Contritio Cordis. Reue und Scham in der Bußtheologie

Ulrike Link-Wieczorek

1. Einleitung

In diesem Beitrag soll es um die Rolle der Scham in Vergebungs- bzw. Schuldbearbeitungsprozessen – um nicht gleich zu sagen: Versöhnungsprozessen – gehen. Das gesamte Projekt des Netzwerkes »Schuld ErTragen« prüft, inwieweit die Elemente des katholischen Bußsakraments als Raster für eine Theorie der (öffentlichen) Schuldaufarbeitung bzw. Versöhnung dienen könnten. Dabei liegt die Hypothese zugrunde, dass die zwischenmenschliche Erfahrung und Praxis, die sich in dieser Struktur und Praktik niedergeschlagen hat, sowohl für die Rede von Gottes Versöhnung in der Versöhnungstheologie als auch für die Erfahrung der zwischenmenschlichen Versöhnung eine Rolle spielt. Somit wird auch die Frage gestellt werden, inwiefern die Versöhnungs- und Schuldbearbeitungserfahrungen auf der zwischenmenschlichen Ebene Eingang in die Rede von Gottes Versöhnung finden bzw. gefunden haben. In der Ziellinie des Projektes liegt also die Konzeption eines weisheitlichen Ansatzes der Versöhnungstheologie. In diesem Rahmen richtet der folgende Beitrag als spezifische Rezeption der Darlegung der Rolle der Scham durch den Sozialwissenschaftler Stephan Marks den Fokus auf das Element der Reue (contritio cordis) im Versöhnungsprozess und auf die Rolle, die dabei der Scham zugewiesen wird. Zunächst aber wird in einem kurzen Durchgang durch die Theologiegeschichte (1.–3.) die Entwicklung des Konzeptes der Reue analysiert. Dabei zeigt sich, dass im Übergang zur Reformation die zwischenmenschliche Analogie des Bußverständnisses abgelöst wird. Erst im letzten Abschnitt (4.) wird der Fokus auf die Scham gerichtet, die auch im klassischen Bußverständnis eine stärkere Rolle spielt als nachreformatorisch.

2. *Von der gottgewirkten Reue*

Mit *contritio cordis* verbindet man gemeinhin das schlechte Gewissen eines Sünders oder einer Sünderin über die sündige Tat, in der sich Schuldannahme und der Wunsch nach Abkehr (Umkehr) vom bisherigen Weg entwickeln.[1] In erstaunlicher Kontinuität spricht die theologische Lehrbildung über die Reue in Konzentration auf die Gott-Mensch-Konstellation, ohne die zwischenmenschliche Ebene – und möglicherweise den konkreten Hintergrund des Reueempfindens – überhaupt nur zu erwähnen: In der contritio cordis ist der Mensch als Sünder Gott gegenüber reuig, zerknirscht in der Fehlperspektive der Abwendung von Gott, in der er gehandelt hat. Mindestens in der Zeit der Alten Kirche – weitgehend sogar noch während des Frühmittelalters – war dies freilich noch eine Sache der gesamten Gemeinde. Der Sünder/die Sünderin schädigten das (öffentliche) Gemeindeleben und wurden darum mit Gottes Hilfe einmal im Leben im Prozess der Buße wieder »zurecht gebracht.« Man kann sagen, dass die Buße ein einmaliger therapeutischer Prozess für Täter*innen wie für ihre Gemeinde bedeutete. Im Zentrum dieser einmaligen Lebensbuße stand eine Bußzeit, in der die für schwere Sünden Büßenden für eine bestimmte Zeit von der Gemeinde ausgeschlossen waren.[2] Es handelte sich dabei etwa um Ehebrecher*innen, Mörder*innen oder in der Christ*innenverfolgung »Gefallene«, die *lapsi*. Die soziale Dimension dieser schweren (Tat-)Sünden ist unübersehbar. Sie reicht bis in die Frage des Abfalls vom Glauben hinein, die sich in der Alten Kirche konkret im Disput um die Haltung während der Zeiten der Christenverfolgung zuspitzte und dadurch im Unterschied zu anderen Epochen weniger eine »innere Angelegenheit« der Menschen war, die in einem besonderen Vertrauensverhältnis zwischen Gott und Mensch zu behandeln gewesen wäre. Vor diesem Hintergrund ist schließlich besonders bemerkenswert, dass es auch nicht Gott allein war, dem in der Folge des Bußvorgangs schließlich die Sünden bekannt wurden, sondern – in einem zweiten Bekenntnis nach Beendigung der exkludierenden Bußzeit – auch der Öffentlichkeit der Gemeinde.

1 Vgl. dazu J. Weismayer, Art. Reue II. Theologie- und dogmengeschichtlich, LThK³ 8 (1136–1137), 1136; sowie K. Huxel, Art. Reue, RGG⁴ 7 (467–470), 467.

2 Vgl. zum Folgenden M. Ohst, Art. Buße IV. Christentum, 2. Kirchengeschichtlich, RGG⁴ 2 (1910–1918), bes. 1910–1912.

Im Mittelalter verändert sich das kirchliche Bußwesen entscheidend: Im Zentrum steht immer mehr die Tatsünde des bzw. der Einzelnen und nicht mehr *ausdrücklich* die mitbetroffene Gemeinde, und die Buße wird wiederholbar, schließlich ein regelmäßig wiederholtes Sakramentsgeschehen. Die schon im Alten Testament überlieferte Warnung der Propheten, Buße dürfe nicht zu einer kultischen Veräußerlichung führen (vgl. Jes 58, 1–8; Joel 2,12f; Sach 7, 5–10),[3] wird jetzt immer wieder aktuell.

Diese Warnung wird besonders im Zusammenhang des Elements der Reue reflektiert. Schon in der Karolingischen Reform im 8.–9. Jahrhundert entwickelt sich die Struktur des Bußsakraments, die das Tridentinische Konzil schließlich für die römisch-katholische Welt in seinen drei Hauptelementen dogmatisiert, nämlich der Reue (contritio cordis), des Schuldbekenntnisses (confessio oris, in der Beichte vor dem Priester) und schließlich den Bußwerken zur Bewältigung der zeitlichen Sündenstrafen (satisfactio operis). Ebenfalls schon in der Karolingischen Reform entwickelte sich die Lehrmeinung, dass die Vergebung durch Gott bereits in der contritio cordis, also bereits in der Reue wirkt. Durchgehend durch die Dogmengeschichte wird die Reue auch als von Gott inspiriert gesehen, vor allem die »echte«, »wahre«, »vollkommene« oder welche Adjektive man ihr auch zukommen lassen möchte. Die Erfahrung, dass menschliche Reue oberflächlich, berechnend, unecht bzw. skrupulös sein kann und zumeist auch ist, kann man durch alle hochgelehrten theologischen Dispute hindurchschimmern sehen. Wenn Reue über die eigene Sünde echt ist, dann ist sie es, weil Gott sich in seiner Inspirationskraft durchsetzen und der Mensch seine Zuwendung wahrhaft annehmen konnte. Man könnte auch sagen: Reue ist echt, wenn Gott und weil Gott die Umkehr, die neue Hinwendung zu Gott, bewirken konnte im Menschen und es damit bereits zu einer neuen Einheit mit Gott, zur Versöhnung (mit ihm) kommen konnte, die eine neue Lebensperspektive des Menschen bedeutet. In dieser Sicht der contritio cordis könnte das Sakrament geradezu unwichtig werden.[4] Das spätmittelaterliche Ringen der »Amtskirche« mit den Lollarden, den Anhänger*innen der Lehre

[3] Vgl. C.-P. März, Art. Buße II. Alttestamentlich, neutestamentlich, jüdisch, LThK³ 2 (825–827), 826.

[4] Vgl. dazu K. Behrens, Scham – zur sozialen Bedeutung eines Gefühls im spätmittelalterlichen England, Göttingen 2014, 288f. unter Verweis auf T.N. Tentler, Sin and Confession on the Eve of Reformation, Princeton 1977, 19.

