

Schuld als Schmerz.

Ein theologisch-dogmatischer Blick auf ein menschliches Urphänomen

0° Einleitende Bemerkungen

Theologie verfügt über keine exklusive Deutungshoheit im Blick auf menschliche Schuld. Worin Schuld besteht und wie sie sich zeigt, dazu kann jeder Mensch mit Lebenserfahrung und angemessener Reflexion einen diskussionswürdigen Beitrag leisten. So viele Interpretationsansätze in einer Debatte zur Schuldthematik aber auch immer gegeben sein mögen, es wird sich wahrscheinlich doch eine vielleicht kleine, aber deutlich wahrnehmbare Schnittmenge von Merkmalen – wie z.B. Zurechenbarkeit und Verantwortlichkeit als Voraussetzungen von Schuldfähigkeit – herauschälen, in deren Anerkennung die Mehrzahl der Disputanten einig sein dürfte. Sich der systematischen Analyse dieser Schnittmenge zu widmen, ist Aufgabe der Philosophie.

In diesem Essay aber soll es um den Beitrag einer *katholischen Theologie* gehen, dem in einer dezidiert pluralen Kultur wie der unseren zwar – wie bereits eingeräumt wurde – in Ansatz und Anspruch keine Exklusivität zukommt, der aber insofern immer wieder auf ein gewisses Interesse stößt, als in ihm eine zweitausendjährige Erfahrung im Umgang mit dem Schuldphänomen vorliegt, eine Erfahrung, die im Verbund mit entsprechender Theoriebildung, pastoraler Praxis und religiös-eschatologischer Geschichtsteologie nicht jeglicher Plausibilität ermangelt.

Eine systematisch reflektierte *Theorie* der Schuld bietet die Dogmatik, welcher die Aufgabe obliegt, besinnlich zu bedenken, wie die Annahme eines heiligen und allmächtigen Gottes und die unleugbare Faktizität des Übels der Schuld denkerisch zusammen festgehalten werden können. Für viele unserer Zeitgenossen schließen sich die beiden Propositionen nämlich aus. Sie stellen uns vor folgende logische Alternative: entweder nimmt man Gottes Existenz an, dann muss man die Realität der Übel leugnen; oder aber man nimmt die Existenz der Übel an, dann kann man nicht zugleich der Ansicht sein, Gott existiere – es sei denn, man wäre bereit zuzugeben, dass auch Gott schuldig ist, was aber den Begriff (des heiligen) Gottes aufheben würde und (traditionell christlich) gleichbedeutend wäre mit dessen Leugnung. Diese Alternative lebenspraktisch ausgedrückt: die Existenz eines wahren Gottes, worauf sich der Glaube an endgültiges Heil abstützt, müsste zur Folge haben, dass es keine Übel gibt und erst recht kein moralisches Übel, Schuld also; da aber unwiderleglich Übel und zudem unzählige

Fälle von Schuld gegeben sind, bedeutet in den Augen unserer Gegner das Festhalten an der Proposition von Gottes Wirklichkeit, dass die Malität der Übel von den gottgläubigen Menschen verharmlost wird, um die – unbegründete – Überzeugung von einem Gott der Güte einigermaßen halten zu können. Die Auseinandersetzung mit der These, dass die Faktizität von Schuld entweder zur Schuldigsprechung Gottes oder zu dessen direkter Leugnung führe, ist der Gegenstand einer christlich-theologischen Betrachtung des Schuldphänomens und somit Inhalt des ersten Kapitels dieses Beitrags.

Nach der dogmatischen Theoriebildung ist es die religiöse *Praxis* der Kirche und ihrer Liturgie, die einen zweiten gewichtigen Beitrag des Christentums zur geistig-existentialen Bewältigung aller Verletzung von Sittengesetz und Sittenwert und letztlich der Liebe leistet. Hier geht es in erster Linie um das Sakrament der Beichte, worin der Sünder, durch authentische Selbsterkenntnis und persönliche Ehrlichkeit gegenüber seinem Schöpfer und Erlöser geleitet, in der reuevollen Selbstanklage des Sündenbekenntnisses der Barmherzigkeit Gottes und in der sakramentalen Absolution des Zuspruchs von Vergebung und Versöhnung innwerden darf. Dieser Themenkomplex bildet den Gegenstand des zweiten Kapitels unseres Beitrags.

Nach der dogmatischen Theoriebildung und der religiös-liturgischen Praxis der Kirche ist es schließlich ein drittes Feld, auf welchem der Glaube ein ganz spezifisches Licht auf das Schuldphänomen wirft: die *prophetisch-eschatologische Hoffnung* auf ein in der Geschichte miterwirktes und nach dem Ende der Geschichte vollendetes Reich Gottes. Was das Christentum Himmel nennt, meint die ganz und unverlierbar im Menschen anwesende ewige Herrlichkeit Gottes und die ganz und unverlierbar in der ewigen Herrlichkeit Gottes anwesende Menschennatur. Der Himmel ist die Frucht von Geschichte und Gottes Gnade, welche sich *in* der Geschichte, *mit* der Geschichte und *nach* der Geschichte ganz durchgesetzt hat. Der Himmel muss anders sein als die Welt-Geschichte, sonst handelt es sich nicht um den Himmel. Schuld wird es in ihm nicht geben: Nichts Unheiliges, so die Apokalypse, kann in den Himmel eingehen, wenn, wie es der Philosoph Max Horkheimer formuliert hat, die Täter nicht für immer über ihre Opfer triumphieren sollen. Was aber, wenn jemand im Tod seine Schuld zwar einbekennt, sie aber noch nicht bewältigt hat? Hier hat die Überzeugung vom Läuterungszustand ihren Platz, in der lateinischen Tradition „Purgatorium“ (in wenig glücklicher deutscher Übersetzung „Fegfeuer“) genannt. Mit diesem Motiv beschäftigt sich das dritte Kapitel unserer Ausführungen.

