

# Die Erneuerung des Lebens

## Vom Sinn der Buße

In unserem alltäglichen Sprachgebrauch hat sich der religiöse Gebrauch des Wortes Buße verflüchtigt, sei es in die Bezeichnung einer rechtlich verstandenen Strafleistung („Geldbuße“), sei es in eine amoralische Rachedrohung („Das sollst du büßen.“). Nur scheinbar steht dazu in Widerspruch, dass Falk Wagner in einem systematisch dichten Lexikonartikel die These vertreten hat, über das Thema der Buße lasse sich der Sinn christlichen Lebens überhaupt beschreiben.<sup>1</sup> Denn gerade der Wegfall einer traditionell geübten Bußpraxis vermag den Blick dafür zu öffnen, was es mit der Buße im Christentum auf sich hat. Dass es in den folgenden Überlegungen um ein Verständnis von Buße im evangelischen Christentum geht, schließt nicht aus, sich den Ursprüngen der Buße zu widmen und ihrer Geschichte zu gedenken. Erst in diesem Gefälle wird die mögliche heutige Relevanz der Buße einsichtig.

## 1 Die jesuanische Herausforderung und ihre österliche Transformation

Den systematischen Ausgangspunkt der historischen Betrachtung gibt das Summarium, das Markus der Verkündigung Jesu vorangestellt und als ihren Inbegriff ausgezeichnet hat: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ) Das ist eine komplexe Aussage, die einer genauen Auslegung bedarf. Wenn von der erfüllten Zeit die Rede ist, dann meint das, dass der Vollendungssinn menschlichen Handelns, sein ihm untrennbar verbundener Zukunftsbezug, schon eingetreten ist. Damit ist die Absicht des Handelns, nämlich eine zukünftige Verwirklichung eines noch nicht Wirklichen, aufgehoben. Der Grund für diese Umwendung des

---

1 F. Wagner, Art. Buße VI Dogmatisch, in: TRE 7 (1981), 473–487: 474 „In der Buße fallen Konstitution und Realisierung des Christseins zusammen“.

Handlungssinns besteht darin, dass Gottes Herrschaft, in der er allein über alles bestimmt, angebrochen ist. Dieser Sachverhalt spricht dafür, das Perfekt ἤγγικεν als reale Gegenwart, nicht als noch ausstehende Zukunft zu verstehen. In diesem Zusammenhang gewinnt dann der Imperativ μετανοεῖτε seine Bedeutung. Denn es geht im μετανοεῖν um einen Sinnes-Wandel, nämlich darum, sich von dem Aussein auf Zukunft und ihrer Vermittlung durch eigenes Handeln umzustellen auf die erfüllte Gegenwart. Dieses Um-Denken ist aber, der anderen Bedeutung von μετά entsprechend, auch ein Nach-Denken, also ein Sich-Einstellen auf den wahren Sinn. Nur im Um-Denken erschließt sich der wahrhaft gegebene Sachverhalt, dass nämlich Gott – immer schon – alles bestimmt; ein Sachverhalt, der nun – neu – erkannt wird. Diese Sinnesumwendung setzt aber voraus, dass die Gegenwart der Gottesherrschaft anerkannt wird. Die Haltung dieses Anerkennens ist der Glaube. Worauf richtet er sich? Nicht auf irgendwelche Gegebenheiten anschaulicher Art; die wären ja auch gar nicht in der Lage, eine Umstellung der eigenen Handlungsmaximen hervorzubringen. Entscheidend und allein zureichend ist vielmehr das Wort Jesu, das die Gegenwart der Gottesherrschaft ausspricht – und damit de facto vor die Frage stellt, dieser Ansage zu vertrauen oder nicht.

Es fällt nicht schwer, die Kurzformel, die Markus an den Anfang seiner Erzählung von Jesus stellt, als verdichteten Inbegriff all dessen zu verstehen, was folgt. Sowohl Jesu Verkündigung, insbesondere die Gleichnisse, als auch sein heilendes Handeln, wie es sich etwa in den Dämonenaustreibungen darstellt, sind Durchführungen der Gottesherrschaft an den unscheinbaren Momenten der damaligen Lebenswelt. Mehr gedanklichen Aufwand erfordert es, dieses anfängliche Summarium zugleich als Element der frühen christlichen Verkündigung zu verstehen. Denn ganz offensichtlich bezeichnet ja Markus mit derselben Formulierung sowohl die Perspektive auf Jesu Leben als auch die Verkündigung Jesu als Auferstandenen. Der Schlüssel zum Verständnis dieser unausdrücklichen Verschiebung liegt im Begriff des Evangeliums. Denn das, was Jesus in seinem Leben in die Welt gebracht hat – das Evangelium, wie es in Mk 1,1 formuliert wird –, ist nichts Anderes als das, was durch seinen Tod hindurch in der Gegenwart des Auferstandenen nun unbedingt gilt. Stand das Evangelium, so wie es Jesus verkündigte und lebte, noch unter dem Vorzeichen seines eigenen Geschicks, so umfasst das Evangelium nach seinem Tod alles, was überhaupt denkbar ist. Das Evangelium ist überhaupt nicht mehr vom Erdboden zu tilgen. Darum gilt die Zusage des Evangeliums, die die Aufforderung zur Um-Stellung des eigenen Handlungssinnes, also den Vorgang der μετάνοια, in sich trägt, nun unbegrenzt. Gerade durch die Einstellung auf Jesus, die dessen ganze Geschichte einschließt, wird die Wirklichkeit des Evan-

geliums erfahren. Darum verweist ja auch der alte Markusschluss Mk 16,8 auf die Relektüre des Evangeliums von seinem Anfang an.