Wycliffs, sowie schließlich die Dispute um die Buße in der Reformationszeit und um Martin Luther kann man als im Kern auf diese Frage konzentriert sehen. Sie ragen durchaus zurück in schon mittelalterlichen Konzepte der Reue, vor allem in die Betonung ihrer Verbindung mit göttlicher Gnadenwirkung. Die vom Priester zugesagte Absolution wird in der mittelalterlichen Diskussion auch so verstanden, dass sie die in der Reue bereits erhaltene göttliche Vergebung besonders vergewissere und damit von den Konsequenzen, den Sündenstrafen, löse. Vor allem in der Frühscholastik hatte man schon so gedacht, aber auch später blieb dieser Gedanke präsent, auch als man die Heilswirkung des kirchlichen Bußsakraments doch zunehmend für größer hielt und die Absolution am Ende die eigentliche göttliche Vergebung repräsentierte. Durch die priesterliche Repräsentation behielt das Bußgeschehen auch dann, als es immer mehr zur privaten Beichte wurde, »weiterhin ein starkes Element der sozialen Kontrolle«, wie die Historikerin Katharina Behrens feststellt.[5] Dennoch hielt man auch dann die menschliche Reue nicht ohne göttliche Dynamik für denkbar, und die soziale Kontrolle in der Buße fungierte als ein gottgegebenes Mittel ihrer Umsetzung. Man könnte sogar sagen, dass wegen der Erfahrung der Brüchigkeit der menschlichen Reue das sakramentale Bußgeschehen für immer wichtiger gehalten wird – um die unvollkommenen Reuemöglichkeiten in die von Gott ermöglichte vollkommene Reue zu transformieren. Es ist also eine Vereinfachung des vorreformatorischen Diskussionsstandes, wenn man ihn so beschreibt, als gelte die menschliche Reue als menschlicher Affekt im Rahmen des freien Willens als Bedingung der göttlichen Vergebung. Richtiger ist es zu sagen, dass die Reue als die affektive Konkretion des göttlichen Vergebungswirkens verstanden wurde, das sich von der Reue bis zur Absolution erstreckt.

3. *Realismus der Differenzierung der Reue*

Wie stark das Thema der Reue die Theologie des Mittelalters beschäftigte, zeigen nicht zuletzt die immer neuen Versuche, zwischen wahrer Reue (contritio) und einer Art von Pseudo-Reue zu unter-

5 AaO mit Verweis auf Katherine C. Little, Confession and Resistance: Defining the Self in Late Medieval England, Notre Dame (Ind.) 2006, 49.

scheiden, die eher noch eine Furcht vor der (Sünden-)Strafe (attritio) und somit noch keine Änderung der Lebensperspektive darstellt.[6] Das Bußsakrament und seine Realisierung göttlicher Heilsdynamik wird als Mittel verstanden, aus diesem Unvollkommenen – auch die attritio ist Gabe Gottes! – etwas Vollkommenes werden zu lassen. Die therapeutisch-pädagogische Wirkung der Elemente confessio und satisfactio, bei denen das büßende Subjekt mitwirkend in Gottes Versöhnungswerk hineingezogen wird, sind das Angebot Gottes dafür.[7] So kann aus attritio schließlich doch contritio werden. Verfolgt man die Diskussionen um die Buße in der Reformationstheologie, so wird erkennbar, dass eben diese Unterscheidung auch hier noch einmal reflektiert wird, ohne dass jedoch die Begrifflichkeiten übernommen werden: Sie finden sich vielmehr in der Reflexion über die durch die Liebe Gottes geweckte und somit »wahre« Reue und das tatsächliche, faktische Scheitern des Menschen in der Gottesliebe.[8] In der Entwicklung der Bußtheologie Martin Luthers konzentrieren sie sich um die Frage der Rolle der Liebeswirkung Gottes und (der Predigt) des Gesetzes, die – um das tatsächliche Scheitern des Menschen stets zu berücksichtigen – miteinander verbunden gesehen werden müssen, aber eben nicht in einem prozesshaften Nacheinander, sondern stets umfasst von der Liebesdynamik Gottes. Es ist das Konzept des simul iustus et peccator, das an dieser Stelle zum Tragen kommt.[9] Für Karl Barth ist es Jesus Christus allein, der wirklich existentiell zum neuen Menschen kommt. Von den mit ihm verbundenen Christenmenschen kann das nur »indirekt« gesagt werden, was für Barth doch eine real-positive Relevanz hat.

6 Vgl. dazu Ohst (s. Anm. 2), 469, Weismayer (s. Anm. 1), 1136; G.-A. Benrath, Art. ›Buße‹, TRE[4] 7 (472–473); Ch. Frey, Sünde und Buße (Glaube und Lernen 20/2 (2005), 131–141), 136.

7 Vgl dazu Frey (s. Anm. 6), 135–137, mit Verweis auf D. Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992.

8 Vgl. ausführlich dazu A.H. Kratzert »... dass das ganze Leben Buße sei.« Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer praktischen Theologie der Buße, Leipzig 2014, 41–106.

9 Vgl. dazu auch – ohne die Lehre vom Gesetz zu bemühen – Karl Barth über die Wirkung der »Umkehr« und Wandlung vom alten zum neuen Menschen als Heiligung bei gleichzeitigem Weiterbestehen des alten Menschen, K. Barth, Kirchliche Dogmatik VI/2, 626–660.

Die vorreformatorischen Konzeptionen hingegen setzen auf die Möglichkeit der gnadenhaften Transformation der attritio in die contritio, der Furcht-Reue (Luther: ›Galgen-Reue‹) in die Liebes-Reue, im Prozess der Buße. Deutlich bleibt in dieser Sicht der sakramentale göttliche Vergebungsvorgang an den Erfahrungen von zwischenmenschlichen Schuldbearbeitungsprozessen orientiert. Daher scheut man auch ein-deutige Verrechtlichungen und Ökonomisierungen (»Tarifbuße«) nicht. In der Alten Kirche war das noch besonders deutlich, als die Buße ausdrücklicher eine Angelegenheit der Gemeinde war. Das Mittelalter zeigt eine zunehmende Individualisierung der Buße bis in die Einrichtung der privaten Beichte hinein. Dennoch – darauf weist Katharina Behrens hin – sollte nicht übersehen werden, dass die sozialen Dimensionen der Buße und auch der zu lösenden Schuld auch weiterhin noch im Bewusstsein waren, nicht zuletzt wegen des ekklesialen Charakters des Sakraments. Außerdem trug die Institution der Kirchenbuße dazu bei, die parallel zur zunehmenden privaten Beichte praktiziert wurde. Sie wurde für schwerwiegende kirchenschädigende Vergehen verhängt. Die Büßenden – z.B. als Häretiker*innen Gebrandtmarkte – mussten im Büßergewand von Kirche zu Kirche und Gottesdienst zu Gottesdienst ziehen oder sich im Büßerhemd auf den Marktplatz stellen, ihre Schuld öffentlich gestehen, ihre (fälschlichen, häretischen) Aussagen widerrufen und künftige Treue zum Bischof versprechen.[10] Wer als Häretiker*in galt und diese Möglichkeit der Buße erlaubt bekam, konnte froh sein. Die Prozedur diente nämlich der Wiederaufnahme in die Kirche, der Gemeinschaft der Glaubenden.[11] Buße als Prozess der Versöhnung zeigt sich hier in aller Ambivalenz des Irdischen, vor allem in der Verstrickung auch kirchenpolitischer Machtkonstellationen. Das bleibt, wie die kirchlich geduldeten bzw. geforderten Verfolgungen der (häretischen) Täuferbewegung und die inquisitorischen Hexen-Prozesse zeigen, bis weit in die Neuzeit hinein als Realität in römisch-katholischer wie reformatorischer Tradition bestehen.