Es ist unschwer einzusehen, dass die drei Beiträge katholischer Theologie zum Kongress-Thema „Der Schuld auf der Spur“ in Verbindung stehen mit den drei philosophischen

Grundfragen, die Kant formuliert hat: die dogmatische Theoriebildung ist ein Beitrag zur Frage „Was können wir wissen?“; die sakramentale Praxis mit Bekenntnis und Lossprechung möchte eine Antwort sein auf die Frage: „Was sollen wir tun?“; die religiös-eschatologische Geschichtsteologie möchte eine Perspektive eröffnen, von der her die Frage „Was dürfen wir hoffen?“ ihre Auflösung erwarten darf.

1° Das Übel der Schuld und der heilige Gott des Glaubens

Die philosophische Definition von „Schuld“ müssen wir hier voraussetzen. Es würde zu weit führen, im Rahmen unserer theologischen Abhandlung die einschlägigen Elemente dieser Begriffsbestimmung durchzugehen und ihre innere Verknüpfung deutlich zu machen: Entscheidung, Sittengesetz bzw. Gegnerschaft zu demselben, Freiheit, Verantwortung, Zurechenbarkeit.

So setzen wir an den Anfang unseres ersten Kapitels bewusst eine Wesensbeschreibung von Schuld, die als Ausgangspunkt für weiterführende *dogmatische* Überlegungen dienen kann. Sie lautet: „Schuld ist jenes Nicht-sein-sollende, welches Gott zulässt kraft seiner Barmherzigkeit, die durch die Reue und das Bekenntnis des sühnepflichtigen Menschen Vergebung und Versöhnung ermöglicht und so ein neues, vertieftes und auf Endgültigkeit hin geöffnetes Verhältnis von Gott und Mensch gewährt.“ Gehen wir die entscheidenden Elemente dieser Definition im Einzelnen durch: das Nicht-sein-sollende, die Reue, das Bekenntnis, die Vergebung und die Versöhnung.

Um den Begriff des *Nicht-sein-sollenden* richtig einschätzen zu können, muss man sich klargemacht haben, dass er das Konzept des *Sein-Sollenden* voraussetzt – ähnlich wie niemand zu verstehen vermöchte, was mit „Unsinn“ bzw. „Widersinn“ gemeint ist, wenn ihm die Bedeutung von „Sinn“ nicht aufgegangen ist. Das, was sein soll, ist aber – nach traditioneller abendländischer Auffassung – das Gute. Das Sein-sollende ist also im Grund identisch mit dem Guten.

Bevor wir jedoch die Anwendung auf das Nicht-sein-sollende und damit auf die Schuld machen können, müssen wir noch eine weitere Differenzierung einführen. Das Gute findet sich einerseits als Qualität am *Sein* eines Seienden: Jedes Seiende ist, insofern es ist und insofern es durch sein Wesen das Sein konkret verkörpert, beinhaltet und im Ganzen des Seins darbietet, gut; jedes Seiende als Seiendes soll folglich sein. Das gilt sogar für einen schuldig gewordenen Menschen: seine Schuld zwar soll nicht sein; aber der Schuldige als Seiendes soll sein: Darum behandeln wir auch einen Untäter mit dem ihm – seinem Sein und dem geltenden Recht nach – zustehenden Respekt. Selbst die Todesstrafe wollte in klassischer

Lesart nicht das *Sein* eines verbrecherischen Menschen vernichten bzw. gleichsam rückgängig machen, sondern nur sein *Da-Sein* aufheben (von dem man das Gefühl hatte, dass es für den Zusammenhalt der Menschen unerträglich geworden sei), weswegen man auch einen zur Hinrichtung Geführten der Gnade und Barmherzigkeit des Schöpfers empfahl – und somit sein grundlegendes Eigen-Sein als eine auch mit der Blutstrafe nicht aufzuhebende Größe respektierte, welcher als einer geschaffenen Wirklichkeit jene Art von Gut-sein zukam, die wir als das *ontologisch* Gute ansprechen und die im Grund nur Gott selbst sistieren könnte (wenn er dies denn überhaupt wollte).

Andererseits gibt es das Gute als Ergebnis der Entscheidung einer über Handlungsfreiheit verfügenden Person: In diesem Fall geht es beim Sein-sollenden um das *moralisch* Gute. „Sollen“ meint hier nicht wie bei der ontologischen Auffassung des Guten („das Gute ist das, was *ist* und auch *sein soll*“) eine immer schon am Sein angelagerte Qualität – die Wünschbarkeit, Bejahbarkeit und Sinnhaftigkeit des Seins in seiner Gegebenheit, sondern die an die Freiheit eines Handlungsbefähigten bzw. Handlungswilligen gerichtete Forderung, welche eben gerade nicht je schon erfüllt ist, sondern darauf angewiesen ist, durch das Wirken allererst zu ihrer Realisierung geführt zu werden: Hier ist das Gute das, was sein soll und *noch nicht ist*. Sollen in diesem Sinn ist der Inbegriff von Pflicht.

Dieses Sollen drückt sich aus in einem moralischen Gesetz (ob positiv „Du hast die Wahrheit zu sagen“ – oder negativ „Du darfst nicht lügen“), das aber – anders als ein Naturgesetz – die Freiheit des Angesprochenen und in Pflicht Genommenen nicht aufhebt. Es kommt in diesem Zusammenhang alles darauf an, dass man den Unterschied zwischen einem Naturgesetz und einem moralischen Gesetz versteht. Ein Naturgesetz bindet die davon betroffene Wirklichkeit unbeding und alternativlos: Ein Stein, den ich erst in einem gewissen Abstand über der Erdoberfläche halte und dann loslasse, hat keine andere Möglichkeit, als den Fallgesetzen zufolge auf den Boden zu stürzen.