Kann das Markus-Summarium als systematische Quintessenz für den Begriff der *μετάνοια* gelten, so ist damit die Frage nach der Vor- und Nachgeschichte dieser Formel und damit des Begriffs noch nicht beantwortet. Was die Herkunft angeht, so ist der Ursprung bei Johannes dem Täufer unübersehbar. Markus selbst hat die „Buße zur Vergebung der Sünden“ Johannes in den Mund gelegt (Mk 1, 4), und Matthäus hat gar eine identische Formulierung für die Botschaft des Johannes und die Verkündigung Jesu gewählt (Mt 3,2; 4,17). Dass sich die Zeitverständnisse zwischen Johannes und Jesus verändert haben, dürfte wohl den entscheidenden Unterschied zwischen dem apokalyptischen Propheten und seinem Schüler ausmachen. Was die Nachgeschichte betrifft,<sup>2</sup> so findet sich *μετάνοια* insbesondere im lukanischen Doppelwerk, dort fast als Synonym fürs Christsein und Christwerden gebraucht (vgl. Apg 2,38). Damit wird dem Sachverhalt Rechnung getragen, dass die Figur des Um-Denkens, in dem der ursprüngliche Sinn erkannt wird, eine strukturelle Konstante der christlichen Verkündigung darstellt, auch wenn der Begriff selbst eher in reflexiver Haltung verwendet wird.

Allerdings taucht damit auch unübersehbar ein Problem auf, das bereits in der Formulierung bei Markus liegt und das fortan für erhebliche Schwierigkeiten im Verständnis der Buße sorgen wird. Denn so gewiss mit der Ansage des *καρπός* das Aussein des Handelns auf eine noch nicht vollendete Zukunft negiert wird, so wenig bleibt im Leben das Handeln erspart. Damit stellt sich die Aufgabe, eine Bestimmung des Handelns vorzunehmen, die sich – ungeachtet der ja nicht ausbleibenden Resultate von geschehenem Tun – nicht von diesen abhängig macht. Konnte man zu Jesu Lebzeiten und im Nachgang der Verkündigung des Täufers durchaus noch mit einer Verwandlung des als gegenwärtig ausgesprochenen Reiches Gottes in eine anschauliche apokalyptische Vollkommenheit rechnen, so beginnt nach Jesu Tod und im Bewusstsein seiner Auferstehung die Herausforderung, die Gegenwart des Heils und den Verlauf der Zeit zusammenzudenken, also Verkündigung und Leben zu synchronisieren. Solange das apokalyptische Weltbild noch im Schwange ist, vermag es den Konflikt durch den Kompromiss zu verdecken, dass die nun einmal eingeschlagene Richtung christlichen Lebens sich alsbald auch sinnlich wahrnehmbar als die richtige Lebensorientierung erweisen wird.

Macht man sich diese Problemlage klar, dann versteht man auch, inwiefern bereits im frühen Christentum die Frage nach der Möglichkeit einer „zweiten

---

2 Vgl. dazu in diesem Heft den Beitrag vom Nils Neumann.

Buße“ aufkam, wenn das Christwerden – und damit die definitive Lebenseinstellung – doch mit der „ersten Buße“ verbunden war. Kann man diese prinzipielle Ausrichtung, nachdem sie einmal und der Absicht nach endgültig vorgenommen war, noch ein zweites Mal (und dann natürlich auch: immer wieder) ins Werk setzen? Im Hebräerbrief wird diese Sachlage kritisch erörtert, und die Tendenz läuft darauf zu, eine solche Möglichkeit nicht zuzulassen (Hebr 6,6). Diese Lösungsoption hat sich freilich nicht durchgesetzt. Die entscheidende sachliche Frage, die damit auftaucht, lautet: Wie ist das Verhältnis zu bestimmen zwischen der Buße als der durch Um-Wendung des Sinnes erfolgenden Zustimmung zur Gegenwart des Reiches Gottes – und dem Lauf des zeitlichen Lebens, das sich im Zeithorizont noch ausstehender Zukunft bewegt? Handelt es sich bei dem – die Buße einschließenden – Glauben an das Evangelium um eine nur zeitliche Entscheidung, die im Verlauf der weiteren Zeit auch wieder verlorengehen kann? Vermag ein handelndes Verhalten, das sich eben doch um die Resultate des eigenen Tuns kümmert und an ihrem Erfolg interessiert ist, die Entscheidung des Glaubens zu negieren? Wenn aber nicht mit einer realen Konkurrenz von Glauben und Leben gerechnet werden soll – wie ist dann das Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen?

Die Geschichte hat, auch in einer nicht mehr so stark von der Apokalyptik geprägten Zeit, dafür zunächst einen doppelten Kompromiss gefunden. Einmal stand, und zwar besonders in Zeiten der Verfolgung, die Frage des Abfalls im Vordergrund. Was sollte mit einem Menschen geschehen, der seinem Glauben abgeschworen hatte? Konnte er neu in die Gemeinschaft der Glaubenden aufgenommen werden? Diese Frage wurde grundsätzlich bejaht, und damit wurde der kategorialen Sonderstellung des Glaubens Rechnung getragen. Sodann, und das betraf das regelmäßige Leben ohne die Ausnahmesituation der Verfolgung, wurde das Problem von Handlungen, die der Orientierung des Glaubens nicht entsprachen, auf die öffentlich sichtbaren Fälle falschen Verhaltens beschränkt. Für Menschen, denen, allen erkennbar, der Glaube nicht zur durchgreifenden Steuerung ihrer Handlungen diente, kam eine öffentliche Zurechtweisung in Betracht, die dann natürlich auch anzunehmen war und durch die eine Besserung erreicht werden sollte. Für beide Fälle verdichtete sich der Neuanfang – des Glaubens oder eines bestimmungsgemäßen Lebens – in den Bußritus, der den Übergang aus dem alten Status der Verfallenheit in den neuen und richtigen Status des mit Gott Versöhnten darstellte.

Aber wie das mit Kompromissen so ist: auf Dauer tragen sie nicht. Das ging auch dem kirchlichen Bußwesen so. Denn die Differenz zwischen der Grundeinstellung im Glauben und den Ausdrucks- und Realisierungsformen des Handelns erstreckte sich ja nicht nur auf den Gegensatz von innerer Haltung und äußerem

Versagen, sondern lag tiefer, nämlich im Widerspruch zwischen zwei Maximen der Orientierung im Leben, nämlich der reinen Selbstlosigkeit des Glaubens auf der einen und dem unvermeidlichen Eigeninteresse des Handelns auf der anderen Seite. So konnte es nicht ausbleiben, dass die Kompromissbildung, mit der die Buße als kirchlicher Ritus auf öffentliche Vergehen beschränkt wurde, einer Vertiefung zum bewussten Widerspruch im Gewissen zu weichen hatte. Darin erwies sich die auf die humane Subjektivität eingestellte christliche Verkündigung als durchgreifend maßgeblich.