10 Vgl. Behrens (s. Anm. 4), 292–296.
11 Vgl. aaO 292.

4. *Freispruch statt Wiedergutmachung: Reformatorische Loslösung von der zwischenmenschlichen Analogie des Schuldbearbeitungsprozesses*

In Bezug auf die Buße des Individuums löst sich jedoch schließlich die protestantische Soteriologie in ihrer Auslegung der Rechtfertigungslehre von der Analogie des zwischenmenschlichen Versöhnungsprozesses. Die Buße wird in Luthers Sicht zu einem lebenslangen Geschehen der Umkehr in die Glaubensperspektive und damit in die Christusgemeinschaft. Dafür bedürfe es eigentlich keiner strukturellen kirchlichen Vermittlung außer der Taufe und der praktischen Verkündigung des Evangeliums, heißt es nun. Die protestantische Bußtheologie versteht stattdessen die klassische contritio cordis als reuige Umkehr des zum Glauben gekommenen Menschen, der sich – so schließlich das Verständnis im Kulturprotestantismus – durch die sittliche Vollkommenheit Jesu Christi angezogen, sich in seinen eigenen Defiziten angenommen und zur Erneuerung im glaubenden Vertrauen auf dieses Angenommensein ermutigt fühlt.[12] Ein Verständnis der contritio als Folge des Getroffenseins von der Übertretung der Gebote Gottes wird damit ausdrücklich abgelehnt,[13] ebenso wie eine Vorstellung der Reue als »reine Selbstzerknirschung«[14]. In der Theologie der Reformatoren spielte die contritio freilich zunächst eine ganz der vorreformatorischen Tradition entsprechende Rolle, wenn sie vornehmlich als ein Prozess der kritischen Selbstdistanzierung und somit auch der Schuldwahrnehmung gedacht wird.[15] Aber dies bleibt – wie eigentlich schon im Mittelalter immer stärker – auf den Perspektivenwechsel des Individuums im Gottesverhältnis bezogen gedacht, und dafür wird nun die Analogie des zwischenmenschlichen Schuldbearbeitungsprozesses mit Angeboten von Wiedergutmachungen als ein unpassendes Modell empfunden. Für passender hält man es, die Metapher des Freispruchs im Verständnis der göttlichen Vergebung

[12] Vgl. dazu F. Wagner, Art. Buße VI. Dogmatisch, TRE[4] 7 (473–487), bes. 477–480; sowie Ohst (s. Anm. 2), 1910–1918.
[13] Vgl. O. Bayer, Art. Buße 3. Dogmatisch, RGG[4] (1918–1922), 1919.
[14] Kratzert (s. Anm. 8), 68.
[15] Vgl. Huxel (s. Anm. 1), 469, sowie Ohst (s. Anm. 2), 1915.

auszudehnen und von allem Prozesshaften zu entkleiden.[16] Zweifellos sollte die Gefahr des Missverständnisses beseitigt werden, dem zufolge Gott seine Vergebung von der menschlichen Reue und ihrer Ratifizierung in der Wiedergutmachung als Voraussetzung der Vergebung abhängig mache. Um diese Gefahr hatte es sich ja schon in den theologischen Debatten um attritio und contritio gedreht, und ihre Lösungswege wurden nun – nach Ablasswesen und ekklesiologischen Überhöhungen – als ungenügend empfunden. Die Abkehr von der Analogie der Schuldbearbeitung hat den Vorteil, dass sich Gottes Vergebung gar nicht erst als ein Prozess mit Vorher und Nachher, Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen, denken lassen muss. Als eine »Bewegung der Heiligung« wird Karl Barth schließlich die »Umkehr« bezeichnen: »... keine Pausen, in denen der Mensch der Umkehr nicht mehr oder erst wieder bedürftig wäre, in denen er sich aber auch vorbehalten könnte, sie ein zweites, drittes oder hundertstes Mal wieder zu vollziehen.«[17] Dass es sich im Geschehen der Buße und besonders auch der Reue nicht um etwas Punktuelles, Plötzliches und Einmaliges handele, ist freilich auch dem protestantischen Verständnis wichtig. So hat der Gedanke von der lebenslangen Buße als der stetigen Ratifizierung der Realisierung der Christusgemeinschaft in der Taufe, wie ihn Martin Luther entwickelt hatte, etwas von einem auf Lebenslänge gedehnten (Zeit-)Punkt der Umkehr hin zu Gott – ein zeitlich gedehnter Freispruch. Karl Barth zeichnet ihn als eine lebenslange Wandlung vom alten zum neuen Menschen:

> »Was können solche Einzelereignisse, ob man sie nun mehr sakramental oder sentimental oder ethisch verstehe, was können alle besonderen Bußliturgien, Bußerlebnisse, Bußkämpfe, Bußbekenntnisse, Bußleistungen mehr sein als hervorgehobene Momente der Lebensbewegung, in der sich der Mensch wandelt vom alten zum neuen Menschen? [...] Geschieht

16 Damit verbunden ist die in der reformatorischen Theologie reflektierte Sorge, die Buße könne im klassischen Bußsakrament zu sehr als ein Schritt aus der menschlichen Entschlusskraft folgend verstanden werden; in den Worten von Christopher Frey: »... die Buße kann nicht von einem feststehenden Ort des Schlusses ausgehen (›Von hier und heute an wird alles anders‹). Ihr Anfang liegt darin, sich Befreiung widerfahren zu lassen, aufgrund derer das Ja zum neuen Weg erfolgt.«; Frey, Sünde und Buße, 134–135.

17 K. Barth Kirchliche Dogmatik IV/2, 641.

diese nur dort und nicht im ganzen Zusammenhang des menschlichen Lebens, dann geschieht sie gar nicht.«[18]

Man kann nun allerdings fragen, ob durch die reformatorische radikale Konzentration auf das Gott-Mensch-Verhältnis und die Ablehnung der zwischenmenschlichen Analogie nicht der von der Sünde und der Schuld ja doch eigentlich konkret betroffene Nächste noch stärker aus dem Auge gerät als in der katholischen Version.[19] Zwar war auch vorreformatorisch die satisfactio wohl vornehmlich als Ratifizierung der contritio gegenüber Gott gedacht worden und weniger mit der Anerkennung der konkreten Opfer als Opfer verbunden worden – wiewohl eine solche nicht ausgeschlossen war. Aber sie geschah wohl doch eher indirekt – durch die Wirkung von sozial wirkenden Stiftungen zum Beispiel, die als satisfactio-Werke gegründet worden waren.[20] Immerhin aber wird durch das Denkmodell der Analogie der zwischenmenschliche Versöhnungsprozess als solcher nicht nur wahrgenommen, sondern auch prinzipiell als »analogiewürdig« anerkannt. So könnte man auch die im Vergleich zur Reformationszeit neue Betonung der contritio im Pietismus als einen Versuch verstehen, den reformationstheologischen Verlust des/der Nächsten im Verständnis der Buße zu korrigieren: Hier wurde sie schließlich nicht nur sehr konkret als religiöses Erleben der einzelnen Gläubigen gepflegt, sondern auch sehr viel direkter als zu Beginn der Reformationszeit mit Werken der tätigen Nächstenliebe verbunden.[21] Freilich wird das, was Jürgen Werbick als Rückseite der katholischen contritio-Tradition und als »neurotisierende Auswirkungen der Selbstdemütigung« markiert,[22] auch hier relevant – nicht zuletzt als *der* Grund für die spätere liberal-

18 Ebd.

19 Vgl. dazu auch die kritischen Überlegungen zur EKD-Sühne-Theologie der Nachkriegszeit bei K. von Kellenbach, Theologische Rede von Schuld und Vergebung als Täterschutz, in: Dies./B. Krondorfer/N. Reck (Hg.), Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation nach der Shoah, Darmstadt 2001, 46–67, hier 57–62.

20 Vgl. dazu J. Milbank, Being Reconciled. Ontology and pardon, London/New York 2003, der dazu auffordert, die mittelalterliche Kombination von Buße und sozial-ethischer Arbeit als eine Einheit zu verstehen.

21 Vgl. aus der Fülle der Titel: J. Wallmann, Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 2008; M. Brecht, Pietismus und Neuzeit, Göttingen 1993; U. Gleixner, Pietismus und Bürgertum, Göttingen 2005.

22 J. Werbick, Art. Buße VBI. Systematisch-theologisch, LThK^3 2 (829–30), 829.

protestantische, anti-pietistische Polemik.[23] Das Axiom der evangelischen Theologie bleibt schließlich auf das Verständnis der contritio als Moment der distanzierenden und erneuernden *Selbst*erkenntnis der Glaubenden bezogen.[24] Zwischenmenschliche Schuldbearbeitungs- und Versöhnungsprozesse können dann in den ihnen eigenen Gesetzlichkeiten wahrgenommen und gestaltet werden, und müssen nicht als imitatio Gottes/Christi verstanden werden. Sie gelten als konsequentes Zeugnis der Vergebung Gottes.