Anders das moralische Gesetz bzw. die sittliche Verpflichtung: „Die sittliche Verpflichtung ist ... eine an die Freiheit gerichtete unbedingte Forderung. Sie „bindet“ den Menschen, aber nicht in der Weise einer Nötigung, eines „physisch Nicht-anders-Könnens <wie einen Stein>“, sondern eben auf die Weise des „Sollens“, d.h. als ein Anspruch oder Anruf, dem man sowohl unbeding als auch frei zu folgen hat („soll“). Die sittliche Verpflichtung ist also eine unbedingte Gebundenheit, die aber die Möglichkeit der freien Wahl voraussetzt. Wo letzteres nicht gegeben ist, dort können wir nicht von *sittlicher* Verpflichtung, *sittlicher* Notwendigkeit, sondern nur von physischer, biologischer, psychischer Notwendigkeit reden. Die sittliche Verpflichtung existiert nur für das freie Subjekt; falls die Freiheit verschwindet,

gibt es auch keine sittliche Verpflichtung mehr. Die sittliche Verpflichtung ist die der Freiheit eigene Notwendigkeit.“ (Béla Weissmahr, Philosophische Gotteslehre, Stuttgart u.a. 1983, 60). Das sittliche Gesetz bindet das davon betroffene Wesen – im Unterschied zum Naturgesetz – sowohl unbedingt (die sittliche Forderung als solche ist nicht Verhandlungsmasse der Beliebigkeit) als auch nicht-alternativlos, folglich alternative Handlungsoptionen zulassend (der Angerufene kann im Handeln dem Gesollten beipflichten oder sich ihm verweigern). Anders ausgedrückt: Als geistig-moralisches Wesen weiß der Mensch um die strikte Verbindlichkeit des Sittengesetzes, als geistig-physisches Wesen aber verfügt er noch immer über die freie Bestimmung seiner Kräfte und Potenzen.

Dem besinnlichen Denken stellt sich die unabweisbare Frage, warum es diese offene Stelle zwischen dem Sollen und dessen Verwirklichung gibt. Warum führt das durch das Gesetz Vorgeschriebene nicht durch sich allein schon zur intendierten Zielgestalt in der Realität? Das moralische Gesetz wohnt offenkundig nicht so im menschlichen Willen, dass dieser – von diesem Gesetz erfüllt und ausgerichtet – immer schon in dessen Sinn vorgehen würde. Gesetz und Wollen sind von sich aus weder eine Seins- noch eine Wirkeinheit. Da ist eine Kluft zwischen Sollen und Wollen. Was ist deren Sinn?

Wenn die Kluft geschlossen und die Überführung des Gesollten ins Getane vollzogen wird, welche Instanz ist es, die dies bewirkt? Es ist das Selbst des Menschen mit seinem eigenen Willen. So müssen sagen, dass es ganz offenkundig darauf ankommt, dass das ethisch Verpflichtende vom Menschen *selber gewollt* wird. Das Selber-Wollen des Sollens ist der Zielsinn der Diastase von Sollen und Wirklich-sein.

Mit diesem letzten Schritt sind wir instand gestellt anzugeben, inwiefern Schuld das Nicht-sein-sollende ist: Die Verweigerung des Selbst und seines Eigenwillens gegen das Geschuldete, gegen das, was getan werden und darum als Frucht des Tuns sein *soll*, die Verweigerung, die Kluft zwischen Sollen und Wirklich-Sein zu schließen, das ist Schuld. Warum aber gibt es unter einem guten und heiligen Gott das Übel der Schuld? Wie viele Wunden, welche die Schuld ins menschliche Dasein schlägt, werden von Gott nicht verhindert! Wird er dadurch nicht auch selber schuldig und darum moralisch widerwärtig, so dass wir gezwungen wären, ihm das Attribut der Heiligkeit abzuerkennen? Könnte dann aber Gott noch als Gott angenommen und angebetet werden?

Manche unserer Zeitgenossen denken, dass die Erwiderung der Christen auf dieses Problem optimistisch ausfällt – und insofern das Christentum eine Variante des Optimismus wäre. Dem aber können wir nicht zustimmen. Der Optimismus leugnet entweder das reale Gewicht und die gewichtige Realität des Übels – auch und gerade des Übels der Schuld, oder er

verharmlost es. Wenn ein Optimismus die Faktizität und Schwere der Übel in der Welt im Grunde leugnet, dann sagt er in etwa: Was Menschen als Übel empfinden, *scheint* nur ein Übel zu sein: Es geschieht immer das Vernünftige – und nur der Mensch, der sich gegen die Einsicht in die Vernunftgemäßheit des Geschehenden stemmt, wird darunter zu leiden haben: Leiden ist folglich hausgemacht – eine Mischung von Selbsttäuschung, Dummheit und Angst. Eine solche These könnte im Ernst nicht Bestandteil des christlichen Glaubens werden, da ja am Marterpfahl, dessen Wirklichkeitsstatus die Kirche gegen alle gnostizistische Verdünnung zu verteidigen nicht müde wurde, der Herr, der Inbegriff von Weisheit und Unschuld, gelitten hat.