## 2 Buße im Leben und das Leben in der Buße

Der Glaube an das Evangelium, also die Zusage der alles erfüllenden Gottesgegenwart in der Welt im Ausgang von Jesus Christus, schließt die Umwendung des Sinnes, Buße, *μετάνοια*, ein, in welcher darauf verzichtet wird, das eigene Leben als Resultat eigenen Handelns darstellen zu wollen. Gleichzeitig geht das Leben in der Welt jedoch weiter und macht insofern ein Handeln unausweichlich. Wie lassen sich beide Aspekte, der konstitutive der Gründung der eigenen Person und der kontinuierliche der eigenen Lebensführung, miteinander verbinden? Und wie ist mit dem Widerspruch umzugehen, der sich potentiell und aktuell zwischen diesen beiden Aspekten auftut? Vor allem dann, wenn mit einer Dauerhaftigkeit des Widerspruchs gerechnet werden muss, solange wir leben? Für dieses Problem gibt es zwei verschiedene Lösungsmöglichkeiten, die auf verschiedene Weise den kategorialen Unterschied von unbedingtem Glaube und bedingter Lebensführung wahrnehmen.

Die erste Möglichkeit besteht darin, realistisch mit der Dauer des Lebens zu rechnen, bis es in seinem Tod an sein Ende gelangt und damit dann auch – ob gleich, ob später – vor Gottes Richterstuhl tritt. Aus dieser Perspektive kommt es darauf an, dass sich der Mensch im Lebenslauf immer wieder des göttlichen Wortes und seiner vergebenden und bewegenden Kraft vergewissert. Die Lebenslinie ist die kontinuierliche Konstante; die Begegnungen mit Gottes Gnade flechten sich in diesen Weg ein, reinigen und befähigen die Menschen dazu, sich in ernsthaftem Bemühen um eine Koordination von Glaube und Lebensführung zu bemühen. Die äußeren Zeichen der kraftförmig vorgestellten Zufuhr von Gnade sind die Sakramente. Sie werden, dem umfassenden Modell des ganzen Lebens entsprechend, auf der Lebenslinie verteilt: von der Taufe des Säuglings über die Firmung des Jugendlichen und die Ehe der Erwachsenen bis zur Krankensalbung der Sterbenden. Zwischen diesen biographischen und nur einmal stattfindenden sakramen-

talen Handlungen, die die Gläubigen auf ihrer Lebenslinie positionieren,<sup>3</sup> sind es Buße und Eucharistie, die den Weg des Lebens unterstützen. Idealtypisch wäre es erwünscht, der Teilnahme an der Eucharistie die Selbsterkundung durch die Beichte als Teil des Bußsakraments voranzustellen; der Sache nach sind aber beide Sakramente von ihrem Gehalt her identisch, nämlich als Vermittlung der göttlichen Kraft auf dem Weg des Lebens – einmal mit dem Akzent auf der individuellen Lebensführung, das andere Mal mit der Betonung des Gemeinschaftsaspekts der von Christus belebten Kirche. Die Priesterweihe nimmt in der Siebenzahl der Sakramente eine eigene Stellung wahr, dient sie doch als Voraussetzung der Wirksamkeit des sakramentalen Geschehens, sofern der Priester das tut, was Christus seiner Kirche aufgetragen hat – und sofern die Kirche bestimmungsgemäß ihren eigenen Selbstvollzug in der Darbringung der Opfertgaben der Eucharistie realisiert und sich damit ihrer eigenen Christusförmigkeit versichert.

Die Buße steht dabei in diesem Gedankenzusammenhang an der Stelle, an der sich der eigene Lebenslauf insbesondere als im Glauben gehalten und auf seine Vollkommenheit ausgerichtet erfährt. Es handelt sich um das Sakrament, das gerade in seiner Wiederholbarkeit die andauernde Abhängigkeit des individuellen Lebens von Gottes segnender Gnade anschaulich macht. Darauf ist ja auch die Handlung im Sakrament eingestellt: Es ist das mündliche Bekenntnis der eigenen Schuld, welches als Voraussetzung der zugesprochenen Vergebung erforderlich ist.

Nun gibt es aber in diesem Modell auch ein ungelöstes, ja unlösbares Problem. Denn so sehr man sich eine – solange wir leben – fortgesetzte Einstellung des gläubigen Lebens auf die weltlichen Handlungen vorstellen mag: es ist kein Zustand denkbar, an dem die Durchdringung des Lebens durch die Gnade so vollkommen ist, dass es weder Fortschritt noch Rückschritt mehr gibt. Immer bleibt, schon aufgrund des kategorialen Unterschieds, die göttliche Gnade dem menschlichen Leben überlegen. Niemals also kommt es zu einer ganzen und reinen Darstellung der göttlichen Bestimmtheit unter empirischen Lebensbedingungen. Darum lässt sich aber auch auf das endgültige göttliche Urteil kein Blick werfen. Sollte Gott im jüngsten Gericht nicht abermals gnädig sein, also das menschliche Bemühen im kirchlichen Kontext unangesehen seiner Defizite würdigen und anerkennen, gäbe es, trotz der göttlichen Gnadenzuwendung, kein endgültiges Heil. Darum kann es, solange die Menschen sich noch auf dem Lebensweg befinden, keine subjektive Gewissheit des Heils geben.

---

3 Nur die Krankensalbung kann wiederholt werden, wenn sich zwischenzeitlich eine Genesung einstellt, dann aber wieder das Ableben droht.