Mit dem konzeptionellen Metaphernwechsel bzw. mit der Abkehr von der zwischenmenschlichen Analogie des Versöhnungsprozesses verbunden, wird sich in der protestantischen Bußkonzeption – bei allem Sündenrealismus – eine Skepsis gegenüber öffentlicher Bekundung der Reue entwickeln. Auch hier freilich bildet der Pietismus wiederum den Konterpart, und er bleibt Diskurspartner in dieser Frage bis heute. Als Beispiel mag die bereits erwähnte Konzeption Karl Barths dienen. In seiner ausdrücklichen Bezeichnung des Bußgeschehens als »Umkehr« im Zusammenhang der lebenslangen Heiligung vollzieht sich eine – gegenüber der lutherischen Position noch radikalisierte – Form der Abwendung vom (katholischen) Konzept der Buße als Prozessgeschehen. In den Worten Falk Wagners:

> »Barth hebt damit nicht nur die Unterscheidung zwischen einmaliger und täglicher Buße auf, sondern radikalisiert auch die lutherische Betonung der täglichen Buße dahingehend, daß er sie als eine Bewegung charakterisiert, die das ganze menschliche Leben in allen seinen Belangen bestimmt.«[25]

Die Logik des Freispruchs, des Zuvorkommens Gottes im Evangelium, in der der Mensch in der vivificatio hingezogen wird zum neuen Leben, ist ihm dabei von größter theologischer Wichtigkeit: Erst wenn man die Umkehr als eine ganz und gar von Gott getriebene Bewegung verstehen kann, kann die contrito als mortificatio des alten Lebens gedacht und gewürdigt werden. Die Vorstellung, der Mensch könne die Notwendigkeit zur Umkehr aus sich allein erkennen und

23 Vgl. z.B. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880–1886; unveränderter Nachdruck Berlin 1966.

24 Vgl. dazu jetzt die evangelisch-theologische Heidelberger Dissertation von Kratzert (s. Anm. 8).

25 Wagner (s. Anm. 12), 480. Vgl. zum Folgenden Barth (s. Anm. 17), 640–660.

umzusetzen versuchen, findet Karl Barth wie die gesamte reformatorische Tradition anthropologisch unrealistisch. Anthropologisch realistisch, d.h. die (Un-)Möglichkeiten des Menschen ernst nehmend, ist in Barths Augen allein eine Radikalisierung des vorreformatorischen Gedankens, in der Reue wirke schon Gott in seiner Vergebungsdynamik: radikalisiert in dem Gedanken, Gott wirke schon vor der contritio, schon vor der mortificatio erlösend, wie in einem Freispruch bzw. wie Barth es sagt: in einer Erweckung, wenn der Mensch das neue Leben in Christus spürt. Die Einsicht in die eigene Gottesferne ist eine gleichzeitige Realisierung dieser »Erweckung zur Umkehr«, und sie ist nur in der lebensspendenden Dynamik der vivificatio des Evangeliums möglich. Weil er in dieser gedehnten Erlösungsbewegung nicht eindeutig genug ist, sondern doch immer wieder in eine Abfolge von mortificatio und vivificatio verfällt, tadelt Barth Calvins Bußlehre als eine Verdüsterung des Evangeliums. Calvin beschrieb mortificatio als eine radikale Selbstverwerfung, die nicht nur ein psychologisch beschreibbares Geschehen sei, sondern einen geradezu ontologischen Wandel beschreibe sowie die Ablegung der menschlichen Natur als solcher, die den »*erste(n)*« »*Schritt* in den Gehorsam« der Heiligung bedeute.[26] Für Barth ist das zu viel Nacheinander, zu viel erster Schritt der mortificatio, sodass die Priorität der vivificatio verdüstert werde:

> »Seine (d.h. Calvins) Darlegung (der Umkehr) wird von daher nicht nur, wie es sein muß, streng, sondern düster, nahezu finster. Und eben das ist nun der dargelegten Sache doch nicht angemessen.[...](Calvins Darlegung) erweckt den Anschein, als ob eben doch der *interitus* des alten Menschen als solcher das Eigentliche des ganzen Geschehens sei, dem gegenüber die *vivificatio* nur so etwas wie ein bißchen blasse Hoffnung sein möchte.«[27]

Eine Konsequenz dieses Konzeptwechsels im Bußverständnis in der Reformationszeit springt besonders ins Auge: Die Reue, die Zerknirschung des Herzens im Angesicht Gottes, verliert an Eigendynamik. Sie wird geradezu »verschluckt« oder mindestens »eingewickelt« von dem Selbst- und Sünden-Erkenntnis erst freisetzenden, erlösenden Rechtfertigungsgeschehen. Sie ist die Rückseite der Medaille in der

26 Barth (s. Anm. 17), 650 (Hervorhebung U.L.-W.).
27 AaO 651 (Hervorhebung im Original).

Wirkung der Liebe Gottes. Man kann sagen: Jetzt wird das verabsolutiert – aus dem Prozess herausgenommen und als Dauergeschehen wahrgenommen –, was bisher über die von Gott selbst initiierte contritio cordis gedacht wurde. Reue wird damit einzig und allein Reue gegenüber Gott, und als solche kategorial verschieden von der empirisch erfahrbaren Reue in zwischenmenschlichen Konfliktprozessen. Wieder ist Karl Barth hier besonders deutlich: Wenn es eine Analogie des Bußgeschehens und der Umkehr in die neue Lebensperspektive des neuen Menschen zum Zwischenmenschlichen gibt, dann ausschließlich vermittelt über Jesus Christus als Gott-Mensch. Hier aber verschränken sich in einzigartiger Weise stellvertretendes, repräsentierendes Mensch-Sein als Sein für die Menschheit und göttliches Handeln und Sein, und das wirkt sich vor allem auf die Funktion der persönlichen Reue aus, die in dieser Verschränkung schon aufgehoben ist, bevor sie überhaupt vorstellbar wird. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes irrelevant.

Reue bleibt somit ein empirisch-psychologisches menschliches Phänomen, das in seiner Ambivalenz wahrgenommen, aber in der Rechtfertigung nicht gesondert »transformiert« wird, weil es für das soteriologische Wirken Gottes nicht relevant erscheint. Somit ist sie auch nicht das Movens des Rechtfertigungsgeschehens, weil das, was zu bereuen wäre, erst im Strahl der göttlichen Liebe und der damit bereits begonnenen Umkehr wahrgenommen werden kann. Empirisch könnte man sich Reue also allenfalls »rückwärts« vorstellen, als eine Interpretation der Vergangenheit von einem neuen Standpunkt des Lebens aus. Der Stachel der Reue, der im vorreformatorischen Bußkonzept durchaus auch als heilspädagogisch wirksam – und somit Gott-initiiert – angesehen wurde, ist damit jedoch bereits gezogen.

Damit nun verschwindet vor allem auch ihre Rückseite, die neurotisierende Selbstdemütigung (Werbick). Was aber ist mit der (noch) nicht neurotisierenden Form der affektiven Realisierung der Reue in der Scham? Was also bedeutet dies alles nun für das Erleben der Schuldbearbeitung im Bußgeschehen?

5. Die Rolle der Scham bei der Reue

Wie sehr gerade die Institution der Buße mit ihrer Betonung des Elements der Reue den Affekt der Scham strukturell bewusst einsetzt,

hat Katharina Behrens für das spätmittelalterliche England eindrücklich erforscht.[28] Vor allem das Element der Reue wird hier besonders eng mit Zeichen der Scham verbunden, durch die sie offensichtlich einen Ausdruck von Authentizität bekommen sollte. Scham wird also durchaus als ein positiver, versöhnungsförderlicher Affekt betrachtet. Wieder geht es dabei um die Echtheit der Reue! Man kann auch sagen: Scham inszeniert die echte Reue, indem sie die Differenz zu Gott als eine klaffende Wunde spüren lässt. Freilich: So wie wahre Reue als nur von Gott selbst initiiert gesehen wurde, hatte man auch der mit der Reue verbundenen Scham als wahrer Scham eine hilfreiche, nämlich (er)lösende Funktion zumessen wollen. Risto Saarinen weist darauf hin, dass die Pädagogik der (Selbst-)Demütigung im wachsenden Autonomie-Bedürfnis der Moderne nicht mehr als hilfreich empfunden werden konnte und man daher Überlegungen anstellte, wie man von ihr befreien konnte.[29] Allerdings weise das christliche Bußverständnis eine gewisse Komplexität auf, indem es durchaus positiv auf eine Distanzierungserfahrung (Selbstdistanzierung in der Umkehr) setze.