Oder aber Optimismus verharmlost die Schuld und sagt dann in etwa: Muss man auch den Übeln und Schuldphänomenen den Status von Tatsachen an den Tatsachen dieser Welt zugestehen, eines lindert die Bitterkeit dieser Einsicht, nämlich dies, dass unfehlbar jedes Übel zu einem größeren Gut führt. Hier kommt, wie wir gleich weiter unten sehen werden, der Optimismus nahe an das Christentum heran – aber er trifft es nicht wirklich, denn unser Glaube behauptet keinesfalls, dass das Bessere aus dem Übeln mit absoluter Sicherheit (eben unfehlbar) erfolgt. Jede Schuld in ihrer Negativität *kann* durch Erlösung und Vergebung in ein umfassenderes Gut gewandelt werden – aber unter einem Vorbehalt: wenn der Mensch dieser Wandlung zustimmt, d.h. *wenn* er will. Es versteht sich selber, dass ein Christ von Herzen *hofft*, dass alle Menschen in das Angebot von Versöhnung und Heiligung einwilligen, aber er wird nicht dessen zukünftig sicher eintretende Faktizität behaupten, da er nicht die Freiheit der in die Geschichte implizierten Menschen durchschaut. Hölle als endgültige Verweigerung gegen Gerechtigkeit und Liebe ist in der Zeit bei aller Gnade aus Gott und aller Hoffnung von Menschen dennoch möglich.

Aber christliches Denken hängt auch nicht dem Pessimismus an, der davon ausgeht, dass die Welt, in der wir leben, die schlechteste aller möglichen Welten ist, sodass sie, wäre sie auch nur ein Grad schlechter, als sie ist, schon gar nicht mehr möglich wäre. Für den Pessimisten sind Trauer und Schmerz der umgreifende Horizont des Daseins, Freude ist nur eine kurzweilige Unterbrechung daran. Das Üble, auch das Übel der Schuld, wäre dann das, was sich in der erfahrbaren Wirklichkeit als das Substantielle, das Dauerhafte und Tragende erwiese – und damit müsste man den für das Christentum zentralen Gedanken aufgeben, dass das Böse durch Reue, Vergebung und Versöhnung aufgehoben und ins Erlöste verwandelt werden könnte.

Unser Glaube ist weder optimistisch noch pessimistisch – er ist hoffnungsvoll realistisch. Was das im Kontext unserer Fragestellung bedeutet, kann man so darlegen: Er erfasst Böses und

Übel, Schuld und Sünde als reale Gegebenheiten (und verfällt darum nicht der Tendenz von deren Leugnung bzw. Verharmlosung), nimmt sie aber auch nicht als eigenständige Wirklichkeiten und schon gar nicht als absolute Wirklichkeiten an, sondern statuiert deren durchgehende Relativität. Damit berühren wir den Kernbereich einer christlichen Lehre vom Übel, die Überzeugung vom nicht umkehrbaren Verhältnis von Gut und Böse, von Gut und Übel. Zwischen den beiden herrscht keine Ausgewogenheit, „gut“ und „böse“ sind nicht gleichwertige Alternativen.

Das erweist sich allein dadurch, dass das Übel stets das Gute voraussetzt, gegen welches es angeht (das Übel als Parasit des Guten) – das Gute aber nicht auf das Übel angewiesen ist, um gut zu sein. Das kann man unschwer am Begriffspaar „Wahrheit und Lüge“ nachweisen. Lügenhafte Aussagen sind nur möglich, weil wahre Aussagen möglich sind, denn unter einer Lüge versteht man per definitionem eine „bewusst gegen die Wahrheit gerichtete Äußerung“. Gäbe es überhaupt keine Wahrheit, könnte man auch nicht lügen, weil da nichts wäre, was man redend verschweigen bzw. verdunkeln könnte. Anders gesagt: Lüge ist Abweichung von Wahrheit, aber Wahrheit ist nicht Abweichung von Lüge, sondern vielmehr die gelungene Begegnung von Wirklichkeit und Bewusstsein.

Folglich setzen Übel und Böses immer das Gute voraus – sind also relativ auf das Gute hin. Darum kann das Üble nie absolut, d.h. unbedingt, d.h. gänzlich aus sich allein heraus sein, was es ist. Ebenso wenig kann ihm die Eigenschaft des Unendlichen zukommen, da es stets, wie gezeigt wurde, am Guten begrenzt ist. Daraus folgt mit ontologischer Notwendigkeit, dass ein böser Gott undenkbar ist, und ihm darum kein Sein zukommen kann. Grenzenlose Bosheit würde das Gute vollständig aufheben und damit auch für sich die Grundlage dafür vernichten, ein prägendes Element der Wirklichkeit, d.h. real zu sein.

Gott und *seine* Bosheit, Gott und *seine* Schuld schließen sich aus. Aber Gott und irgendwelche Schuld schließen sich nicht aus: das zeigt, Gottes Existenz einmal intellektuell verantwortet angenommen, die erfahrbare Welt mit ihren unzähligen Übeln. Wie aber kann das sein? Wie kann man es denkerisch bewältigen, dass unter der Vorsehung und Weltenlenkung eines heiligen Gottes das Übel der Schuld und andere Formen des Übelen entstehen, sich halten und wirken?

Da über Gutheit im moralischen Sinn der freie Wille entscheidet, erhebt sich an diesem Punkt die Frage, wie Gottes Wille zum Bösen eingestellt ist. Will er das Böse? Wenn ja, ist er dann nicht selbst böse? Wenn nein, warum gibt es dann Böses? Sind wir mit dieser Alternative nicht schlichtweg an der Grenze des für eine theistische Theologie Sagbaren angelangt? Beide Grundeinstellungen, die Gottes Intentionalität einnehmen kann, die Affirmation und die

Negation, führen in eine Absurdität: Begegnet Gott dem moralischen Übel mit affirmativer Willensdynamik, verfällt er selber der Amoralität; bezieht *er*, die letztlich alles bestimmende allmächtige Wirklichkeit, eine negative Einstellung der Schuld gegenüber, wie könnte es unter dieser Prämisse dann zum realen Widerspruch gegen das Sittengesetz und gegen Gottes Gebot, zur Sünde also, kommen?

