohne eine von außen gesetzte Grenze. Sowohl Strafe als auch Vergabung befreien von der Rache – hier können wir H. Arendt zustimmen. Diese Gegebenheit ist nicht einfach eine Rückbesinnung auf archaische Lebenszusammenhänge in der Antike bzw. in biblischen Zeiten – sie ist zu beachten in den sich ständig steigernden und jederzeit entstehenden menschlichen Schuldkonstellationen und Konfliktsituationen. Verzeihen ist eine menschliche Möglichkeit, die der Eskalation der Konflikte rechtzeitig ein Ende setzen könnte. Dazu könnten Psychotherapie und Psychoanalyse reichlich Belege liefern. Aber was soll mit den Verbrechen und Untaten geschehen, die sich als nicht bestrafbar herausstellen, die entweder unwiderruflich oder nicht wieder gut zu machen sind (wie etwa der Holocaust oder andere Verbrechen gegen die Menschheit und die Menschlichkeit), oder mit denjenigen Taten, bei denen man schlicht auf das strafrechtliche Rückwirkungsverbot (*nulla poena sine lege*) stößt? (Dabei geht es weder um einen qualitativen noch um einen quantitativen Vergleich der Verbrechen aus der Vergangenheit!) Wie wird Vergabung möglich von dem Moment an, an dem sich herausstellt, dass ein Verbrechen

4 Siehe K.-M. KODALLE, „Hier wird nicht benötigt“. Zur deutschen Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert – Eine Herausforderung, in: *Kalonymos* 13 (2010), 1–8, hier: 1.

5 H. ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960, 236.

nicht mit einer angemessenen Strafe bestraft werden kann, oder wenn es um eine unverjährbares Verbrechen gegen die Menschheit geht? Wenn man nicht einmal weiß, wem man die Schuld geben oder wen man anklagen soll, weil alle schuldig sind und niemand schuldig ist, weil die Schäden buchstäblich nicht wieder gut zu machen sind? Wenn es nicht einfach um ein „Kriegsgräu“ geht, sondern um ein „Werk des Hasses“⁶, das sich jedem Vergleich mit anderen Untaten und Massakern entzieht, weil es um etwas Unausprechliches geht? Jankélévitch meint, hier habe man die Dimension des Unsühnbaren erreicht.⁷ Das Vergeben hätte dort keinen Sinn mehr, wo Verbrechen wie der Holocaust „nicht wieder gut zu machen“, unverjährbar, mehr noch, „unsühnbar“ seien. Er stellt lapidar fest: „Das Verzeihen ist in dem Todeslager gestorben“⁸, der Gedanke der Vergebung sei also hinfällig. Ohne Zweifel gibt Jankélévitch einen wichtigen Gesichtspunkt zu bedenken, nämlich dass der Gedanke des Verzeihens nicht automatisch gefördert werden kann, wo die Schuld schlechthin maßlos ist und sich jeder Wiedergutmachung entzieht. Aber ihm ist es noch nicht gelungen, über Schuld konkret und über Schuldige ohne Pauschalurteile zu reden und die Tatsache zu erkennen, dass eine „Vererbung der Opfer- und der Täterstatus“ auf die folgenden Generationen äußerst problematisch ist. Anhand verschiedener biografischer Berichte wissen wir, dass es dem Philosophen lange Zeit nicht gelungen ist, über dieses Pauschalurteil hinauszukommen,⁹ und auch wenn er nach einer Weile geneigt war, mit Deutschen Kontakt aufzunehmen und ihnen sogar im familiären Kreis zu begegnen, vermied er doch systematisch jedes Gespräch über die Vergangenheit.¹⁰

Spätestens dann muss man doch mit der unmöglichen Möglichkeit rechnen, wenn die folgenden Fragen nach Klärung drängen: Wer vergibt und wem wird vergeben? Wer vergibt was: Wird *etwas* vergeben oder *jemandem* vergeben? Vergibt man eine Untat, ein Verbrechen bzw. eine Handlung oder vergibt man einer Person, dem Täter, den man für verantwortlich oder schuldig hält? Und bittet man das Opfer bzw. stellvertretend die Nachkommen der Opfer oder eine Gemeinschaft oder Gott um Vergebung? Hat die Bitte um Vergebung bzw. um Verzeihung und damit das Streben nach Versöhnung keinen Sinn mehr, wo Schuld und Verbrechen nicht mehr zugewiesen werden können, jedenfalls nicht an eine Person oder Personengruppe?

Hannah Arendt versucht etwas differenzierter damit umzugehen, wenn sie das „personale Element“ in diesem Zusammenhang betont. Beim Verzeihen – so sagt sie – werde „zwar eine Schuld vergeben [...], diese Schuld [steht] aber sozusagen nicht in Mittelpunkt der Handlung [...], in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst [...]. Das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache.“ Das ist ja möglich aufgrund der Achtung der Person und der Tatsache, dass

6 V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen?*, Frankfurt a.M. 2006, 29.

7 AaO 22–23.

8 V. JANKÉLÉVITCH, *Verzeihen? [Pardonner? (1971)]*, in: DERS., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M. 2003, 243–282, hier: 271.

9 Er lehnte sogar nach 1945 das Deutsche und die deutsche Kultur schlechthin ab. Siehe J. ALTWEGG, *Kein Vergessen, kein Verstehen, kein Verzeihen – Vladimir Jankélévitch und die Deutschen*, in: JANKÉLÉVITCH, *Das Verzeihen* (s. Anm. 6), 9–22.

10 KODALLE (s. Anm. 4), 5.

das „Vergeben und die Beziehung, die der Akt des Verzeihens etabliert, [...] stets eminent persönlicher Art“ sind, weil das Verzeihen „die gleichen Bezug-stiftenden Charaktere aufweist wie das Handeln selbst“¹¹. Diese Achtung der Person gilt unabhängig von ihren Eigenschaften, und dieser Respekt bildet die Motivation, jemandem zu vergeben, nicht aufgrund dessen, was er gemacht hat, sondern um dessentwillen, der er ist. Diese differenzierte Betrachtung des Verzeihens mag befreiend sein in einer Zeit der zunehmenden Entfremdung und Entpersonalisierung des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens, funktioniert aber nach H. Arendt nur dann, wenn eine Handlung rückgängig gemacht werden kann, und nicht gegenüber dem „radikalen Bösen“ – dieses letztere erkennt man daran, dass dessen Untaten weder bestraft noch vergeben werden können. Hier wird Vergebung nicht mehr möglich sein und Versöhnung stößt anscheinend an ihre Grenzen.