Diese Einsicht freilich unterminiert das gesamte Modell. Denn betrachtet man den Sachverhalt streng, dann kann man nicht mehr plausibel machen, warum die vielen Gnadenzuwendungen unterwegs so nötig waren, wenn sie doch nie – weder für sich, noch alle zusammen – die Wirkung erzielen, vor Gott grundsätzlich und endgültig angenehm zu machen. Im Gegenteil: Eine göttliche Gnadenmacht, die den Menschen immer nur anfangsweise, nie vollkommen gerecht macht, hat – bestimmungswidrig! – ihre kategoriale Überlegenheit verloren und wird zu einem von mehreren Bestimmungsmomenten des Lebens, die in ein quantitatives Verhältnis zueinander zu setzen sind.

Die Aporie der Ungewissheit, die mit diesem Modell der Integration konstitutiver Momente in den kontinuierlichen Lebensvollzug einhergeht, lässt nun danach fragen, ob man sich die Umkehrung vorstellen kann: dass nämlich die kontinuierlichen Momente von dem konstitutiven Geschehen her integriert werden. Dann gilt nicht: Buße als Ausnahmemoment im Lebenslauf, sondern: das ganze Leben eine Buße.

Das ist bekanntlich Luthers erste von seinen 95 Ablassthesen: das ganze Leben eine Buße.<sup>4</sup> Es liegt auf der Hand, dass man diese Aussage nicht in einem empirischen Sinn verstehen kann. Denn nicht alle Zeitpunkte im Leben lassen sich büßend, also in religiösem Ritus, zubringen; mindestens zwischendurch ist anderes nötig, z.B. essen und schlafen. Was kann daher gemeint sein, wenn man die angezeigte Umkehrung vornimmt? Um diese Frage zu beantworten, empfiehlt es sich, vom religiösen Ritus, also dem Sakrament der Buße, auszugehen. Dabei werden die Regungen des eigenen Lebens und der Zuspruch der göttlichen Vergebung miteinander verwoben.<sup>5</sup>

Auf menschlicher Seite kommt das Bewusstsein auf, das erforderliche Gute nicht getan zu haben; dieser Sachverhalt meldet sich im Gewissen als Bedauern; er enthält schon das Wissen darum, dass das unterlassene Gute, erst recht das andere angetane Böse nicht wieder zu kompensieren ist. Darum spricht sich dieses Bewusstsein des Bedauerns, die Reue (*contritio*), auch im Bekenntnis vor dem Priester aus: „Ich bin derjenige, der dies und das getan hat.“ Mit diesem Bekenntnis (*confessio*) wird die noch unbestimmte Empfindung sprachlich zugerechnet; der Täter macht sich selbst dingfest und erklärt sich für verantwortlich. Die so übernommene Verantwortung spiegelt sich nachfolgend auch in der Verpflichtung, das unterlassene Gute oder das vollbrachte Böse wenn schon nicht zu kompensieren, so

---

4 M. Luther, Die 95 Thesen. Lateinisch/Deutsch, hg. von Johannes Schilling (Reclam Universalbibliothek 19329), Stuttgart 2016, 8.

5 Vgl. den Beitrag von Martin Ohst in diesem Heft.

doch in sich selbst eine Haltung aufzubauen, die den Rückfall ins Böse erschwert. Das motiviert zu einer Genugtuung (*satisfactio*), die einerseits, soweit möglich, einen Ausgleich anstrebt, die andererseits und vor allem aber die individuelle Disposition zum Handeln verbessert. Diese drei Regungen (*contritio, confessio, satisfactio*) sind es, die auf menschlicher Seite den Vorgang der Buße ausmachen.

Interessant ist nun aber, wie sich dazu das Vergebungswort des Priesters verhält, der den Bekennenden im Namen Gottes von seiner Sünde freispricht. In seinem Sermon von dem Sakrament der Buße hat Martin Luther 1519 dieses Verhältnis genau und in dreifacher Hinsicht bestimmt.<sup>6</sup> Er hat erstens auf den kategorialen Unterschied verwiesen, der zwischen den Regungen und Äußerungen des sich bekennenden Menschen und dem Vergebungswort besteht. So gewiss es der Priester als Mensch ist, der das Wort der Absolution ausspricht, so gewiss ist doch der Gehalt von göttlichem Gewicht. Darum steht, was dort ausgesprochen wird, unumstößlich fest; darum darf ihm unbedingt vertraut werden. Diese Ausnahmestaltung menschlichen Redens, wie sie im rituellen Wort der Absolution im Bußsakrament vorliegt, unterliegt nicht den relativierenden Bedingungen unserer normalen Kommunikation. Das hat nun, zweitens, zur Folge, dass man diesen Unterschied auch weiterhin gelten lassen muss. Es muss also darauf verzichtet werden, die Absolution gleichsam als Mittel für eine Besserung der eigenen religiös-sittlichen Lebensführung aufzufassen. Die Eigenart des göttlichen Wortes steht insofern für sich selbst und lässt sich nicht, auch nicht in bester Absicht, verzwecken. Vielmehr ist die Antwort auf das Wort Gottes in der Vergebung nichts anderes als der Glaube, der dieses Wort gelten lässt – es damit aber auch auf der Seite des Empfängers nicht mehr den Relativierungen unterwirft, die sonst stets möglich sind. Darüber kommt das dritte Merkmal in den Blick, um das es Luther geht. Denn indem als Antwort auf das Wort der Glaube entsteht, stellt er selbst schon die eine Haltung dar, die mit den verschiedenen Regungen des Empfindens, Denkens und Handelns koexistiert. Im Glauben geschehen alle Dinge, die wir tun können. Das Gottesverhältnis wird auf diese Weise streng und gründlich von allen Varianten des Weltverhältnisses unterschieden, ohne den Ort des Lebens in der Welt irgend zu beeinträchtigen.