Die eine wie die andere der genannten Schlussfolgerungen ist für das Christentum inakzeptabel: dass Gott entweder böse wäre (weil er Böses will) oder das Böse nicht real wäre (weil er es nicht will).

Bleibt so denn nicht einfach nur das Schweigen? Was will man angesichts der aufgezeigten Ausweglosigkeit noch sagen? Thomas von Aquin greift in den Rachen der Schlange, um daraus das in ihm verborgene Licht herauszuziehen. In S. Th. I q. 19 a. 9 ad 3 sagt er: „Gott will weder, dass Übel geschehen, noch will er, dass Übel nicht geschehen, sondern er will zulassen, dass Übel geschehen <Deus igitur neque vult mala fieri neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri>.“ Wie aber könnte man eine solche Art der zwischen „schlechthinnigem Wollen, dass ...“ und „schlechthinnigem Wollen, dass nicht ...“ angesiedelten Intentionalität nennen? Wie steht das Motiv der „Zulassung“ zur Instanz des Willens? Welche Art von Wollen manifestiert sich hier?

Die treffendste Formulierung, die uns in diesem Zusammenhang begegnet ist, stammt vom Jesuiten Walter Kern; sie lautet: „Obwohl das Böse gegen Gottes Willen ist, fällt es doch nicht schlechthin aus diesem heraus, sondern wird umfasst von einem indirekten Wollen, der Zulassung.“ (LThK² 10, 432) Indirektheit ist das ausschlaggebende Stichwort:

Das bedeutet doch (neben vielem anderen) auch, dass Gott das Böse nicht als solches, nicht als Böses will – aber als was dann? Kann denn Böses noch etwas anderes als Böses sein? Böses ist, wir brachten es weiter oben zum Ausdruck, relativ, ist also eingefügt in die Wirklichkeit, die nicht nur aus Bösem besteht (was sowieso – das ist uns bereits aufgegangen – innerlich unmöglich wäre). Im Geschehen des moralisch Unzulässigen eröffnen sich Felder von neuen Handlungsoptionen (nicht *dank* dem Bösen, sondern dank der vom Bösen getroffenen kontextuellen Realität), die erneut Gutes ermöglichen. Die Brüder Josephs verkaufen ihn nach Ägypten, wie im Buch Genesis (Ersten Buch Moses) berichtet wird. Damit haben sie Schuld auf sich geladen. Im Feld der größeren Wirklichkeit, die das verbrecherische Ereignis umgibt, stellt sich so aber die Möglichkeit ein, dass Joseph später, nachdem er zum Vizekönig aufgestiegen ist, seine Brüder aus der Hungersnot, die mittlerweile in seiner Heimat ausgebrochen ist, retten kann. Durch die damit eröffnete Heilsperspektive wird das Böse nicht gut; es ist und bleibt in sich gesehen böse; aber es

erweist in der Logik der Josephsgeschichte seine strikte Relativität. Diese *Relativität* ist das in der Ontologie des Bösen anzutreffende Pendant zur *Zulassung* durch Gott. Vermittels der Zulassung gewisser Übel und Phänomene des Bösen eröffnet sich ein Feld, worin spezifische Güter anzutreffen sind, die dem Bösen korrelieren und es zugleich überwinden und wandeln: Geduld, Barmherzigkeit, Bereitschaft zur Vergebung, Aussöhnung, Sühne, Rettung, Erlösung und Befriedung (Shalom). Augustinus benennt diesen Prozess, der theologisch im Grund die Wesensdynamik der Geschichte der Menschheit thematisiert, so: „Melius iudicavit Deus de malis bene facere quam nulla mala esse permittere.“ (Augustinus, Enchiridion, 8.27)

2° Schuld als Schmerz: Reue und Versöhnung im Kontext des Bußsakramentes

Wie aber kann und muss das, was Gott in seiner Barmherzigkeit und die kontextuelle Realität in ihrer basalen Gutheit dem Schuldigen eröffnen, die Verwandlung von Schuld und Übel nämlich, im betroffenen Menschen konkret vor sich gehen?

Ein zeitgenössischer katholischer Theologe würde ohne Zögern antworten: In Reue, Bekenntnis mit Rekonziliation und Wiedergutmachung, und zwar in dieser Reihenfolge: zuerst stellt sich der Prozess der Reue im Innern des Menschen ein, dann kommt das Nach-außen-treten im Schuld-Bekenntnis samt der darauffolgenden sakramentalen Lossprechung und schließlich sind da die Werke der Sühne zu erbringen, die einen sowohl dankbaren wie vertrauensvollen Beitrag zur Aufarbeitung der Sündenfolgen darstellen, welche ja mit der Absolution nicht einfach schon zum Verschwinden gebracht wurden.

Das also, was die Wendung aus dem Dunkel der Schuldbelastung in die wachsende Helligkeit möglicher Versöhnung herbeiführt, was als *primum movens* die Richtung zum Heil nicht nur anzeigt, sondern zu *gehen* veranlasst, ist die Reue (lateinisch „*contritio*“), jener geheimnisvolle innere Vorgang, den wir gleich der eingehenden Beschreibung seiner Struktur und Dynamik zuführen werden. Zuvor aber ist an dieser Stelle eine dogmengeschichtliche Bemerkung angebracht.