J. Derrida versucht über diese Unmöglichkeit hinauszukommen und über die „Vergebung des Unverzeihlichen“ als einer Ausnahme, ja als ein Paradoxon zu sprechen. Vergebung „sollte weder normal noch normativ oder normalisierend sein. Sie sollte Ausnahme und außergewöhnlich bleiben, als Erprobung des Unmöglichen.“¹² Das Verzeihen des Verzeihlichen ist durchaus normal, es ist nichts Besonderes, wenn man den Anspruch auf mehr Humanität, Mitmenschlichkeit, solidarische Nähe im gemeinschaftlichen Alltagsleben ernstnimmt. Die eigentliche Herausforderung liegt vielmehr in dem paradoxen Ansinnen, das Unverzeihliche zu verzeihen. Ich bin mir dessen bewusst, dass eine jede und ein jeder hierzu Beispiele aus dem Alltag oder aus der persönlich gelebten Geschichte vorbringen kann. Nehmen wir aus der Zeit des unlängst überwundenen kommunistisch-totalitären Regimes das Beispiel einer scheinbar glücklich erlebten und normal geführten Ehe. Wenn nach dem Ende des politischen Systems der eine Ehepartner mit Entsetzen feststellen musste, dass der andere ein Spitzel für die Staatssicherheit war, dass der geliebte Mann, die eigene Frau während der gemeinsamen Zeit über den Partner Berichte verfasst und weitergegeben hat, dass die ganze Ehe nur ein Schauspiel war – sprengt eine solche Erfahrung nicht die Vorstellungskraft? Geht es hier nicht um das Unverzeihliche – und wäre es nicht völlig verrückt, angesichts dieser Grenze an die unmögliche Möglichkeit bzw. an das Verzeihen zu denken – allem zum Trotz?

Derrida gibt zu: Ohne den Horizont der Transzendenz gibt es hier keinen Ausweg. Auch wenn hinsichtlich der geschichtlichen Verbrechen aus der Hölle totalitärer Regime der juristische Begriff „Das Unverjährbare“ die Einzigartigkeit der Verbrechen gegen Menschheit und Menschlichkeit feststellt, bleibt doch die Schwierigkeit bezüglich des Umgangs mit der Schuld ungelöst. Denn auch wenn die Unverjährbarkeit eines Verbrechens aufrechterhalten und damit der Anklage keine Grenze gesetzt wird, kann doch zugleich dem Schuldigen vergeben werden. Und umgekehrt: Man kann einen Angeklagten juristisch freisprechen – und ihm

¹¹ ARENDT (s. Anm. 5), 236.

¹² DERRIDA (s. Anm. 1), 10.

doch die Vergebung verweigern. Das Unverjähbare ist noch lange nicht gleichbedeutend mit dem Begriff des Unverzeihlichen. Es gibt also eine Dimension des Vergabens, deren Gesetz jenseits aller Gesetze, deren Recht jenseits des Rechtes steht – und an dieser Stelle weist Derrida auf die theologisch-religiöse Tradition des Abendlandes hin, oder anders ausgedrückt: Beim Paradoxon der Vergebung des Unverzeihlichen hat man es mit der göttlichen Souveränität zu tun, mit einem Prinzip – so Derrida –, das jedem Rechtssystem der Gesellschaft zugrundeliegt. Der Unterschied ist nur, ob dies auf säkularisierte oder bewusst religiös-spirituelle Weise wahrgenommen wird. Selbst die Unverjährbarkeit als juristischer Begriff berührt den Horizont der Ewigkeit, der Apokalyptik, des Jüngsten Gerichtes – also ein Hinweis auf eine Geschichte, die jenseits unserer Geschichte liegt.

2. Versöhnung ist auf Aufarbeitung angewiesen

Es ist an der Zeit, nach den theologischen Akzenten der Vergebung zu fragen. Die Komplexität und Mehrdimensionalität christlicher Vergabungspraxis und kirchlicher Versöhnungsbotschaft drückt die bekannte Bitte des Vaterunsers am deutlichsten aus: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ (Mt 6,9) Hier wird in einem Atemzug über Schuld (als Handeln), über Schuldige (also eine Personen), über den „intimsten Vorgang der Vergebung“¹³ zwischen Menschen und nicht zuletzt über die Stellung des Menschen vor Gott gesprochen. Unterschiede und Zusammenhänge müssen hier wahrgenommen werden, weil es einerseits einen Unterschied zwischen Identifizierbarkeit von Schuld und Identifizierbarkeit des schuldigen Menschen gibt (wie auch Hannah Arendt zwischen Sachebene und persönlicher Betroffenheit differenzieren konnte); andererseits ist der enge Zusammenhang zwischen Gottes Barmherzigkeit, der Schuldkenntnis und der Bereitschaft des Menschen zur Vergebung nicht zu relativieren, auch wenn für diesen Zusammenhang in der Alltagspraxis (auch unter Christen) wenig Verständnis zu finden ist.

Darin besteht zwischen den theologischen und philosophischen, politischen oder juristischen Annäherungen keine Differenz, dass die Zeit der unerhörten Verbrechen des 20. Jahrhunderts, die von totalitären Regimen begangenen Morde, der Terror, die Menschenrechtsverletzungen usw. als eine Geschichte der Schuld zu betrachten seien. Kontrovers wird jedoch die Frage diskutiert, wie man von dieser Schuld frei wird. Gibt es über eine konkret-persönliche Verantwortlichkeit für Schuld hinaus eine Schuldhaftung der jeweiligen Nachgeborenen, des Kollektivs bzw. der Gemeinschaften? Was braucht man für ein Klima der Versöhnung, um dem Belasteten eine Lebensperspektive zu ermöglichen?

¹³ M. BEINTKER, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland, KZG 4 (1991), 445–461, hier: 458.