Der Glaube als unmittelbares Gottesverhältnis ist das Ziel der Buße. Wenn man danach fragt, warum Luther später die Zahl der Sakramente auf Abendmahl und Taufe begrenzt hat, wo doch das Bußsakrament geradezu ein Wegweiser in das rechte Verständnis des Sakraments war, so lässt sich darauf antworten: Eben – in der Buße hat sich die dem Wort Gottes entsprechende Struktur, nach unmittel-

---

6 M. Luther, Deutsch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2011, 75–99.



barem Glauben zu rufen, kenntlich gemacht. Und nun weiß man, dass die Predigt des Wortes Gottes und die Darreichung der Sakramente Taufe und Abendmahl alle dasselbe Ziel haben, nämlich die Weckung des Glaubens. Dann braucht es aber die Buße als eigenes Sakrament nicht mehr, zumal ihm ja die beiden für Luther relevanten Merkmale, nämlich spezifische Einsetzungsworte und die darin vorgenommene Vermittlung über Elemente (Wasser; Brot und Wein) fehlen. Dass die Buße also in der evangelischen Kirche nicht mehr als Sakrament bezeichnet wird, deutet gerade nicht auf eine Geringschätzung ihres Gehaltes hin, sondern ist Ausdruck der Tatsache, dass sich ihr Gehalt sozusagen als Grundstruktur der Verkündigung verallgemeinert hat.

Wir sind, Luther folgend, damit bis jetzt zu der Einsicht in die kategoriale Sonderstellung des Glaubens gegenüber dem Handeln gelangt. So gewiss der Glaube auf humanen Kommunikationsbedingungen, also Sprechen und Hören von Worten, aufbaut, so wenig ist sein Bezugspunkt, das unbedingt verlässliche Wort Gottes, von den Relativierungen unseres Sprechens und Handelns betroffen. Das ist die Bedingung dafür, dass der Glaube, der Gott alles anvertraut und der von ihm alles erwartet, tatsächlich mit den wechselnden Lebensumständen unseres Tuns und Ergehens koexistiert. Mit einer späteren philosophischen Terminologie kann man sagen: Der Glaube nimmt, obwohl in der Lebensgeschichte geworden, einen transzendentalen Rang für alles empirische Erleben und Handeln ein; er prägt sowohl die Bedingungen der Wahrnehmung als auch die Umstände des Handelns in der Welt, soweit sie mit unserm Dasein in der Welt verbunden sind. Weil sich der Glaube aber ganz von Gott herschreibt, verdankt sich seine transzendente Stellung nicht den durch Abstandnahme gewonnenen Bezügen zur Welt, weder in theoretischer Hinsicht auf wahre Erkenntnis noch im praktischen Betracht guten Handelns.

Genau an dieser Stelle freilich taucht das Problem auf, das zu weiterer Behandlung nötig ist. Man darf festhalten, dass es Luther gelungen ist, die besondere, Subjektivität begründende Stellung des Glaubens gegenüber den Weltverhältnissen herauszuarbeiten. Auch der Anspruch wird deutlich, von dort aus das Handeln in der Welt zu erfassen. Doch dieser Anspruch wurde in der Theologie der Reformation noch nicht vollends eingelöst. Die Gründe dafür liegen in der Eigenart menschlichen Handelns beschlossen, das noch einer genaueren Analyse bedarf. Erst dann wird auch die Buße als Erneuerung des Lebens vollends verständlich.

Es lässt sich nicht übersehen, dass es der reformatorischen Theologie an einer gelungenen Zuordnung von Evangelium und Gesetz noch mangelte. Zwar hatte bereits Luther im Begriff des Gesetzes – eine wesentliche Erkenntnis! – zwei Aspekte unterschieden: die Seite des Gehorsams, die sich in einer personalen Relation auf

Gott als den Geber des Gesetzes richtet, und die Seite der Ausführung der Gebote, die deren Inhalt folgt. Luther war sich sicher, dass es erst und allein der Gott selbst dargebrachte Gehorsam in Gestalt der Anerkennung Gottes als Vater ist, der die Erfüllung der Gebote in ihrem Inhalt ermöglicht. Darum hat er die Erfüllung des Ersten Gebotes auch als Erfüllung aller Gebote interpretiert. Darin kann man ihm ohne Vorbehalt zustimmen. Freilich ergibt sich eben daraus das Problem, das er offen ließ.

Denn wenn nur der personale Gehorsam den Weg zur Erfüllung des Gesetzes darstellt, dann muss der Mensch bereits vor dem Gesetz als von Gott angesprochen gedacht werden. Es kann dann nicht das Gesetz selbst als „Wort Gottes“ gelten, wie man im voraufklärerischen Bibelverständnis meinen konnte. Wenn man aber schon das Gesetz als Anrede durch Gott versteht, dann verdankt sich die Kontinuität im menschlichen Handeln wesentlich dem Verhältnis zum Gesetz; der Glaube kommt gleichsam nur als dessen – kategorial unterschiedene – Unterbrechung ins Spiel. Damit aber gewinnt die Kontinuität, die wir doch nach unserer Aufgabenstellung als Konsequenz der Konstitution zu verstehen versuchen, ein eigenes Bestimmungsmoment, das dem humanen Selbstverständnis aufgrund des Forderungscharakters, der mit ihm verbunden ist, sogar näher liegt als der Glaube. Anders gesagt: Die transzendente Besonderung des Glaubens lebt sekundär noch von der Selbständigkeit des Gesetzes, das als kontinuiertsstiftend vorausgesetzt wird, um dann als in konstitutiver Hinsicht unzureichend dargetan zu werden.