Es soll nicht mit Schweigen übergangen werden, dass in der antik-patristischen Zeit der Kirche die Reihenfolge der drei eben genannten Vollzüge der Um-Kehr anders gestaltet war. Das Erste und Entscheidende sah man nicht in der Reue, zumindest war sie – auch verbunden mit der Offenlegung der Schuld in der „*Confessio/Beichte*“ – noch kein zureichender Grund für die Rekonziliation. Bevor diese gewährt werden konnte, hatte das inkriminierte Mitglied der Kirche über längere Zeit große und einschneidende Satisfaktionsleistungen zu erbringen: es hatte zu fasten, ihm oblag oft die Enthaltbarkeit im Geschlechtlichen, es wurde nicht zur Eucharistiefeier und schon gar nicht zur Kommunion zugelassen und war nicht selten

verpflichtet, ein Büßergewand zu tragen. Theologen, die in ihrem Denken radikal von Gottes Gnade ausgingen, bekundeten damals schon immer wieder Mühe mit der eben geschilderten Reihenfolge der Buß-Schritte: Sie beanstandeten die Verpflichtung zu Vorleistungen asketischer Art als Bedingung der erlösenden Vergebung. Ihre Argumente hatten zwei Quellen: Einerseits das eindrückliche Vor-Bild des barmherzigen Vaters in der Parabel vom Verlorenen Sohn (Lk 15), der seinen Sohn ohne Anklage und ohne Wiedergutmachungsforderungen in die Arme schließt und in die Lebensgemeinschaft der Familie zurücknimmt, andererseits der Hinweis darauf, dass Vergebung (von ihrem Wesen her) mit noch so viel Sühne nicht „erkauft“ bzw. „aufgewogen“ werden kann: Vergebung ist, wie es dieses Wort zum Vorschein bringt, ist schlechthinnige *Gabe* (französisch: Par-don, d.h. *durch und durch* Gabe), Geschenk als Ausdruck der Freiheit dessen, der dem Schuldiggewordenen wieder gut ist, einfach weil er es sein *will*.

Könnte man die alte Buß-Ordnung der Kirche umschreiben mit dem prinzipiellen Zweischnitt „zuerst Satisfaktion, dann Rekonziliation“, müsste die heutige Verfahrensweise der Kirche so ausgedrückt werden: „Zuerst Rekonziliation, dann Satisfaktion“.

Der nicht zu unterschätzende Vorteil des heutigen Umgangs mit schuldiggewordenen und verbesserungswilligen Menschen liegt darin, dass die ausschlaggebende Bedeutung der Reue in ein helles Licht gerückt wird. Dadurch wird der Blick des Betroffenen und derer, die sich ihm geistlich assistierend und mit sakramentalen Mitteln zuwenden, nach innen gewendet, in den Raum des Herzens, den man das Heiligtum der Seele nennen könnte und worin die auch nicht durch noch so große Schuld zerstörbare Freiheit des Menschen wohnt: jeder hat *vor* der Sünde, die Freiheit zu sündigen; jeder hat aber auch – *nach* der Sünde – die Freiheit zur Umkehr zur Erlangung des Heils.

Reue ist, wir sagten es, das *primum movens* zur Abkehr von der Schuld und zur Öffnung für Gerechtigkeit und Liebe. Was aber ist Reue? Wie zeigt sie sich? Das Erste, was hier auffällt, ist die Tatsache, dass in der Reue der Mensch in intensivster Weise mit sich selber beschäftigt ist: Denn das eigene Ich ist sowohl Subjekt als auch Objekt dieser Bewegung, die wir Reue nennen. Ich bin es, der die Reue hat, bin ihr Träger, und gleichzeitig bin ich ihr Gegen-Stand, ich bin ich es, *über* den ich Reue empfinde. Doch ist damit die spezifische Natur der Reuewirklichkeit noch nicht erfasst, denn in jeder Form von Reflexivität finde ich diese doppelte Anwesenheitsform des „Ich“, dass es nämlich *in einem* Subjekt und Objekt eines inneren Vorgangs ist. Wir müssen einen Schritt tiefer gehen, um der Eigen-Art der Reue nahezukommen. Hilfreich dafür ist es, diese von dem zu unterscheiden, was sich in uns als das „schlechte Gewissen“ meldet.

Während das dem Reueprozess vorangehende „schlechte Gewissen“ eine Art von klärungsbedürftigem Unbehagen darstellt, eine Art Grummeln und Grollen der Seele, worin oft noch keine wirkliche Einsicht in die Ursachen vorliegt, ist die Reue ein *klares*, wenn auch unangenehmes Empfinden, nämlich eine Art von *Schmerz*.

Wie entstehen Schmerzen? Man könnte hier eine lange Liste verschiedenster Schmerz-Ursachen aufführen. Aber darin vorkommen müsste unbedingt jener Fall, der uns hier besonders interessiert, wo nämlich Schmerzen dadurch entstehen, dass zwei Dinge auseinandergerissen werden, die in essentieller Weise eine organische Einheit bilden. Wenn mir – bspw. – jemand einen Fäustling von der Hand streift, dann entstehen dadurch keine Schmerzen, weil Fäustling und Hand nicht durch physisches Wachstum eins sind; wenn mir aber die Hand vom Arm gehackt wird, stellen sich grausame Schmerzen ein, weil Hand und Arm ganz von innen her zusammengehören.