Sozialpsychologische Analysen,¹⁴ kulturanthropologische Studien¹⁵ sowie literarische Meisterwerke belegen, wie erschütternd die Konfrontation mit der eigenen Vergangenheit oder mit der historischen Schuld ist, wie Verleugnungsmechanismen, Schuldabwehr, Selbstrechtfertigung auf den Plan treten, wo vertiefte Einsicht gefordert wird.¹⁶ Stellvertretend für viele Beispiele, die diese Problematik darstellen, möchte ich einen Fall aus der ungarischen Vergangenheit zitieren aus dem kürzlich erschienenen Buch des Schriftstellers *Péter György*, der – wie der Titel seines Essays¹⁷ bereits zeigt – an der Stelle seines Vaters Rechenschaft über die belastende Vergangenheit nach 1945 ablegen möchte. Der Vater konnte als 18-Jähriger aus dem Zwangsarbeitslager (Bor) entkommen, wollte aber niemals über seine Vergangenheit und über seine Erfahrungen reden (obwohl er damals Tagebuch geführt hatte). Er hat versucht, sich in der neuen Gesellschaft einzurichten und ein völlig neues Leben zu führen, ohne identitätsprägende Erinnerungen zu pflegen und die daraus resultierende Option für die Gegenwart zu formulieren. Das gelang ihm, weil das sozialistische Kádár-Regime den gesellschaftlich-ideologischen Kontext dazu bildete, in dem die totale Amnesie die Legitimationsbasis des Systems war. Das Versprechen dieses Regimes lautete: Die Zeit der „Herrschaften“ ist endgültig vorbei, „das Gedenken der Toten wird auch nicht herumgeistern“¹⁸, wir haben die Gegenwart und die Zukunft völlig im Griff. Und da entstand – unverständlicherweise kurz nach dem blutigen Niederschlag des Volksaufstandes 1956 – im Mai 1957 eine merkwürdige, aber nie im Wortlaut geäußerte Vereinbarung, ich würde lieber sagen: ein „Vertrag“ zwischen Regierenden und Regierten: Mich geht eure Vergangenheit nichts an, ich gewähre euch Geborgenheit und Wohlergehen, dafür fragt ihr nicht nach meiner Legitimität... Eine Verständigung, die weder Erinnerungspolitik noch Trauer kennt, stattdessen nur die permanente Gegenwart anbietet und eine neue (selbstgewählte oder stilisierte) Identität ermöglicht, für welche die Ereignisse der Vergangenheit (und damit auch die Institutionen dieser Vergangenheit) keine Relevanz mehr haben, mittels derer aber der Einzelne Zuversicht genießen möge...

Gewiss es gibt auch ein Recht auf Schweigen und auf Nicht-Wissen-Wollen des Einzelnen, vielleicht wegen der Unaussprechlichkeit des Erfahrenen; und es gibt das Streben danach, sich eine völlig neue Biographie zu konstruieren, es gibt die Angst um die Kontinuität des eigenen Lebenslaufs, eine komplizenhafte Vereinbarung und gegenseitiges Wegsehen zwischen den Akteuren des gesellschaftlichen

14 A. MITSCHERLICH / M. MITSCHERLICH, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

15 A. ASSMANN, Ein deutsches Trauma? Die Kollektivschuldthese zwischen Erinnern und Vergessen, in: Merkur 53 (1999), 1142–1154; Vgl. DERS., Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006, hier: 169–182.

16 Vgl. M. BEINTKER, Schuldenerinnerung als gesellschaftliches Projekt. Einige Erwägungen zur Forderung nach Aufarbeitung der Vergangenheit, BThZ 17 (2000), 3–27; G. BIESER / G. SAUTER, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung, Göttingen 1985.

17 P. GYÖRGY, Apám helyett [Anstatt meines Vaters], Budapest 2011.

18 AaO 62.

Lebens – ob dies aber auf Dauer funktionieren kann, ist mehr als fragwürdig. Angesichts vielfältig begangenen Unrechts und der Konsequenzen der „kriminellen, politischen und moralischen Schuld“¹⁹ in der Geschichte lässt sich die Forderung nach mehr Gerechtigkeit, Sühne und Wiedergutmachung nicht unter den Teppich kehren. Die Frage bleibt und drängt auf Klärung: Wer vergibt, wem wird vergeben und was wird vergeben? Ist also Vergebung möglich und, wenn ja, welches sind die Voraussetzungen dafür?

Das Reden über Schuld muss konkret sein. Das Zusammenleben der Menschen kann nämlich nur dann gelingen, wenn Schuld identifiziert und zugewiesen wird, wenn der Einzelne dafür verantwortlich gemacht werden kann. Ohne diese Zuweisung, Konkretisierung bzw. Identifizierung wird die Schuld zu einer „undefinierbaren Schuld“, die zur Lähmung und Auflösung menschlicher Gemeinschaften führt. Die „undefinierbare Schuld“ bietet keinen Ausweg, sie ist nur an der Moralisierung und ständigen Behaftung der Schuldigen interessiert. So könnte man Gruppen, nachkommende Generationen oder Völker fortwährend beschuldigen, bei ihnen dauerhaft ein schlechtes Gewissen hervorrufen und ihnen jedes Recht auf eine Befreiung, ja auf ein Heraustreten aus dem Schatten der Vergangenheit absprechen. Ohne diese Konkretion gibt es keine richtige Schuld wahrnehmung, keine Bearbeitung der Schuld und keine Hoffnung auf Vergebung bzw. auf Versöhnung, nur noch eine Behaftung der politischen Gegner, der gestrigen oder heutigen Feinde, der Menschen in ihrem schicksalhaften Verhängnis.

Die theologische Sicht spricht über Schuld nicht als Verhängnis und nicht als Schicksalhaftigkeit, sondern im Zusammenhang mit der Befreiung! Der evangelische Theologe *Gerhard Sauter*²⁰ weist darauf hin, dass vom antiken griechischen Theater bis in die neuzeitliche Literatur hinein (z.B. Henrik Ibsen und Jean-Paul Sartre) dieser Faden der Ausweglosigkeit aus dem schuldhaften Schicksal zu spüren ist: eine Verstrickung ohne Ende, eine soziale, politische und kulturelle Bedingtheit des Menschen, aus der dieser nicht gelöst werden kann. Die biblische Tradition verbindet aber die Frage der Schuld mit der göttlichen Rettung. Wo Schuld vor dem weltlichen Forum Strafe zur Folge hat, sucht die biblische Botschaft einen Ausweg aus der schuldhaften Situation. Das bedeutet längst nicht, dass die Sünde verharmlost und die weltliche Strafe bzw. Schuldverfolgung relativiert wird, aber es bezeugt die Unzulänglichkeit der Schuldvorwürfe, der Abwehrmechanismen, der Selbstrechtfertigung und Schuldleugnung. Diese bewirken nämlich keine Befreiung; die Vergangenheit wird den Menschen früher oder später einholen. Nur die Erkenntnis der Sünde und ein Sündenbekenntnis können diesem Prozess ein Ende setzen und, indem man mit Gottes Barmherzigkeit rechnet, darf man einen Ausweg betreten. Anders gesagt, wenn es menschlicherseits überhaupt eine Voraussetzung für Vergebung und damit für Versöhnung gibt, dann nur diese eine: die Erkenntnis der Sünde und der Schuld.