> »Das christliche Verständnis der Buße setzt jedoch auch einen positiven Gebrauch dieser Affekte (d.h. Furcht und Scham, U.L.-W.) voraus, weil Buße als Umkehr sowohl Furcht als auch Liebe, sowohl Distanz als auch Nähe hervorbringen will. Die positive Rolle dieser Affekte z.B. beim Schutz des eigenen und des fremden Lebens bringt sie mit der lebenswichtigen Dimension der Buße zusammen.«[30]

Die »sündengetriebene Scham«, wie Christina-Maria Bammel in Bezug auf Karl Barths Theologie sagen kann,[31] kann als der Affekt in der Haltung der Umkehr-Bewegung verstanden werden, in der der Mensch den alten Menschen in sich wahrnimmt – allerdings, wie oben dargelegt, als bereits umarmt von der vivicatio und insofern nicht selbstvernichtend düster. Man kann sagen, dass Karl Barths Sündenkonzept

28 Behrens (s. Anm. 4).

29 R. Saarinen, Art. Buße 3. Dogmatisch, Evangelisch, RGG^4 1 (1919–1920), 1920.

30 Ebd.

31 Vgl. C.-M. Bammel, Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch, Gütersloh 2005, 231–242, 257–264, 273–281.

durchaus die Vorstellung einer heilsamen Scham erlaubt, wie sie auch im Mittelalter leitend war.

Katharina Behrens freilich arbeitet aus dem historisch erschließbaren Quellenbestand aus dem spätmittelalterlichen England vor allem die »Ambivalenz« der Scham heraus, denn nach ihrer Untersuchung bleibt absolut offen, ob die Scham eine für die Buße hilfreiche oder nicht auch eine hinderliche Rolle gespielt hat bzw. spielt. Beides wird in ihren Quellen deutlich reflektiert.[32] Dazu nun noch etwas genauer.

Unter Rückgriff auf Augustinus wird Scham in mittelalterlichen Bußkonzepten und -praktiken als ein wesentlicher Anreiz zur Beichte betrachtet.[33] Konkret wurde dafür die soziale Dimension der Scham relevant. Ein System sozialer Kontrolle lebte daraus, dass Scham über ein begangenes Vergehen nicht nur als Schuld-Scham wegen der Tat entstehen konnte, sondern vielmehr durch das erlernte Bewusstsein, durch diese Vergehen Schande über die Lebens-Mitwelt gebracht zu haben bzw. zu bringen. Die Erkenntnis dieser Schande wird in der von Katharina Behrens untersuchten, religiös-didaktischen Literatur als Movens für den Eintritt in den Bußprozess bzw. den Gang zur Beichte gesehen. Die Sünder*innen erbitten darin also eine Loslösung von der Schuld nicht nur für sich, sondern für ihre soziale Gruppe. Die altkirchliche Verankerung der Buße als gemeindliches, kollektives Geschehen ist hier also noch spürbar.[34] Im Mittelalter setzt sie sich zudem ausdrücklich in den oben bereits erwähnten öffentlichen kirchlichen Bußverfahren fort.[35] Hier wird auch der restitutive Charakter der Scham als Anreiz zur Beichte und Rückkehr in die (Kirchen-)Gemeinschaft betont.[36] Aber auch in der Phase der Entwicklung der zunehmenden Privat-Beichte könne, so Behrens, die Rolle des Priesters als ein Scharnier zu dieser mitbetroffenen Öffentlichkeit verstanden werden. Jedenfalls findet Behrens in ihren Quellen Kritik an den Menschen, die die Beichte bei umherziehenden und also nicht ortsansässigen Bettelmönchen ablegen: Diese Priester

32 Behrens (s. Anm. 4), bes. 271–313.

33 AaO 169.

34 Das Phänomen wird auch im Zusammenhang der Diskussionen um die Berechtigung der Unterscheidung von Schuld- und Schamkulturen behandelt; vgl. R. Werden, Schamkultur und Schuldkultur. Revision einer Theorie, Münster 2015, die am Ende dafür plädiert, dass sich diese beiden Ebenen ineinander verschränkt und nicht zu trennen sind.

35 Behrens (s. Anm. 4), 292–296.

36 AaO 280.

können die Funktion, die mitbetroffene Öffentlichkeit zu repräsentieren, nicht ausüben, weil sie weiterziehen. Die Scham ihnen gegenüber ist also geringer – folglich gibt es Stimmen, die sagen: Wer eine solche Medikantenbeichte ablegt, sucht den leichten, unernsthaften und letztlich reuelosen Weg der Entsühnung.[37] Diese Person beichtet »schamlos«, ohne ernsthafte Selbstdemütigung als Zeichen der Reue, sondern nur mit vorgetäuschter Reue.

Man kann freilich in der Institution der Medikantenbeichte durch die Bettelmönche auch eine Entwicklung zu einem Beichtverständnis sehen, in dem die Scham als äußeres Zeichen der Reue nicht mehr dieselbe Relevanz hat. In zunehmender Individualisierung des Bußverständnisses wird sie ein persönliches, geradezu intimes Zeichen der Beichtenden in der Gottesbeziehung unter Abkopplung der sozialen Funktion. Schamhafte Selbstdemütigung ist allein Selbstdemütigung vor Gott. Als Zeichen der (wahren) Reue wird sie dabei eher wichtiger als unwichtiger. In diesem Sinne hatte das Vierte Laterankonzil 1215 im Rahmen einer zunehmenden Verinnerlichung des Bußverfahrens die Reue neu betont und als Maßstab für eine gelungene Beichte bezeichnet.[38] Schambezeugungen werden dann umso mehr Zeichen der wahren (gnadengewirkten) Reue und können als solche sogar als Teil der (dann eben auch gnadengewirkten) Sühneleistung verstanden werden. Mindestens theoretisch und hoffentlich auch praktisch müsste sich aber die kategoriale Differenz durch Scham vor Gott statt Scham vor der Mitwelt auch auswirken.

Jedenfalls muss die Scham hier nicht im moralischen Sinn als Schuld-Scham interpretiert werden, sondern – Katharina Behrens vergleicht sie mit der Scham der Armen – als »Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit«.[39] Mit dem Schwinden der Aufmerksamkeit für die soziale Dimension der Scham in der Beichte könnte so etwas wie eine allgemeine Scham über die Gebrochenheit des (eigenen) Lebens wachsen und Reue als die Einsicht in die persönliche Anteilhabe an der Trennung von Gott verstanden werden. Das wäre eigentlich ein Schritt in die Richtung, in die sich das Bußverständnis der Reformation entwickelt. Diese Art von Scham wäre dann absolut vergleichbar mit der Bestimmung, die Dietrich Bonhoeffer in seiner Genesis-Auslegung vornimmt, in der er die Scham als Zeichen des

37 AaO 170.
38 AaO 280.
39 AaO 282.

Bewusstwerdens der »Entzweiung« der Menschen (von Gott) versteht, die sich verwundbar anfühlt und geschützt werden muss.[40] Bezogen auf die Beichte könnten wir sagen: Der beichtende Mensch sucht diesen Schutz, er oder sie bittet Gott um Schurze. Scham in der Privatbeichte wäre also bereits auf weite Strecken das, was wir mit Stephan Marks als Opfer-Scham bezeichnen könnten: Die Beichtenden schämen sich ihrer offensichtlichen Verwundung, und sie wünschen sich Linderung von Gott. Katharina Behrens findet Quellen, denen zufolge gerade Frauen in der Privat-Beichte dem Priester gegenüber als besonders schamhaft empfunden worden sind. Als zu schamhaft, so dass sie dadurch aus Furcht vor diesem Affekt die Beichte vermeiden könnten. Darum wird den Priestern geraten, ihnen nicht in die Augen zu schauen, sondern sich neben sie zu setzen und zu gestatten, dass sie beim Sprechen auf den Boden schauen.[41] Wenn es sich bei dieser Erklärung der empfohlenen Sitzordnung nicht um eine Verdrehung der Tatsachen handelt und es nicht eigentlich darum ging den Priester vor dem Blick der Frauen zu schützen, dann könnte man auch diese Beobachtung des schamempfindlichen, im sozialen Machtspektrum »schwachen Geschlechts« als einen Hinweis darauf verstehen, dass es sich bei der Scham in der Beichte mindestens auch in Teilen um Opfer-Scham handelt(e). Die Aufmerksamkeit für die rechte Scham-Balance könnte man auch als ein Phänomen ernst nehmen, an dem sich die Weisheit der Nähe zum zwischenmenschlichen Konfliktlösungsprozess zeigt, in dem eben verhindert werden muss, dass sich die Beteiligten in Scham verhärten.