### **3 Selbstsein und neues Leben**

Woher kommt die Regelmäßigkeit im Handeln, mit der sich menschliche Subjekte ihrer Identität versichern? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten. Die erste bezieht sich auf die Selbsterhaltung des Menschen als Organismus. In diesem natürlichen Kontext sind Lebewesen als selbstbezogene Existenzen in der Lage, sich durch Aneignung und Verwertung von Energie am Leben zu halten. Ohne eine Regelmäßigkeit solchen Handelns würde sich eine Stabilität des Lebens nicht erzielen lassen. Die andere Antwort stellt in Rechnung, dass menschliche Lebewesen sich zu ihrem Handeln reflexiv verhalten, es also durch Bewusstsein steuern können, auf jeden Fall: den Zusammenhang von Handlungen untereinander und in ihren Effekten abzuschätzen und damit zu verantworten in der Lage sind. Der Gedanke der Fortsetzung des Lebens gewinnt so eine verantwortliche Gestalt. Damit taucht aber das Selbst als Beziehungszentrum nicht nur in Gestalt eines selbstbezogenen Organismus, sondern auch eines selbstbewussten Daseins auf. Die Frage ist

nun, wie sich diese beiden Aspekte zueinander verhalten. Die erste, unzureichende Möglichkeit besteht darin, dass es sich bei der Selbstverantwortung gleichsam um eine Reduplikation der natürlichen Selbsterhaltung handelt. Sie ist darum unbefriedigend, weil sie die Reflexionskompetenz des Bewusstseins unterschätzt. Denn aus selbstverantwortlicher Perspektive geurteilt, wäre auch das unmittelbar selbsterhaltende Verhalten ein als solches gewähltes oder akzeptiertes. Die Reflexionskompetenz enthält zumindest die Fähigkeit zum „Nein“ in sich, dafür muss aber vorausgesetzt sein, sich zu einem projektierten Handeln überhaupt ins Verhältnis zu setzen – und darum ihm auch gegebenenfalls zustimmen zu können. Es bleibt daher nur die andere Möglichkeit offen, dass das Selbst, welches als Organismus existiert, sich als solches selbst gesetzt hat. Dieses Sich-Setzen hat man sich so vorzustellen, dass ein bewusstes Wesen seine natürlich-organismische Existenz in die eigene Verantwortung übernimmt; das Maß dieser Verantwortung liegt in ihm selbst; als solches hat es sich in seiner natürlichen Umwelt zu bewähren und zu erhalten. Darum kann es im Extremfall auch auf die eigene Selbsterhaltung verzichten, also den Tod statt des Lebens wählen. Diesseits dieses Ausnahmehandeln, das in der Tat das Ende des Handelns darstellt, drückt sich die Verantwortung darin aus, dass über Regeln des Handelns nachgedacht und kommuniziert wird, die das Leben in einer gemeinsamen Welt steuern sollen, und wie das am besten zu tun sei.

So sehr dieser Gedanke vom Sich-Setzen des Selbst unverzichtbar ist, so sehr tun sich mit ihm neue Schwierigkeiten auf. Wie kann man sich das denken? Sich-Setzen, das ist, näher betrachtet, ein Vorgang mit drei Merkmalen. Erstens ist darin ein Agens tätig, welches setzt; zweitens wird ein Akt des Setzens vollzogen; drittens wird etwas gesetzt. Dabei besteht die Pointe darin, dass das Agens einerseits etwas von sich Verschiedenes setzt, dass es sich aber andererseits erst durch diesen Akt selbst hat. Sich-Setzen vollzieht sich somit als Setzen einer Differenz, die zugleich aufgehoben wird. Der Zwischenraum, der in diesem Vorgang des Sich-Setzens aufleuchtet, weist darauf hin, dass es sich keineswegs um eine platte Identität handelt, sondern um eine Bewegung.

Beschreibt man nun diese Bewegung genauer, dann muss man sagen, dass das „gesetzte“ Selbst sich vom „setzenden“ Selbst unterscheiden muss. Dieser Unterschied muss in der Differenz der Bestimmung liegen; das heißt hier: das „gesetzte“ Selbst gehört als Gesetztes einer anderen Ordnung an als das „setzende“. Der Unterschied der Ordnungen besteht nun darin, dass das „gesetzte“ Selbst sich immer schon auch in der Ordnung der Natur befindet, also vorwillentlich und vorbewusst in einen Zusammenhang eingeschrieben ist, der es mit anderem verbindet. Sich-Setzen steht daher von Anfang an implizit im Bezug zu organismischem

Dasein. Das hat zur Folge, dass das Sich-Setzen gar nicht ohne ein Sich-Verhalten auch im Horizont der Natur gedacht werden kann. Beim Handeln geht es also nicht nur und nicht erst um ein Machen und Herstellen, auch nicht nur um ein Sich-Erhalten, sondern um die Realisierung des eigenen Selbstseins. Darum läuft in allem Handeln stets ein Selbstbezug mit; erst von ihm aus wird der Konflikt der Handlungsoptionen als Konflikt um gegenseitig anerkanntes Selbstsein sichtbar. Eigentlich und zuinnerst ist es um das Verhältnis der Sich-Setzenden zu tun, wenn das Handeln thematisch wird. Anders gesagt: Die gemeinsame Welt ist nicht nur in gegenständlicher Hinsicht handelnd zu ordnen; das Moment des gegenseitig anerkannten Selbstseins gehört elementar mit dazu. Fragen der natürlichen sind immer auch Fragen der moralischen Existenz.

So weit analysiert, taucht die nächste Frage auf, nämlich die nach dem Vermögen, aufgrund dessen tatsächlich die genannte Differenz-Einheit des Sich-Setzens möglich wird. Auch hier gibt es zwei Antworten unterschiedlicher Reichweite. Die erste lautet: Das Sich-Setzen ist ein Selbst-Entwurf, der sich erst durch seinen Erfolg bewährt. Die Realisierung des im Vorausgesetzten hängt vom Handeln ab, das seinen Maximen folgt. Dabei ist stets in Rechnung zu stellen, dass sowohl die natürliche als auch die kommunikative Seite des Handelns im Blick bleiben muss. Das Handlungsmodell, das dieser Option folgt, verpflichtet zu ununterbrochener Tätigkeit – die aber nicht sicherstellen kann, dass dem Unternehmen Erfolg beschieden ist. Die andere Antwort besagt, dass für das Zustandekommen der Differenz-Einheit des Sich-Setzens eine dieser Tätigkeit vorausliegende Annahme zu machen ist, die man als die Stiftung der Passgenauigkeit von setzendem und gesetztem Selbst bezeichnen könnte. Es liegt ja auf der Hand, dass sich der eigentümliche Selbstvollzug des Sich-Setzens auf keinen Oberbegriff stützen kann, kein Muster verwendet, dem er folgt. Es handelt sich allemal um ein riskantes Unternehmen und genau das wird ja in der erstgenannten Antwort aufgenommen. Es kann darum auch auf dieser zweiten Antwortlinie nur darum gehen, das Risiko zu ahnen, das mit dem Sich-Setzen eingegangen wird.