19 Vgl. K. JASPERS, Die Schuldfrage, Heidelberg 1946, 31.

20 G. SAUTER, Verhängnis der Theologie? Schuld wahrnehmung und Geschichtsanschauungen im deutschen Protestantismus unseres Jahrhunderts, KZG 4 (1991), 475–492, hier: 479–480.

Was die Erkenntnis der Schuld *in concreto* heißt, das muss erkundet, analysiert und von Fall zu Fall aufgeklärt werden. Hier kommt der Aufarbeitung der Vergangenheit eine für die Versöhnung relevante und unausweichliche Bedeutung zu: Keine Versöhnung ohne Aufarbeitung! Ich möchte hier nicht über seelisch-psychologische Vorgänge wie etwa Trauerarbeit oder die Bewältigung von traumatischen Erfahrungen berichten. Diese gehören unter Umständen auch dazu und sind durchaus (wie Versöhnungsmodelle etwa in Südafrika gezeigt haben) wichtig.

Ich beschränke mich nur auf einen aus der Perspektive der Schuldkenntnis relevanten Aufarbeitungsaspekt und möchte uns vor die Frage stellen: Kann eine wissenschaftlich-kritische Auseinandersetzung mit der Vergangenheit heilende Versöhnung bewirken? Nehmen wir als Beispiel die Öffnung der Akten mit dem Anspruch einer wissenschaftlich-publizistischen Aufarbeitung der Vergangenheit. Ich weiß, dass Deutschland auf diesem Feld viel weiter ist als andere ostmitteleuropäische Gesellschaften. Hier hat man schon die Erfahrung gemacht, dass die „massenhafte Veröffentlichung menschlichen Versagens [...] keine heilsamen Erkenntnisse“ bringt.²¹ In Ungarn wird heute immer noch darüber diskutiert, welcher Gewinn oder Schaden dadurch bewirkt wird: Wird das Unrechtssystem aufgeklärt und durch kollektiv-historisches Wissen über die Vergangenheit endlich verabschiedet oder wird der individuell-wissenschaftliche Ehrgeiz einzelner Forscher eher den Sensationshunger der Medien und der Öffentlichkeit befriedigen? Zu den wirklichen Mängeln solcher Aktenöffnung und Veröffentlichungen ist die Tatsache zu zählen, dass eine Arbeit ohne quellenkritische Sorgfalt, ohne historisches Einfühlungsvermögen und ohne Befragung der beteiligten Zeitzeugen den sozialen Frieden eher gefährdet als fördert. Professionelle Zeitgeschichtsschreibung muss es geben – die Frage ist nun, mit Timothy Garton Ash gesprochen: *Wann und wie?* Ich bin der Meinung: Nicht erst dann, wenn die Zeitzeugen gestorben sind! Die Wahrheit, auch die historische Wahrheit, kennt einen persönlich-subjektiven Aspekt (Menschen, Zeitzeugen, die sich erinnern – *oral history*) und einen (möglichst) objektiven, durch professionelle Forschungsarbeit gewährten Zugang zu den Ereignissen. Bei diesem letzteren ist ein verantwortungsvolles Vorgehen äußerst wichtig. Es darf nämlich nicht um eine schlichte „Reduktion“ der Geschichte „auf einzelne historische Ereignisse der Vergangenheit“ gehen, die dann nach aktuellen politischen, ideologischen oder Gruppeninteressen neu geordnet werden.²² Die Aufarbeitung darf die Geschichte weder reduzieren noch konstruieren, sie darf aber die Ereignisse „rekonstruieren“, d.h. die Geschichte für den Zeitgenossen zugänglich, verstehbar, vergleichbar machen, ohne eigene Zutaten, möglichst objektiv und unbefangen. Und dadurch wird ein Zugang zu der konkreten Erkenntnis der schuldhaften Vergangenheit gewährt.

21 R. SCHRÖDER, Ein Beichtstuhl auf dem Marktplatz wird zum Pranger, in: M. DÖNHOF (Hg.), *Weil das Land Versöhnung braucht*, Hamburg 1993, 15–32, hier: 30.

22 Vgl. H. J. LUIBL, Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur, in: *Orientierung* 73 (2009/8), 86–91, hier: 89; E. HANISCH, Die Verantwortung des Zeithistorikers, in: SOCIETAS ETHICA (Hg.), *Forschung und Verantwortung, Jahresbericht 2005*, Erlangen-Nürnberg 2005, 18–27.