Damit kommen wir zu den negativen Aspekten der Scham in der Bußpraxis, die Katharina Behrens neben diesen positiven, zur Befreiung strebenden Anteilen der Scham auch herausstellt. Man habe sich im Spätmittelalter durchaus auch Gedanken darüber gemacht, dass die Schamlast der Menschen zu groß werden könnte und sie dann eher von der Beichte fernhalte. Bis heute ist hier die Theologie in

40 Vgl. D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, DBW 3, hg. v. M. Rüter/I. Tödt, Gütersloh 2002[3], bes. 114–118; Ders., Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt, in: ders., Ethik, DBW 6, 301–341, hier 305–306: »Reue empfindet der Mensch, wo er sich verfehlt hat, Scham, weil ihm etwas fehlt. Scham ist ursprünglicher als Reue. [...] Scham sucht Verhüllung als Überwindung der Entzweiung. Verhüllung bedeutet aber zugleich Bestätigung der geschehenen Entzweiung und kann darum den Schaden nicht heilen.«; zu Bonhoeffers Scham-Konzept s. Bammel, (s. Anm. 31), 264–272; 276–281.

41 Behrens (s. Anm. 4), 286.

Theorie und Praxis gefragt. In der jüngeren theologischen Forschung um das Phänomen der Scham wird daran gearbeitet, zu zeigen, dass in christlicher Perspektive die Scham, die im reuigen Schuldbekenntnis gegenüber Gott mitgetragen wird, letztlich von der Gewissheit der Vergebung Gottes und der Beseitigung der Scham getragen ist.[42] Es lebt aus dem Bewusstsein der vorlaufenden Annahme/Anerkennung durch Gott, wie es die christliche Soteriologie bzw. die Rechtfertigungslehre in evangelischer und katholischer Theologie auf je ihre Weise reflektiert und wie es schon in den erwähnten mittelalterlichen dogmatischen Disputen über die Reue zum Thema wurde. Das theologische Axiom der zuvorkommenden Gnade Gottes lässt sich zudem auch sehr schön mit einer spätmittelterlichen Quelle illustrieren: mit der Geschichte von der Frau, die sich so sehr schämte, dass sie nicht zur Beichte gehen wollte. Sie ist in der Predigtsammlung von John Mirk überliefert, auf die Katharina Behrens aufmerksam macht:

> »›Und so las ich‹, beginnt der Priester John Mirk eines der Exempla seiner Predigtsammlung aus den 1380er Jahren, ›von einer Frau, die eine so schreckliche Sünde begangen hatte, dass sie sie aus Scham nicht beichten konnte.‹ Denn immer, wenn sie zur Beichte gegangen sei, habe der Teufel ihr eine solche Scham ins Herz gegeben, dass sie sich nicht davon zu reinigen vermochte. Eines Nachts, als die Frau schlaflos im Bett liegt und ihrer Sünde gedenkt, erscheint ihr Christus und fragt sie: ›Meine Tochter, willst du mir nicht dein Herz zeigen und die Sünde beichten, in der du lebst?‹ Worauf sie entgegnet: ›Herr, ich kann nicht, denn ich schäme mich.‹ Darauf Christus: ›Zeig mir deine Hand‹, und nimmt sie, legt sie in seine Seite, seufzt und zieht sie blutig wieder heraus. ›Schäme du dich nicht mehr, mir dein Herz zu öffnen, als ich mich schäme, dir meine Seite zu öffnen.‹ Entsetzt über das Blut an ihrer Hand versucht die Frau, es abzuwischen – doch erst, als sie die Sünde gebeichtet hat, wird ihre Hand so rein wie zuvor.«[43]

Die Schamerfahrung Jesu – thematisiert im Passionslied »Oh Haupt voll Blut und Wunden« –, die sowohl Opfer-Scham als auch (stell-

42 Vgl. W. Strodmeyer, Scham und Erlösung. Das relational-soteriologische Verständnis eines universalen Gefühls in pastoraltherapeutischer Hinsicht, Paderborn 2013; Bammel (s. Anm. 31).

43 Behrens (s. Anm. 4), 13; vgl. Mirk's Festial: A Collection of Homilies, hg. von T. Erbe, London 1905, 90.

vertretende) Schuld-Scham ist, wird hier als Ermutigung zur Öffnung vor Gott vor Augen gestellt. Der evangelische praktische Theologe Kristian Fechtner geht davon aus, dass man das Kreuzesleiden Christi in der christlichen Überlieferung als ein Angebot des Durchleidens von Opferscham bis hin zur Erlösung in der Auferweckung interpretieren und erleben kann, zu der es durch ein Angenommenwerden durch Gott kommt.[44] Das christologische Modell des Priesters John Mirk im 14. Jahrhundert folgt der Erfahrung der heilenden Funktion der Solidarität in Christus. Im 20. Jahrhundert können wir auch Karl Barth auf dieses Modell zurückgreifen sehen, wenn er – unter Zuhilfenahme der Rede von Gottes Sohn, des Menschen »Bruder« und »Gesellen« – zu erklären versucht, wie durch die Schamerfahrung Christi die menschliche Scham von Gott selbst »(weg)getragen« wird; die Passage sei in voller Länge zitiert:

> »Gott hat sich ja des Menschen, der auch in der Gestalt jenes alten, falschen, verkehrten Menschen, auch als jener Sklave, auch als ›Fleisch‹ sein gutes, das von ihm erwählte und geliebte Geschöpf ist und bleibt, erbarmt: so tief, so gründlich angenommen, daß er sich selbst in seinem Sohn zu seinem Bruder, zum Gesellen seiner Situation, zum Träger seiner Schande machen, daß er selbst an seiner Stelle und für ihn ein Geschändeter werden und sein wollte – um den Menschen eben damit jener seiner Erwählung, seiner Liebe, seinem Schöpferwillen widersprechenden Situation zu entreißen, ihn seiner Schande zu entkleiden, ihn mit seiner eigenen Ehre zu überkleiden, um nun wieder an seiner Stelle und für ihn der neue, der wahre, der königliche, der geistliche, der seiner würdige Mensch zu sein; der Mensch, in dessen Person der Bund auch von des Menschen Seite gehalten und erfüllt wird, der Mensch, der im Frieden mit ihm auch im Frieden mit sich selbst und mit seinem Nächsten existieren darf.«[45]

Von einer Beichte, die diese schamlösende »Erwählung« realisierte, ist bei Barth nicht mehr die Rede. Ebenso wird der Moment der Reue, die ja mit der Scham zum Ausdruck kommt, geradezu »übersprungen«, ja, die gesamte Existenz des zwischenmenschlich lebenden Menschen wird zunächst einmal in die Stellvertretung Christi eingewoben. In

[44] K. Fechtner, Diskretes Christentum. Religion und Scham, Gütersloh 2015, 79–83.

[45] Barth (s. Anm. 17), 430.

beiden Erlösungsbildern – Mirks und Barths – ist jedoch deutlich, dass das Axiom der zuvorkommenden Vergebung Gottes theologisch leitend ist, gestaltet im Modell des inklusiven (Sühne-)Leidens Christi, mit dem nicht zur Vergebung bewirkenden imitatio aufgerufen wird, sondern zur realisierenden und schamlösenden Vergewisserung der Zuwendung Gottes. Diese theologische Logik wird in den reformatorischen bußtheologischen Weichenstellungen in besonderer Weise betont, wenn – unter Verwendung ihrer kreuzestheologischen Bezüge – der Bußprozess der Prozesshaftigkeit entkleidet und in die lebenslange Umkehr gedehnt wird. Damit verbunden ist auch eine Art von Entindividualisierung – in der Erkenntnis des verfehlten Lebens *aller* Menschen, zu der es in der Christuserkenntnis kommt, schämt sich der Mensch natürlich, so schreibt Karl Barth. Allerdings: »Er tut aber damit gerade nur, was zu tun ausnahmslos eines jeden Menschen Sache ist.«[46] In der gleichzeitigen Erkenntnis Christi »ist das kein dumpfes, gestaltloses, unverantwortliches Innewerden.«[47] Und ebenso wie sich im Mittelalter die »wahre Reue« in einem Disput bewähren musste, so gilt es auch heute, die oben referierte Warnung wiederum Karl Barths zu hören, wenn er das schmerzbetonte Bußverständnis Calvins zu korrigieren riet, damit die zuvorkommende und alles tragende Liebe Gottes nicht darin erstickt werde.[48] In ähnlicher Weise verweisen katholische Theolog*innen auf die Weichenstellungen des Zweiten Vatikanums, stärker die Weltbezogenheit und inklusiv-erlösungsorientierte Zuwendung Gottes zu betonen als eine Soteriologie der Exklusion zu betreiben.[49] Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass die theologische Diktion hier in der Regel eine Kondensation auf die Gott-Mensch-Beziehung vornimmt. Die Konsequenzen für die zwischenmenschliche Ebene sind damit noch nicht direkt erfasst. Nicht unwichtig ist freilich, dass die conditio humana hier als Schamverfallenheit gezeichnet wird, nicht als eine allgemeine Schuldgefangenschaft. Scham kann Täter*innen und Opfer umfassen. Spricht die Theologie hingegen über Schuld als allgemeinmenschliches Phänomen, so besteht – vor allem in der Gott-Mensch-

46 AaO 434.
47 AaO 435.
48 AaO 651.
49 Vgl. Strodmeyer (s. Anm. 42), 38–46, J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u.a. 2000, 569–581, bes. 570.