Ja, man kann es noch deutlicher akzentuieren: Für die Analyse des Sich-Setzens sind die beiden Möglichkeiten, durch unendliches Handeln (vielleicht) zu sich selbst zu kommen bzw. von einer vor dem Handeln anzunehmenden Passgenauigkeit auszugehen, zwei äquivalente Antwortangebote, die man nicht grundsätzlich alternativ entscheiden kann. Nur so viel ließe sich sagen, dass die zuerst erwogene Möglichkeit, nämlich durch Handeln zum Selbst zu gelangen, am Ende von der bereits früher als unzureichend markierten Antwort, Selbstbewusstsein sei nichts Anderes als Selbsterhaltung, ununterscheidbar wird. Was allerdings auf der anderen Seite bedeutet, dass es für die Unterstellung der Passgenauigkeit auch

keine definitive Bewahrheitung gibt. Es ist diese unabschließbare Offenheit im Vorgang des Selbst-Setzens, die sich als schmerzliche Differenz im Selbstsein bemerklich macht. Es gibt humanes Selbstsein nur in der Spannung zwischen einer (abstrakten) Selbst-Voraussetzung und einer (ebenso abstrakten) Unendlichkeit des Handelns. Alle Differenzmarkierungen, seien sie moralisch als Schuld oder Versagen, seien sie natürlich als Misslingen und Verfehlen zu artikulieren, zehren von dem Sachverhalt, dass das Sich-Setzen so unerlässlich wie unvollendbar ist. Selbstsein ist stets mit der offenen Frage nach sich verbunden.

Es ist diese Analyse des Selbstseins, die an die Stelle des Gesetzesbegriffs der reformatorischen Theologie rückt. Sie nimmt die Zweipoligkeit auf, die sich bereits bei Luther ausgesprochen fand, zwischen dem Herkunftssinn des Gesetzes von seinem Geber und dem Inhalt des Gesetzes als Handlungsregulierung, bringt aber beide Aspekte zusammen in der Figur des nach sich selbst fragenden, sich selbst suchenden Selbstseins. Auf dieses Selbstsein ist nun das Evangelium zu beziehen.

Es versteht sich von selbst, dass das Evangelium, wenn man es als für das Selbstsein relevant betrachtet, nicht den Verweis auf eine äußerliche – und sei es transzendente – Gegebenheit enthalten kann. Es ist vielmehr Ansage der Wirklichkeit Gottes, der alles in allem wirkt, darum wird diese Wirklichkeit Reich Gottes genannt. Sie verwirklicht sich in doppelter Hinsicht. Einmal verklammert sie die beiden Pole, von denen im Selbst-Setzen Gebrauch gemacht wurde, das setzende Selbst, wie wir es nannten, ebenso wie das gesetzte. Ja, man muss sogar annehmen, dass die im eigenen Setzen wirksame Kraft keine andere ist als die, die von Gott ausgeht. Hinzu kommt ein Zweites. Wenn das gesetzte Selbst zugleich der Ordnung der Natur angehört, dann ist über dieses Feld des Handelns zugleich die natürliche Wirklichkeit insgesamt mit Gott verbunden. Dass wir als Menschen in dieser Wirklichkeit leben, macht dann den Grund dafür aus, dass wir Gott als Schöpfer betrachten.

Das Selbstsein ist in seinem Selbstvollzug ein Risiko, hieß es. Das bleibt auch so. Denn das Gottesverhältnis, wie es im Evangelium angesagt und angeboten wird, lässt sich nicht in die Verfügung des eigenen Lebens übernehmen. Es bleibt sein unerschöpflicher Ursprung – und es integriert auch die unerschöpfte Zukunft. Das Verhältnis zu Gott kann immer nur das der Anbetung sein: ein Wort, das auf das Angesprochensein im vollzugsförmigen eigenen Dasein antwortet und das insofern die ursprüngliche Äußerung des Glaubens ist. Dabei hat die Anbetung die Gestalt der Bitte und des Dankes. Bitte, weil das Verhältnis zu Gott nie fertig gegeben ist, sondern sich, so wie der eigene Selbstvollzug, immer im Werden befindet; Dank, weil das Resultat dieser Gott und Mensch verknüpfenden Beziehung auch spürbar ist im Leben.

Der Übergang von dem ambivalent offenen Selbstsein zum Leben aus Gott – das ist nun der Gehalt, der sich in der Buße, der μετάνοια, realisiert. Es handelt sich erstens um ein Um-Denken. Das Denken, das uns geradeheraus zur Verfügung steht, bewegt sich in der Spannung zwischen einem Sich-Aufgeben im fortgesetzten Handeln einerseits, einem Fragen nach der eigenen Herkunft andererseits – und der Unlösbarkeit dieses Gegensatzes; das ist das alte Leben. Es gewinnt diese Bezeichnung im Angesicht des neuen Lebens, das von Gott her den eigenen Ursprung und das letzte Ziel miteinander verbindet. Dieses neue Leben ist zugleich das wahre Leben, dem in der μετάνοια nach-gedacht wird. Es findet sich nämlich in die Lage versetzt, von Gott her kontinuierlich zu leben.