3. Versöhnung als sozialer Prozess

Diese Aufarbeitung und Forschungsarbeit darf noch einen weiteren Aspekt nicht vermissen lassen! Auch wenn darauf hingewiesen worden ist, dass es ohne Identifizierbarkeit und Konkretisierung der Schuld zu einem uferlosen und undefinierbaren Schuldbegriff kommt, ist nicht zu übersehen, dass auch mit einer Schuld auf überpersonaler Ebene zu rechnen ist. Hier geht es um die Einsicht, dass der Mensch nicht imstande ist, die Folgen seines Tuns und Unterlassens zu beeinflussen, zu kontrollieren, zu steuern oder für komplexe Prozesse Verantwortung zu übernehmen. Hier geht es um einen überpersonal-strukturellen Schuldzusammenhang im sozialen Kontext, der über eine eigene Dynamik verfügt und weitere personelle Schuldverstrickungen verursacht. Zum Sammelbegriff „geschichtliche Schuld“ bietet die Vergangenheit genug Anschauungsmaterial (etwa unter den Stichwörtern Schreibtischtäter, Befehlsträger oder, mit H. Arendt gesagt, der „Banalität des Bösen“). Aber die ökonomische Globalisierung mit ihren weitreichenden sozialen Folgen, die tragischen Unfälle bei Massenveranstaltungen oder die Umweltkatastrophen, für die niemand allein die Verantwortung tragen will, aber auch „handelnde kollektive Subjekte“ als solche strafrechtlich nicht fassbar sind, machen uns nachdenklich: Was ist Schuld und wie entsteht Schuld in der Geschichte und im sozialen Umfeld? Gibt es in diesen Fällen überhaupt so etwas wie Versöhnung? Hier besteht noch erheblicher Forschungsbedarf! Aber die Erfahrung von Schuld und Schuldverstrickung als innerweltliches und innergesellschaftliches Faktum, darf – auch wenn dabei Wahrheitsmomente nicht zu bestreiten sind – nicht zu der Argumentation führen, dass der Mensch für solche ungerechten Strukturen keine Verantwortung trage. Es wäre verfehlt, aufgrund der Bestimmtheit des Menschen durch die Schuld anderer Menschen zu sagen: Ich war nur noch ein Rad in dem großen Werk, zumal wir schließlich alle Sünder sind. Vielmehr muss diese „Situiertheit“ des Menschen die Erkenntnis hervorrufen, dass wir es auch in der Frage der Schuld mit einer Dimension zu tun haben, die unsere eigenen Erfahrungen übersteigt²³ – genauso wie in dem Fall des Verzeihens oder der Unverjährbarkeit. Erkenntnis der Schuld ist ja auf konkrete Fakten, Analysen, kritische Untersuchungen und zugleich auf diese nüchterne Einsicht angewiesen. Die Sprache des christlichen Glaubens und der Theologie kennt diese „Situiertheit“ als die Stellung des Menschen vor Gott und betrachtet die Schuld als Sünde, als zerstörte Gottesbeziehung, aus der nur noch die göttliche Befreiung heraushelfen kann.

Aufarbeitung und Versöhnung sollten m.E. aber weiterhin aufeinander bezogen bleiben. Damit ist nicht weniger gesagt, als dass das Verhältnis zwischen Versöhnung und Aufarbeitung nicht als „Entweder/Oder“ konzipiert werden darf. *Ralf K. Wüstenberg* weist in einer vergleichenden Studie²⁴ zur südafrikanischen und

23 Vgl. W. KRÖTKE, Befreiende und tödliche Sündenerkenntnis, in: DERS., Die Kirche im Umbruch der Gesellschaft. Theologische Orientierung im Übergang vom »real existierenden Sozialismus« zur demokratischen, pluralistischen Gesellschaft, Tübingen 1994, 45–57, hier: 48.

24 R. K. WÜSTENBERG, Aufarbeitung oder Versöhnung? Ein Vergleich der Vergangenheitspolitik in Deutschland und Südafrika, Potsdam 2008.

deutschen Vergangenheitspolitik nach der Wende 1989/90 auf die Grenzen der jeweiligen Modelle hin mit der Frage: Versöhnung oder Aufarbeitung? Der südafrikanische Versöhnungsprozess konnte sich als gesellschaftspolitische Kraft durchsetzen und die Integration aller, der Täter und der Opfer zugleich, erzielen. Dabei hat man auf die strafrechtliche Verfolgung der Täter verzichtet, eine Amnestie durchgesetzt, die Wiedergutmachung nur auf die moralische Ebene begrenzt und sich um Kontinuität bemüht. Das Ziel „Neuanfang um jeden Preis“ hat zu einer durch politische Kompromisse entmachteten Versöhnungsvorstellung und -praxis geführt, aber die Schuldfrage wurde so nicht wirklich beantwortet. Der deutsche Prozess verlief genau umgekehrt – laut Wüstenberg –, gleichsam nach dem Motto: Man kann über die Toten an der Mauer hinweg keinen glaubwürdigen Neuanfang machen. Hier konnten Rechtsansprüche (bei allen Schwierigkeiten) geltend gemacht werden, wissenschaftliche Forschungsarbeiten bis hin zu Detailanalysen konnten durchgeführt werden, doch eine gesellschaftliche Katharsis hat nicht eingesetzt. Gerade der geistlich-spirituelle Aspekt der Versöhnung kam nicht zum Zuge. Wüstenberg wünscht sich für die Einen „mehr Mut zu Narrativen“ um den betroffenen Zeitzeugen die Möglichkeit zu geben, ihre Erfahrungen weiterzugeben (*oral history*). Ein die Gesellschaft umfassender Versöhnungsprozess wird nämlich nicht „erreicht durch die Verbreitung wissenschaftlich-historischer Detailanalysen“, sondern durch „die Ermöglichung der Teilnahme am Einzelschicksal.“²⁵ Für die Anderen aber wünscht er sich „mehr Mut zu einer menschlichen Aufarbeitung“²⁶, d.h. zu einem Versöhnungsprozess, in welchem die Schuldfrage nicht unbeantwortet bleibt, weil Versöhnung ohne Einsicht in die Wahrheit nicht gelingen könne, die Wahrheit ohne Bereitschaft zur Versöhnung aber unmenschlich sei.

Versöhnung setzt also eine belastende Vergangenheit voraus, die überwunden oder aufgearbeitet werden soll, um eine möglichst friedliche Koexistenz zu ermöglichen. Und wie schon angedeutet wurde: „es gibt eine persönliche und eine gesellschaftliche Versöhnung“²⁷, eine Versöhnung, die sich auf der Individualebene vollzieht, etwa zwischen Täter und Opfer, und eine, die auf die Kollektivebene zu beziehen ist, um eine durch „Hass oder Schuld gestörte(n) Sozialbeziehung“²⁸ wieder herzustellen. Im interpersonellen Bereich ist Versöhnung vom Verzeihen bzw. der Vergebung her zu deuten – im sozialen Bereich ist mehr an einen Prozess zu denken, dessen jeweilige Rahmenbedingungen zu klären sind. Beide Ebenen lassen sich aber voneinander nicht trennen oder gegeneinander ausspielen, vielmehr sind sie aufeinander angewiesen, auch wenn sie deutliche Unterschiede und Funktionen aufweisen.