Unsere These lautet nun: Auch Reue ist ein Schmerz, der dadurch hervorgerufen wird, dass zwei Dimensionen getrennt sind, die eigentlich eine kraft- und lebensvolle Einheit bilden möchten: Tatsächlichkeit und Wünschen. Die eine Dimension ist die Tatsache, dass ich schuldig *bin*; die andere Dimension liegt in meinem Wunsch, unschuldig zu sein. Man kann diese Zerrissenheit des Menschen auch so benennen: Ich möchte unschuldig sein (keiner will schuldig sein, auch ich nicht), bin es aber nicht. Ich bin schuldig, möchte aber unschuldig sein. D.h.: Ich habe das nicht an mir, was ich möchte: Unschuld; und ich habe das an mir, was ich keinesfalls möchte: Schuld. Dieses Auseinander von Wollen und Nicht-haben bzw. von Haben und Nicht-wollen ist der Riss, den wir als persönlichen Schmerz, Reue-Schmerz wahrnehmen.

Diese Kluft im Inneren des schuld betroffenen Menschen ist auf der Seite des Subjekts, was sich in objektivierender Perspektive so umschreiben ließe: Während ich subjektiv darunter leide, dass ich nicht bin, was ich sein möchte, unschuldig, leidet die „objektive“ Wirklichkeit darunter, dass ihr fehlt, worauf sie eigentlich im Raum des Humanen angelegt ist: die Prägung und Gestaltung durch das Ideale. In der Schuld bleibe ich der Realität ihre Formung durch das Ideal schuldig und dem Ideal bleibe ich die ihm zugedachte Möglichkeit, Realität zu werden, schuldig.

Dem Riss zwischen Schuldig-sein und Unschuld-wollen im Subjekt entspricht im Objekt, in der menschlichen Lebenswelt, der Zwiespalt zwischen Realität prägen wollendem Ideal und nach Idealität verlangender Realität.

Der genannte Schmerz ist natürlich in gewisser Weise ein Übel, aber er führt zu einem Gut. Diese Synthesis von Übel und positiver Perspektive bzw. Bewegung kennen wir (und darin ist

sie in geradezu *archetypischer* Weise gegeben) vom Geburtsvorgang her: Geburt ist schmerzhaft, lässt aber ankommen im Gut des Lebens. Reue ist ebenfalls schmerzhaft, öffnet aber die Tür zum Heil.

Darum nennt Max Scheler in einer seiner epochalen Abhandlungen die Reue eine "Wiedergeburt" (vgl. den Essay „Reue als Wiedergeburt“ im fünften Band seiner gesammelten Werke mit dem Titel „Vom Ewigen im Menschen“!).

Der schmerzlichen Seite der Reue sind wir in den vorstehenden Abschnitten nachgegangen. Aber wie steht es mit dem Lebensschenkungsaspekt? Ist er nicht bislang zu kurz gekommen? Worin liegt er?

Er liegt darin, dass ich „nicht-schuldig-sein“ will, wo ich doch in der Sünde bewusst das mit Schuld beladende Unrecht gewollt und getan habe, dieses Unrecht also – trotzig oder selbstvergessen – auf mich genommen habe. Damit ist das markiert, was die auf das Evangelium von der Metanoia gegründete Konzeption der Um-Kehr beinhaltet. Dies bedeutet nun eben, wie Scheler es zum Ausdruck bringen wollte: im Schmerz ist das Positive schon gegenwärtig: Im Bewusstsein der getanen Schuld der *Wille*, sie, die Schuld, *nicht mehr zu wollen*.

Dieser damit umschriebenen Haltung – und nur ihr – kann, wenn sie sich für Vergebung öffnet, Rekonziliation zuteilwerden – und damit jenes Bessere, das Augustinus als den möglichen Sinn dessen formuliert hat, dass Gott das Übel der Schuld zulässt. Besserung ist Aufbruch zu mehr Ganzheit und damit Änderung zum Guten.

Was aber kann ich wirklich ändern? Die Schuldtat, die ich verübt habe, ist ein Element der Vergangenheit – und damit für mich nicht mehr veränderbar. Was ich getan habe, bleibt getan. Für immer, ja in Ewigkeit wird es so sein, dass ich dies oder jenes an Bösem verübt habe. Selbst Gott könnte nicht machen, dass das Gewesene nicht gewesen ist, weil er sonst nicht in der Wahrheit wäre. Was bleibt angesichts dieser Tatsachen an der von uns eben gerade so sehr gerühmten Veränderungsdynamik der Reue? Zeigt sich jetzt nicht, dass sie nur ein schöner Wunschtraum ist?

Unumwunden soll zugestanden sein, dass nur die auf Zukunft hinlaufende Gegenwart jenes Feld ist, in das ich handeln eingreifen und das ich darum bestimmen und umwandeln kann. Das Vergangene ist meinem praktischen Zugriff entzogen. Ich kann nicht agierend in die Vergangenheit zurückkehren und anders handeln, als ich gehandelt habe. Das Faktum der Missetat bleibt ein Faktum. Dieses kann ich nicht von der damaligen Zeitstelle ablösen und durch ein anderes ersetzen. Eines aber vermag ich zu ändern: nicht das Vergangene, aber meine jetzige *Einstellung* zu ihm. Während ich im Augenblick meiner schuldhaften Tat diese

wollte (koste es, was es wolle), kann ich jetzt sagen: Ich will das so nicht mehr. Es ist mir leid. Ich wäre *jetzt* froh, ich hätte *einst* nicht so gehandelt. Mit dieser Umstellung des Wollens werde ich gewandelt. Ich gewinne ein neues Verhältnis zu mir und meinem Sollen, zu den Mitmenschen und zu mir selbst, zu Idealität und Realität – und nicht zum wenigsten zu Gott, der mein Leben dank seines Erbarmens – wenn auch durch Dunkel und Schmerz hindurch – hat neu werden lassen, damit Gegenwart und Zukunft nicht durch unerlöste Vergangenheit belastet bleiben. So kann Lossprechung, Vergebung und – wo die Betroffenen damit einverstanden sind – sogar Versöhnung stattfinden – sakramental, ekklesial, sozial und existentiell.