Kondensation – die Gefahr, damit konkrete Schuldverhältnisse zu vertu-schen.[50]

6. Schlussüberlegungen

Was nun bedeutet all dies für die theologische Deutung und Konzeption von zwischenmenschlichen Schuldbearbeitungsprozessen? Werner Strodmeyer weist mit ausführlichen Bezügen zur pastoraltherapeutischen Praxis und interdisziplinärer Schamdiskussion darauf hin, dass Scham ein tiefsitzender Affekt sei, der sich nicht einfach wegargumentieren lasse.[51] Diskutieren, Anteile abwägen, Ursachen verstehen – das ist allenfalls möglich – und notwendig! – in Bezug auf Schuld. Scham hingegen lasse sich nur beziehungstherapeutisch beikommen.[52] Was bedeutet das für die Scham der Reue?

Die kleine Reise mit ausgewählten Stationen durch die theologiegeschichtliche Beschäftigung mit der Bedeutung von Reue im Bußgeschehen hat gezeigt, dass die vorreformatorische Theologie die Reue durchaus nicht eindeutig als Bedingung für die Vergebung Gottes bezeichnet hat. Eher wäre es zutreffend, die mittelalterlichen Diskussionen so zu verstehen, dass sie um die Frage kreisten, inwiefern menschliche Reue als ein Mittel der Vergebungskraft Gottes verstanden werden könnte. Dabei bleibt die Theologie in ihrem Bußkonzept durchgehend bei der Analogie zum zwischenmenschlichen Konfliktbearbeitungsgeschehen. Man könnte dieses Konzept auch weisheitstheologisch nennen. Hier spielt die Reue gerade angesichts ihrer Ambiguität eine immer wieder zu diskutierende Rolle. Mit der Abkopplung des Konzepts des Bußgeschehens vom zwischenmenschlichen Konfliktbearbeitungsprozess in der protestantischen Theologie der Reformationszeit ist dann, wie oben gezeigt wurde, eine enorme

50 Vgl. dazu von Kellenbach, Theologische Rede (s. Anm. 19).

51 Strodmeyer (s. Anm. 42), 337f.

52 Vgl. dazu auch das Buch von C. Emcke, Stumme Gewalt. Nachdenken über die RAF, Frankfurt 2008. Der Film »Das Wochenende« nach dem gleichnamigen Roman von B. Schlink (Zürich 2008) beschäftigt sich mit diesem Fall und stellt sowohl die Sprachunfähigkeit des Täters als auch die (er)lösende Funktion der zwischenmenschlichen Beziehungen heraus. Ich verdanke diese Hinweise Magdalene Frettlöh und verweise jetzt schon auf ihren Beitrag in diesem Netzwerk, der 2017 im Band 2 zum Thema Confessio (hg. von J.Enxing und J. Koslowski) erscheinen wird.

Relativierung der Funktion der Reue verbunden, die aber durchaus in der vorreformatorischen Theologie schon aufleuchtete. Wie plausibel ist die Idee der Vergebung ohne Reue? Interessanterweise zeigt ein Blick in die zwischenmenschliche und strafrechtliche Erfahrung von Schuldbearbeitung, dass auch hier zumindest eine tatkräftige Hoffnung in die Möglichkeit von Versöhnung und Vergebung unabhängig von Reue durchaus wirksam ist.[53] Vor allem aber ist hier an die parajuristische Institution der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission zu erinnern.[54] Sie nahm bekanntlich Abstand davon, Reue als Bedingung für die Gewährung von Amnestie zu verlangen: An diese Stelle trat die Forderung der lückenlosen Aufdeckung der Wahrheit (telling the truth) und eine Anerkennung der eigenen Verantwortung im Geschehenen, eventuell gezeigt durch Zeichen der satisfactio, der Wiedergutmachung. Wie im Falle des Gnadengesuchs des reuelosen RAF-Täters Christian Klar wurde dies anschließend in der öffentlichen Diskussion auch sehr kritisiert.[55] Die Wahrheitskommission verwies als Begründung für ihr Konzept auf die faktische menschliche Ambivalenz von Reuebekenntnissen, deren Echtheit sich im Grunde nicht wirklich prüfen lasse. In den Worten Bischof Tutus:

> »Die Reue erwies sich als ein weiteres umstrittenes Element der Amnestiegesetzgebung. Wenngleich das Gesetz sie nicht als Voraussetzung für eine Amnestierung vorschrieb, brachte eine Reihe von Antragstellern Reue zum Ausdruck. Manche Menschen argumentierten, daß es ohne Reue keine Amnestie geben dürfe, andere jedoch vertraten die Auffassung, daß die Forderung nach Reue Lügen und geheuchelten Entschuldigungen Vorschub leiste. Gleichwohl hat sich gezeigt, daß einer der erfolgreichsten Wege zur Versöhnung darin besteht, durch konkretes

53 Vgl. dazu C. Waldhoff (Hg), Gnade vor Recht – Gnade durch Recht?, Berlin 2014; H. Birkhoff/M.L. Lemke (Hg.), Gnadenrecht. Ein Handbuch, München 2012; M. Deiß, Gnade für Gnadenlose? 30 Jahre Deutscher Herbst und die »Begnadigungsdebatte« in den Medien, Marburg 2008; D. Dimoulis, Die Begnadigung in vergleichender Perspektive. Rechtsphilosophische, verfassungs- und strafrechtliche Probleme, Berlin 1996.

54 Vgl. Versöhnung braucht Wahrheit. Der Bericht der südafrikanischen Wahrheitskommission, hrsg. ausgew. und eingeleitet von Joachim Braun, Gütersloh 1999.

55 Vgl. Deiß (s. Anm. 53), aaO.

Handeln Entschädigung für Unrechtstaten der Vergangenheit zu leisten und den Opfern zu helfen.«[56]

Dabei hat die Wahrheitskommission durchaus nicht auf die Strategie von öffentlicher Beschämung verzichtet, z.B. wenn die Namen der amnestierten Täter*innen veröffentlicht wurden. Bischof Tutu versteht das als einen Akt, der die Täter*innen zwingt, mit öffentlicher Scham leben zu müssen.[57] Er weist auch darauf hin, dass die Veröffentlichung der grausamen Foltermethoden und Menschenrechtsverletzungen der Täter*innen ihnen einen massiven Ehrverlust zugefügt und zum Zerbrechen von Ehen und Familien geführt habe.[58] Diese Beschämungsaktionen versuchen, Schuld-Scham »an der Stelle« von Bestrafung zu initiieren, die auch von den Opfern als Geschehen von Gerechtigkeit erfahren werden könnte. Deutlicher als mit den Möglichkeiten der eher abstrakten »Gegenrechnung« bei der Bemessung einer (Gefängnis- oder Geld-)Strafe wird in der Beschämung durch Ehrverlust mit massiven sozialen Folgen den Täter*innen ein ähnliches Schicksal wie den Opfern zugemutet und somit die Chance der Einsicht in die Tat gegeben.[59] Deutlich schimmern Stationen des Bußprozesses durch diese Vorstellung hindurch. Zwar wird das ausdrückliche Bekenntnis von Reue nicht gefordert, aber auf eine durch Beschämung geprägte Art von satisfactio scheint man doch deutlich zu setzen – eingeleitet von der vorauslaufenden, einladen

56 Vgl. D. Tutu u.a., Das Schweigen gebrochen. Out of the Shadows. Wahrheits- und Versöhnungskommission Südafrika. Geschichte – Anhörungen – Perspektiven, Frankfurt a.M./Wien 2000, 353.