25 AaO 130.

26 Ebd.

27 V. STRASSNER, Versöhnung und Vergangenheitsaufarbeitung, in: S. SCHMIDT / G. PICKEL / S. PICKEL (Hg.), Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen, Wiesbaden 2009, 23–36, hier: 27.

28 H.-R. REUTER, Ethik und Politik der Versöhnung, in: G. BEESTMÖLLER / H.-R. REUTER (Hg.), Politik der Versöhnung, Stuttgart 2002, 13–36, hier: 27.

Gerade hier eröffnet sich für die Akteure der Zivilgesellschaft (Kirchengemeinden, Vereinen, Bildungseinrichtungen) eine einzigartige Möglichkeit, den Menschen Zeit und Raum einzuräumen, in denen über erlittenes Unrecht nachgedacht, Schmerzen ausgesprochen und die befreiende Macht der Aussprache erfahren werden kann. Die Sprache, die gemeinsame Sprache kann Vieles bewirken. Nicht von Ungefähr war das *Motiv des Erzählens* so konstitutiv in verschiedenen Versöhnungsprojekten: *tell the story, tell your story* – hieß es in Süd-Afrika, in Latein Amerika... „Der Arzt führt die Wende [...] in einen besseren Zustand durch Heilmittel herbei, der Sophist durch Reden“, sagte einst Protagoras. In der Tat kann die Sprache die unterschiedlich erfahrene und gedeutete Wirklichkeit von Ereignissen in einer gemeinsam geteilten Vergangenheit zusammenbringen. Sie kann erklären, rechtfertigen, aber auch Ängste wegnehmen, Schmerzen lindern und zur Mitleid befähigen. Zugleich kann sie an schmerzhaftes Schweigen erinnern, wie etwa der Mitmenschen, Zeitzeugen oder der Kirchen und zugleich zur Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortung hinführen. Sie kann die Erkenntnisse über die durch die wissenschaftliche Forschungsarbeit rekonstruierte historische Wahrheit mit der *oral history* und mit den aktuellen Inhalten der Erinnerungskultur in eine Auseinandersetzung bringen. Nicht zuletzt könnte die Sprache bzw. die Aussprache – und darüber kann die Psychotherapie differenziertere Auskunft geben – auch therapeutische Wirkung haben, sowohl bei Einzelpersonen als auch in Kollektiven. Mir ist bewusst, dass genau durch die menschliche Sprache auch die entgegengesetzte Richtung möglich ist: der Kunst der nachträglichen Rechtfertigung, der Selbstrechtfertigung, des Herausredens, ja der historischen Lüge über die Untaten der Vergangenheit. Doch Versöhnung bleibt darauf angewiesen, dass die auszusöhnende Situation gemeinsam erinnert, geklärt und analysiert wird. Sonst bleibt anstelle von möglicher Aussöhnung nur die Wechselseitige Verfestigung der eigenen Sichtweise und des Wegschauens. Es ist nicht zu übersehen und inzwischen auch bestätigt, dass heutzutage gerade diejenigen Gesellschaften, Länder oder Regionen am meisten unter dem Aufkeimen von neuem Unrecht, Menschenrechtsverletzungen und dem Aufkommen von politischem Extremismus leiden, die das „große Schweigen über die eigene Vergangenheit“ zu einer Kunst entwickelt haben: Gesellschaften, die sich auf die Seite der Sieger befanden oder die als von einer Tyrannei besetzt galten oder die gesagt haben: die Faschisten befinden sich auf der anderen Seite... Diejenigen tun sich am schwersten mit dem Schatten der Vergangenheit, die aus der Geschichte nicht die Lehre gezogen haben, dass die Aufarbeitung der Vergangenheit nicht nur mit dem Schicksal der Opfer, sondern mit der Bloßstellung und der eventuellen Reintegration der Täter zu tun hat, sondern mit der „politische-moralische Befindlichkeit der betreffenden Gesellschaft“²⁹.

29 Vgl. Th. HOPPE, Aufarbeitung belasteter Vergangenheit – Voraussetzung oder Hindernis für Versöhnung?, US 52 (1997), 211–224, hier: 218; D. NOLTE: Vergangenheitsbewältigung in Lateinamerika, Frankfurt a.M. 1996.

Wir sind auf konkrete Projekte und geschützte Räume der Begegnung angewiesen, die ich als „Foren der Versöhnung“ bezeichnen möchte, in denen ein zukunftserschließender Umgang mit der Last der Erinnerung und Versöhnung praktiziert werden kann. Sie zu eröffnen und zu ermöglichen oder offen zu halten, wäre eine konkrete strukturelle Maßnahme um zu unterstreichen, dass Versöhnung als Prozess nicht auf einen Idealzustand ausgerichtet ist, der nie erreicht werden kann. Hier geht es nicht um die illusionäre Absicht, die seelischen und mentalen Wunden der Betroffenen umfassend und schnell zu heilen, vielmehr um eine Ermöglichung, dass Menschen die selbstentwickelten inneren Schutzmechanismen, Misstrauen, unterdrückte Trauer allmählich hinter sich lassen können, um dann aussprechen zu können: das war alles Vergangenheit, ich/wir habe(n) noch eine Zukunft vor mir/uns. Dieser Prozess könnte eine revitalisierende Kraft unserer sozialen Wirklichkeit sein.

4. Ausblick: Versöhnung und/oder Aufarbeitung?

Uns ist bewusst, dass es historische Momente gab, bei denen gesagt wurde: Versöhnung vor Aufklärung. Man war der Ansicht, dass ein allzu tiefes Nachforschen in der Geschichte oder eine Aufklärung um jeden Preis den sozialen Frieden eher gefährden würde. Die Würde der Nation und die Integrität der Gesellschaft solle Vorrang haben. Diese problematische Einstellung hat sich in Ostmitteleuropa um 1989/1990 an vielen Stellen gezeigt! Die ostmitteleuropäische politische Kultur ist ohnehin von einer weiteren Haltung geprägt, nämlich der Erwartung von Harmonie und Kontinuität im Alltagsleben.³⁰ Der Erfahrung nach wird die Geschichte entweder unter dem Zeichen des Triumphes oder des Traumas³¹ betrachtet. Um dieses Haltung zu bedienen und diese Erfahrung aufrechtzuerhalten, braucht man allerdings einen Obrigkeitsstaat, der einer diskursiven politischen Kultur keinen oder wenig Raum gewährt. Aufarbeitung der Vergangenheit braucht aber Diskussion, Erfahrungsaustausch, und die Versöhnung zudem Empathie, Einfühlungsvermögen und Verständnis einem anderen Standpunkt gegenüber.