Mögen uns auch die Implikationen von Reue und Umkehr komplex erscheinen – oft gar dunkel und unauslotbar, der Sinn ist – theologisch und anthropologisch – im Grunde einfach: das neu ermöglichte Gut-sein – so wie auch eine Geburt ein vielschichtig-anspruchsvoller und in vielem unangenehmer Vorgang ist, aber einfach dies will: Leben ermöglichen.

3° Die eschatologische Perspektive: der Läuterungszustand bzw. das Purgatorium

Es könnte scheinen, als hätten wir vom weiter oben explizierten Dreischritt (Reue – Bekenntnis mit Vergebung – Wiedergutmachung) das dritte Element, die Satisfaktion, der Vergessenheit anheimfallen lassen. Das ist nicht so; es soll gleich gezeigt werden.

So richtig es existentiell sein mag, die Reue als den entscheidenden Vorlauf zu Vergebung und Sühne anzusehen, und so sehr auch gnadentheologisch gilt, dass Rekonziliation vor die Satisfaktion gehört, eines bleibt bei dieser Ordnung der Dinge bedenklich im doppelten Sinn des Wortes: gefährlich und dem besinnlichen Denken aufgegeben.

Wenn Vergebung erfolgt ist und Versöhnung erreicht, wenn – anders gewendet – Verletzender und Verletzter sich dank Gottes Erbarmens und durch zwischenmenschliches Entgegenkommen wieder gut sind, so bedeutet das nicht, dass damit schon alle Folgen, die sich aus der Schuld tat ergeben haben, aufgehoben und auch ihrerseits zum Besseren gewendet bzw. ins Gute hinein gewandelt sind. Es gehört aber als Zeichen der Authentizität zum Wesen der Umkehr, dass in ihr die Bereitschaft gelegen sein muss, einen Beitrag zur Aufarbeitung der wirklichkeitsverdunkelnden und -belastenden Konsequenzen aus der Missetat zu leisten. Die Gnade der Vergebung *an* ein Selbst macht das mit ihr Beschenkte nicht weniger zum Selbst als eine Freiheitstat *aus* dem Selbst. Folglich erhöht sich die Selbständigkeit durch Gnade und wird eben gerade nicht reduziert.

Daraus folgt, dass ein selbst-eigener Beitrag das Siegel unter die Realität der Begnadigung und Erlösung ist. Dieser selbst-eigene Beitrag zur möglichsten Aufhebung der

Schuldwirkungen nennen wir eben Wiedergutmachung. Sie ist Echo und Widerschein des Beschenkt-seins mit neuem Anfang und neuen Chancen und letztlich eine der kostbarsten Blüten wahrer Liebe.

Was aber, wenn ein Mensch, dem durch Gnade und Barmherzigkeit Versöhnung zuteilwurde und in dem der gute Wille zur Genugtuung lebendig ist, vor Erfüllung dieses Vorhabens stirbt?

Zur Beantwortung dieser Frage stehen zwei einander diametral entgegengesetzte extreme Antwortmodell bereit. Das eine ist der Ansatz einer strengen Reinkarnationslehre, welche so weit geht, zu statuieren, dass dort, wo im Tod eine belastete schuldhaftige Vergangenheit noch nicht vollständig aufgearbeitet ist, der Mensch noch einmal geboren werden muss, um durch Sühneleiden in der Nachfolgeexistenz das liegengebliebene und nicht-integrierte Karma zu bewältigen; das andere ist die Gnadenlehre einer rigoros dialektischen Theologie, die davon ausgeht, dass nach dem Tod die Geschichte freiheitlichen Handelns radikal abgeschlossen ist, und dem Menschen nichts mehr zu tun bleibt – außer dies, sich von der alleinwirksamen Gnade allein ganzheitlich in Liebe wandeln zu lassen. Eine strikt am Karma und der unvertretbaren Eigenverantwortung orientierte Reinkarnationslehre leugnet die wirksame Gnade und stellt den Menschen radikal vor die Anforderung, bei Nichtvollendung durch sich selbst noch einmal zu einer neuen Biographie anzutreten: Man könnte sagen, hier walte der Grundsatz: Eigenverantwortung ohne Gnade. Umgekehrtes gälte von der bedingungslos dialektischen Gnadentheologie: Gnade ohne Eigenverantwortung.

Katholische Eschatologie versucht, einen mittleren Weg zu gehen, bei welchem selbstständiges Tun und tiefe Offenheit für göttliche Gnade eine umfassende und durchdringende Lebenssynthese ergeben. Der Gnadenaspekt zeigt sich darin, dass ein Mensch aus Gottes gnädigem Entgegenkommen gerechtfertigt sterben darf. Eigenverantwortung wird darin sichtbar, dass der solchermaßen gerechtfertigte Mensch willig ist, im Durchgang aus der Zeit in die ewige Herrlichkeit das an sich selber aus- und durchzuleiden, was er an Schädigung von Gerechtigkeit und Liebe, durch Widerstand gegen Gottes Gebot und Gottes Reich an Negativem hervorgerufen hat.

So zeigt sich auch an diesem äußersten Punkt theologischen Denkens, dass im Sinn des Christentums Schuld *radikal* ernst, Gottes Gnade samt der dadurch gewährten Wandlungsmöglichkeit aber *absolut* ernst zu nehmen ist, damit sichtbar werden kann, dass Schuld jenes Nicht-sein-sollende ist, das Gott zulässt im Blick darauf, dass aufgrund seiner Barmherzigkeit und durch Reue, Vergebung und Sühne des Menschen hindurch ein endgültig gelungenes Verhältnis zwischen Gott und Mensch möglich werde.