57 AaO 27.

58 D. Tutu, Keine Zukunft ohne Versöhnung, Düsseldorf 2001, 47.

59 Ob dies gelingt, ist jedoch äußerst fraglich. Es kommt darauf an, ob die Beschämung als reine Stigmatisierung empfunden wird, oder ob ihr – durch begleitende Versöhnungs-Rituale etwa – eine reintegrative Kraft innewohnt, durch die eine Integration in die Gemeinschaft möglich wird. Man könnte die Beichte als ein solches Ritual sehen; die Versöhnungsrituale der Wahrheitskommission sind jedoch zu dem hier von Tutu gemeinten Zeitpunkt bereits vergangen. Zur Theorie des »reintegrative shaming« vgl. J. Braithwaite, Crime, Shame, and Reintegration, Cambridge 1989; P.-M. Münster, Das Konzept des reintegrative shaming von John Braithwaite: Kriminalsoziologische und praktische Bedeutung einer neuen alten Theorie der strafrechtlichen Sozialkontrolle, Berlin 2006; Ders., Wiederentdeckung von Scham und Beschämung in der strafrechtlichen Sozialkontrolle: Das Konzept des reintegrative shaming, in: J. Wettlaufer/B. Sère, Florenz 2013, 349–368.

Vergebung Gottes. In dieser Umrahmung lebt die Hoffnung, dass sich die schambehaftete satisfactio von bloßer Rache unterscheidet, indem sie doch – außerhalb des öffentlichen Konfliktbearbeitungsprozesses – eine Umkehr der Täter*innen und eine Versöhnung von Tätern*innen und Opfern zustanden bringen wird.

Interessant ist weiterhin, dass hier die soziale Dimension der Scham als ein Faktor der Gerechtigkeit ins Feld geführt, dem Bekenntnis der Reue hingegen diese Kraft nicht zugetraut wird. Auch hier könnte erinnert werden, was auch in der bußtheologischen Diskussion schon eine Rolle spielte: Die negative Rolle der Schamabwehr, in der nicht nur authentische Reue, sondern überhaupt Wahrnehmung des Geschehenen verhindert werden. Stephan Marks rät in seinen Arbeiten zur Scham eindringlich dazu, die Praktiken der Schamabwehr nicht zu übersehen bzw. sie als solche zu erkennen: etwa die Flucht der Schambedrückten ins Machohafte und in die Verspottung derer, die Scham auslösend wirken.[60] Hinweise auf diese Phänomene kommen sogar in der Passionsgeschichte vor! (Mk 14, 66–72 parr.; Mk 15, 16–20 parr., Mk 15, 29–32 parr.) Katharina von Kellenbach hat dieses Phänomen an den reuelosen Nazitäter*innen herausgearbeitet.[61] Auch in diesem Zusammenhang ist der Verzicht auf die Reue der südafrikanischen Wahrheitskommission zu reflektieren, der an dieser Stelle auch Verzicht auf eine Pädagogik der Beschämung und Vermeidung von Schamabwehr bedeutet – durchaus nötig für das »telling the truth«, auf das die Kommission das Hauptgewicht setzt. In einem Schuldbearbeitungsprozess gilt es also zu überlegen, wo hier der Ort sein kann, solche Schambewältigungstrategien von vertuschtschambesetzten Täter*innen zu berücksichtigen. Wären da Programme der Konfrontation von Täter*innen und Opfern hilfreich, wie man es im Täter*innen-Opfer-Ausgleich bei Jugendlichen versucht? Der praktische Theologe Kristian Fechtner spricht von »schambergenden Maßnahmen«[62], für die die Schurze, mit denen Gott Adam und Eva ausstattet, bevor sie den Garten Eden verlassen müssen, das Ursymbol sind. Sicherlich wollte die Privatbeichte im Mittelalter dies leisten. Wo finden oder fordern wir sie im öffentlichen Schuldbe-

60 S. Marks, Scham – die tabuisierte Emotion, Ostfildern ^{4}2013.

61 Vgl. K. von Kellenbach, The Mark of Cain. Guilt and denial in the post-war lives of Nazi perpetrators, Oxford 2013. – Siehe hierzu auch Katharina von Kellenbachs Beitrag in diesem Sammelband.

62 K. Fechtner (s. Anm. 44), 57.

wältigungs- oder Versöhnungsprozess? Der slowenische Sozialwissenschaftler Vojko Strahovnik plädiert dafür, Schuldbearbeitungsprozesse deutlich einzurahmen durch Praktiken und Symbole der Schamberücksichtigung.[63] Schuldbearbeitung sei unvermeidbar mit konkreten Taten und Täter*innen und damit mit Strategien der Aufdeckung, der Abwägung von Schaden, der Bemessung von Ausgleichsleistungen etc. verbunden. Schamberücksichtigung hingegen gehe von einer allgemeinen Bewahrung der conditio humana und der Menschenwürde aus, die im Prozess der Schuldbearbeitung wie auch in der Vision der (gemeinsamen) Zukunft geschützt, bewahrt und erhalten werden soll. Die Vision von restaurativer Gerechtigkeit hat hier ihren Platz. Sie sollte die Klammer, die Atmosphäre, die Grundstruktur des Versöhnungsprozesses bilden, innerhalb derer die Schuldbearbeitung stattfinden kann (und muss). In der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission hatte die »einladende Vergebung« und der Verzicht auf Reuebekenntnisse genau diese Funktion.[64]

Mit der »einladenden Vergebung« schließlich wird die Analogie zum zwischenmenschlichen Konfliktbewältigungsprozess in besonderer Weise relevant. Nicht der zwischenmenschliche Prozess wird Bildgabefläche für das Reden von Gottes Vergebung, sondern umgekehrt – das theologische Credo von der Möglichkeit der Vergebung allein durch Gott wird sehr konkret in den zwischenmenschlichen Prozess hineingetragen. Zweierlei Perspektiven verschränken sich damit: die Vorsicht vor einer zu dichten Analogie von Gottes Wirken am zwischenmenschlichen Konfliktbewältigungsprozess – sie zeigt sich in der einladenden Vergebung und dem Verzicht auf Reuebekundungen – und doch einem sehr realen Bezug gerade des Credos auf

63 Vgl. V. Strahovnik, Guilt, Shame and Reconciliation within the Context of Humanity, in: J. Juhant/B. Zalec (Hg.), Reconciliation. The Way of Healing and Growth, Wien/Berlin 2012, 129–137.

64 Vgl. dazu M. Volf, Free of Charge. Giving and Forgiving in a Culture Stripped of Grace, Michigan 2005 (dt. Ausgabe: Umsonst. Geben und Vergeben in einer gnadenlosen Kultur, Gießen/Basel 2012); C. Moon, Prelapsarian State: Forgiveness and Reconciliation in Transitional Justice (International Journal for the Semiotics of Law 17 (2004), 185–197; T. Govier/C. Hirano, A Conception of Invitational Forgiveness (Journal of Social Philosophy 39/3 (2008), 429–444; U. Link-Wieczorek, Ein Prototyp der »einladenden Vergebung«? Zum theologischen Konzept des Briefwechsels der polnischen und deutschen Bischöfe 1965 – nicht nur aus protestantischer Perspektive, in: A. Chylewska-Tölle (Hg.), Perspektiven eines Dialogs. Studien zu deutsch-polnischen Transferprozessen im religiösen Raum, Berlin 2016, 65–81.

genau einen solchen Prozess. Die ontologische Trennung der Vergebung Gottes und ihrer versöhnenden Wirkung unter den Menschen, wie sie Karl Barth nicht müde wurde zu propagieren, wird hier zumindest in die Hoffnung auf das Wirken Gottes hin aufgehoben. Dabei zeigt sich eine hohe Aufmerksamkeit für die versöhnungsverhindernden Auswirkungen von Schamabwehr sowie für die Rolle von sozialer Scham für das Gefühl von sozialer Gerechtigkeit, die letztlich auf ein Leben mit der Schuld hinausläuft. Theologisch wäre das in die Priorität der Vergebungsdynamik Gottes hineinzunehmen und damit als reale Möglichkeit zu entfalten.[65]

[65] Leider konnte ich die erst nach Manuskripterstellung dieses Beitrages erschienene fulminante theologische Ethik von Klaas Huizing (Scham und Ehre, Gütersloh 2017) erst zum Zeitpunkt der Fahnenkorrektur einsehen. Der hier entwickelte Vorschlag einer weisheitlichen Theologie der Begleitung des Menschen durch Gottes „wohlwollende(r) Beschämung" (17) scheint mir indirekt auch meine Frage nach der theologischen Würdigung der zwischenmenschlichen soteriologischen Rolle von Reue und Scham zu berühren. Sehr gern hätte ich die klugen Gedanken zur Ambivalenz von Scham und das Plädoyer zur Unterscheidung von Scham und Schuld ausdrücklicher aufgenommen; vgl. bes. aaO 88-133.