Dabei möchte ich mich auf zwei ungarische Beispiele stützen. Das eine wurde schon erwähnt: Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass die selbstgewählte Sprachlosigkeit hinsichtlich der Vergangenheit einmal aufbricht, spätestens dort, wo die gesellschaftlichen Identitätsrahmen plötzlich zerbrechen und die Sperre vor dem Abgrund des Gedächtnisses verschwindet. Das geschah im Fall des Vaters von Péter György nach der politischen Wende 1989/1990. Das andere Beispiel geht auf ein Interview zur heutigen politisch-gesellschaftlichen Lage in Ungarn zurück: Die Philosophin Ágnes Heller³² meint, die historischen Traumata von Trianon

30 Ausführlich erörtert habe ich dieses Problem in meiner Analyse S. FAZAKAS, *Emlékezés és megbékélés* [Erinnerung und Versöhnung], Budapest 2004, besonders Kapitel 5.3.

31 Vgl. ASSMANN, *Der lange Schatten* (s. Anm. 15), 12–17.

32 Der Budapester Frühling, in: *Zeit Online*, 13.01.2012, <http://www.zeit.de/2012/03/Ungarn-Heller/seite-1>

(Versailler Friedensvertrag 1920), von Nationalsozialismus und Kommunismus belasteten das Land, die unaufgearbeitete, unreflektierte Vergangenheit wirke nach. Das möchte ich nicht bestreiten – nicht einverstanden bin ich jedoch mit dem Vorwurf, dass durch den Versuch, sich diesen Traumata zu stellen, nur die Wunden offen gehalten würden (in der Hoffnung auf Wählerstimmen – meint Heller). Wäre es also besser, die Wunden nicht wieder zu öffnen und sich selbst einer kollektiven Amnesie zu überlassen? Wäre es nicht vielmehr angemessener, der heilenden Erinnerung Raum zu geben, gerade um der Stärkung einer demokratischen Kultur des Zusammenlebens willen?

Die Alternative spannt sich also nicht zwischen Versöhnung und Aufarbeitung auf, sondern zwischen einer *tödlichen* und einer *befreienden* Schuldeinsicht.³³ Die tödliche Schuldkenntnis ist zum einen nicht unbedingt auf die Aufklärung der Wahrheit angewiesen, sie kann sich mit Halbwahrheiten abfinden, sich mit aus der Geschichte willkürlich und nach eigenen Interessen herausgehobenen Teilaspekten begnügen, um damit den Schuldigen, den Täter und eventuell deren Nachkommen unter moralischen Druck zu halten. Diese Haltung ist nicht an Details und Zusammenhängen der Unrechtsgeschichte interessiert, vielmehr an Sanktionen, an Selbstgerechtigkeit und Genugtuung. Es ist kein Wunder, dass diese Haltung zu Erstarrung und Lähmung führt oder wiederum erneut Selbstgerechtigkeit, Schuldverleugnung, allzu stilisierte Biographien und weitere Abwehrmechanismen produziert. Dieser Weg könnte dazu führen, dass frühere Täter zu Opfern, Opfer aber zu Tätern werden. Befreiende Schuldeinsicht rechnet aber mit Entlastung – und zwar auf beiden Seiten. Nur eine differenzierte Sicht auf die Geschichte und eine Atmosphäre des Verzeihens bzw. der Vergebung können dazu führen, dass weder die Täter dämonisiert noch die Opfer heroisiert werden, vielmehr einer Nachsicht Raum gegeben wird, die das schuldhafte Verhalten nicht wieder geschehen lässt. Vergebung gewähren und Vergebung zu empfangen – das ist eine schwer zu erlernende Kunst, doch es gibt in der Wirklichkeit keine Alternative dazu. Dabei geht es nicht um eine billige Gnade und auch nicht darum, den Opfern Vergebungsbereitschaft aufzuzwingen oder Schuld bzw. Untaten zu verharmlosen (oder jemanden vor Strafverfolgung zu schützen). Es geht vielmehr um die Bejahung einer Kultur des Zusammenlebens, in der den tödlichen Auseinandersetzungen über Schuld und eigene Wahrheit, der Rede und Gegenrede zwischen Tätern und Opfern ein Ende gesetzt werden kann und in der man zugleich mit Zukunftsperspektiven rechnet. Natürlich bezieht sich dieser Prozess *in concreto* auf die Generation der Betroffenen – niemand kann stellvertretend für die Opfer verzeihen oder stellvertretend für die Täter Vergebung empfangen. Doch was für die nachkommenden Generationen möglich bleibt, ist die Einsicht in die Details und Zusammenhänge dieser Schuldgeschichte, die Anerkennung der angerichteten Untaten und Verbrechen sowie das Streben nach der möglichen Wiedergutmachung, um den Bann dieser Geschichte zu brechen.

33 Vgl. KRÖTKE (s. Anm. 23), 45.

Was könnte das Ziel einer realistisch verstandenen Versöhnungsarbeit sein, die die Schuldfrage nicht ausklammert und zugleich nicht in einem romantischen Versöhnungspathos aufgeht? Summarisch könnte ich dieses Ziel und seine Bedeutung folgendermaßen benennen: Ein Versöhnungsprozess kann zum Vertrauen befähigen und dadurch Frieden stiften zwischen Menschen und Völkern – trotz offener Wunden, trotz erlittenen Unrechts und trotz zögerlicher Schuldkenntnis. Wie *Eberhard Jüngel* treffend formulieren kann: „Die Unfähigkeit zu vertrauen und die Unfähigkeit, Vertrauen zu gewähren, zerstören den Frieden.“³⁴ In der Tat, wo kein Vertrauen gewährt wird, ist das Aufkommen von neuem Unrecht vorprogrammiert. Wo aber entgegengebrachtes Vertrauen erfahren wird, da beginnt etwas aufzukeimen: gegenseitige Entlastung, heilende Erinnerung und die Perspektive einer gemeinsam zu gestaltenden Zukunft. Dies gilt sowohl auf individuell-zwischenmenschlicher Ebene als auch im sozialen, politischen und internationalen Bereich. Die christlichen Kirchen können gemeinsam mit Bildungseinrichtungen und weiteren Institutionen der Öffentlichkeit zu diesem Prozess beitragen und Foren und Freiräume für Begegnungen, für weitere Diskussionen, für den Austausch von historischen Erfahrungen und für gemeinsame Erinnerungen eröffnen.

34 E. JÜNGEL, Das Opfer Jesu Christi als sacramentum und exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirche zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Theologische Erörterungen, Band 3, München 1990, 261– 282, hier: 282.

Autoren- und Teilnehmerverzeichnis

Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Beintker	Seminar für Reformierte Theologie der Universität Münster
Prof. Dr. Dr. h.c. Eberhard Busch	Theologische Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen
Prof. Dr. Sándor Fazakas	Reformierte Theologische Universität Debrecen
Doz. Dr. Árpád Ferencz	Reformierte Theologische Universität Debrecen
Prof. Dr. István Gyóri	Reformierte Theologische Akademie Sárospatak
Prof. Dr. Dr. h.c. Tamás Juhász	Protestantisch-Theologisches Institut mit Universitätsgrad Klausenburg/Cluj
Prof. Dr. István Karasszon	Fakultät für Glaubenswissenschaften der Károli Gáspár Universität Budapest
Drs. Krisztián Kovács	Institut für Fort- und Weiterbildung Debrecen
Prof. Dr. Dr. h.c. Ulrich H. J. Körtner	Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien
Prof. Dr. Andreas Lindemann	Kirchliche Hochschule Wuppertal/Bethel. Arbeitsbereich Bethel
Prof. Dr. Ulrike Link-Wieczorek	Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Prof. Dr. Imre Peres	Reformierte Theologische Universität Debrecen
Prof. Dr. Georg Plasger	Geistes- und sozialwissenschaftlicher Fachbereich (Fachrichtung Theologie) der Universität Siegen
Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Weinrich	Evangelisch-Theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum
Prof. Dr. Dr. h.c. Michael Welker	Theologische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Die öffentliche Relevanz von Schuld und Vergebung in der Perspektive der reformierten Theologie

Konferenz ungarischer und deutschsprachiger reformierter Theologen
vom 15. bis 18. März 2012 in der Johannes a Lasco-Bibliothek in Emden

Große Kirche, Kirchstraße 22, D-26721 Emden,
Tel: +49(0)4921 9150-0, Fax: +49(0)4921 91505-0, www.jalb.de

DONNERSTAG, 15. MÄRZ 2012

Abends Anreise und Ankommen in Emden
19.00 Uhr Abendessen im Hotel „Goldener Adler“, Neutorstraße 5

FREITAG, 16. MÄRZ 2012

09.00–10.30 Uhr *Öffentlich Schuld bekennen?*
Öffentliche Schuldkonflikte im Horizont vergebenden
Handelns – erörtert am Beispiel der Schulddebatten
nach 1989 (Michael Beintker / Münster)
Moderation: Michael Welker / Heidelberg

11.00–12.30 Uhr *Schuld und Scham*
a) Scham – eine systematisch-theologische Analyse (Árpád
Ferencz / Debrecen)
b) Schuldbekenntnis in den Schweizer Kirchen in der Hoff-
nung auf einen Neubeginn im Jahr 1945
(Eberhard Busch / Göttingen)
Moderation: Tamás Juhász / Cluj

14.30 Uhr Führung durch die Johannes a Lasco Bibliothek

16.30–18.00 Uhr *Biblische Voraussetzungen I*
a) Sünde – Eine Begriffsanalyse alttestamentlicher Wörter
(István Karasszon / Budapest)
b) Sünde – einige Hinweise aus neutestamentlicher Sicht
(Andreas Lindemann / Bielefeld)
Moderation: Michael Beintker / Münster

19.30–21.00 Uhr *Diskussionsforum I:*
Schulderkenntnis in öffentlichen Kontexten
(Moderation: Michael Welker / Heidelberg; Reflektoren:
Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg; István Győri /
Sárospatak)

SAMSTAG, 17. MÄRZ 2012

09.00–10.30 Uhr *Die Repräsentanzkrise und das Problem der Schuld*
a) Die Repräsentanzkrise in Kirche und Gesellschaft – kri-
tische Wahrnehmung aus der Sicht der Kybernesis und
der politischen Ethik (Sándor Fazakas / Debrecen)
b) Response (Ulrich Körtner / Wien)
Moderation: Ulrike Link-Wieczorek / Oldenburg

11.00–12.30 Uhr *Biblische Voraussetzungen II*
a) Der Umgang des Paulus mit eigener Schuld als Verfolger
der Kirche (Andreas Lindemann / Bielefeld)
b) Sünde und Versöhnung aus eschatologischer Sicht bei
Paulus (Imre Peres / Debrecen)
Moderation: István Győri / Sárospatak

15.00–18.00 Uhr *Horizonte vergebenden Handelns*
a) Schuld und Sünde – Versöhnung und Vergebung. Eine
Problemanzeige (Michael Weinrich / Bochum)
b) „Gottes Feinde kommen um“. Kornelis Heiko Miskottes
Predigt anlässlich der Befreiung der Niederlande am 9. Mai
1945 (Georg Plasger / Siegen)
c) Versöhnung und Vergangenheitsaufarbeitung (Sándor
Fazakas / Debrecen)
Moderation: Michael Weinrich / Bochum

19.30–21.00 Uhr *Diskussionsforum II:*
Der Beitrag der reformierten Theologie zum Umgang mit
Schuld im öffentlichen Raum in Ungarn und in Deutschland.
(Moderation: Ulrich Körtner / Wien. Beiträge zur Eröffnung:
Michael Beintker / Münster; Tamás Juhász / Cluj; Krisztián
Kovács / Debrecen, Michael Weinrich / Bochum)

SONNTAG, 18. MÄRZ 2012

08.30 Uhr Gottesdienst im Chorraum der Johannes a Lasco Bibliothek
(Leitung und Predigt: Tamás Juhász / Cluj)

09.30–11.00 Uhr Abschluss der Tagung: Auswertung und Weiterarbeit
(Moderation: Sándor Fazakas / Debrecen, Georg Plasger /
Siegen)