Damit sind wir in die Lage, die anfangs aufgetauchte Frage nach der Verbindung von Konstitution und Kontinuität neu zu beantworten. Wir hatten es als eine große Errungenschaft der Reformation erkannt, dem Glauben eine im Verhältnis zum empirischen Leben transzendente Stellung einzuräumen. Was noch zu explizieren war: der Zusammenhang dieser beiden Seiten. Die Lösung liegt grundsätzlich in der Einsicht beschlossen, dass die Transzendentalität des Glaubens sich nicht nur auf das Verhältnis zur empirischen Welt, also zu unserem gegenständlichen Denken, unserem moralischen Handeln und unserem ästhetischen Empfinden, bezieht, sondern bereits auf das Selbst, aus dem all diese Verhältnisse entspringen und von dem her sie zu thematisieren sind. Wenn Gott so verstanden wird, dass er selbst die uns unverfügbaren, aber immer gebrauchten Seiten von aktivem Sich-Setzen und gesetztem Selbst miteinander verbindet, dann ist er auch – und zwar von da her – mit der Welt unseres bewirkenden und darstellenden Handelns verbunden. Wem diese Erkenntnis aufgeht, der fühlt sich befreit, weil er nun in ein Verhältnis eingetreten ist, in dem Selbstsein und Handeln nicht mehr widereinander stehen. Vielmehr liegen zwei Elemente miteinander verbunden vor. Einmal der Vollzug der eigenen Identität; sie wird als bleibend riskanter Selbstvollzug verstanden, den aber im Glauben die Zusage von Gottes Reich begleitet. Sodann das Streben nach dem Gelingen des Lebens; es wird vom Erfolg des Handelns unterschieden, weil nicht mehr der angestrebte unendliche Fortschritt, sondern die jeweilige Erfüllung endlichen Tuns Indiz des Ganzen ist. Damit wird aber der verlaufsformige Begriff des Gesetzes, das immer auch auf künftige Verbesserung aus ist, auf einen Begriff der Darstellung des Guten, das bereits erfahren wurde, umgestellt.

## 4 Resümee

Das Verhältnis von Konstitution und Kontinuität, das die Buße auszeichnet, lässt sich demnach abschließend so fassen: Ausgangspunkt ist die humane Lebenssituation eines sich zu sich verhaltenden Selbst, das über keinen festen inneren Grund verfügt und das sich darum im äußeren Handeln stets auf der Suche nach einem Abschluss befindet. Diese Lebensform ist von einem unauflösbaren inneren Widerspruch gekennzeichnet, der im Licht des Evangeliums „altes Leben“ genannt wird. Das „neue Leben“ dagegen realisiert sich, wo dem Evangelium geglaubt, also Gott als Ursprung des eigenen Lebens verstanden wird, das sich selbst setzt. Sofern dieses sich setzende Selbst aus eigenen inneren Gründen in das weltliche Handeln verstrickt ist, wird auch die Orientierung im Handeln, ebenso wie die Natur als Handlungsrahmen, als von Gott herkommend verstanden. Das ist eine Befreiung aus dem Widerspruch des „alten Lebens“. Sofern die Konstitution aus dem göttlichen Wort, also die Anerkennung des Reiches Gottes, als Hintergrund von allem wirkt, stiftet sie auch die Kontinuität, die sich über die Regelmäßigkeit des Handelns immer wieder neu aufbaut. Ja, diese Kontinuität wirkt sogar dann als belastbar und verlässlich, wenn die Aufbaumomente der Konstitution nicht im Bewusstsein präsent sind, und das aus zwei Gründen. Einmal, weil die von Gott gestiftete Kontinuität über das Selbst nicht vom subjektiven Vermögen abhängig ist, sich über dieses Geschehen Vorstellungen zu bilden. Gottes Wort zu hören und ihm zu glauben, ist die absolut hinreichende Bedingung für eine Kontinuität im Leben. Sodann und noch weitergedacht, bildet auch der regelhafte Umgang mit den Beständen unserer empirischen Welt Tradition und Verlässlichkeit aus, selbst wenn die Zielrichtung des handelnden Verhaltens aus dem Blick gerät. Zwar werden sich in diesen Fällen nachteilige Konsequenzen des Handelns bemerklich machen, doch verliert das Handeln nicht seine Regelmäßigkeit, die die Voraussetzung seines Erfolges ist. Darum bleibt es möglich, Handlungen miteinander zu verknüpfen, die sich unterschiedlichen Selbstverständnissen verdanken – aber gerade dabei werden auch die verschiedenen akzentuierten Selbstverständnisse thematisch.

Soll man nun (wieder) einen speziellen Ritus der Buße einführen? Kaum. Denn damit würde man ja gerade eine der Einsichten der Reformation rückgängig machen, dass nämlich Wort und Sakrament insgesamt von der Struktur sind, die das Geschehen der Buße, der *μετάνοια*, des Um- und Nach-Denkens, zur Sprache brachte. Vielmehr käme es darauf an, eben diese Einsicht erneut für die Verkündigung insgesamt fruchtbar zu machen: dass es immer um die an das eigene Selbstsein geknüpften, von ihm aus die Welt wahrnehmende und bearbeitende Umwendung des eigenen Lebens geht. Christlicher Glaube zielt dann nicht auf eine

theoretische Weltanschauung frommer Provenienz, erst recht nicht auf ein Wertesystem, ist auch keine religiöse Voraussetzung der Moral, sondern eine zuinnerst ansetzende Lebensbewegung. Sie wäre, wenn man an kirchliche Praxis denkt, wohl in zweifacher Weise darzustellen. Einmal so, dass der Grund des eigenen Daseins als transzendentaler Ausgangspunkt der Wahrnehmung empirischer Lebenswelt in den Blick kommt. Dafür ist von Gott auszugehen und seiner Wirkung auf uns. Das ist die Aufgabe der öffentlichen Verkündigung. Sodann wäre die Vielfalt des Lebens in die Perspektive der Einheit zu rücken, die sich mit dem Namen Gottes verbindet. Damit kommt die prägende Wirkung des Glaubens im Leben zur Sprache. Dem widmet sich die individuelle Seelsorge. Beide Aspekte zusammen nehmen die Bestandteile auf, die das Bußsakrament seit alters kennzeichneten: die göttliche Absolution inmitten des empirischen menschlichen Lebens.

## Zusammenfassung

Buße ist ein zentrales Stück frommen christlichen Lebens und christlicher Theologie. Sie gründet im Bußruf Jesu als Rückseite seiner Verkündigung des Evangeliums. Sie fand eine wesentliche Klärung im Werk Martin Luthers, der das kirchliche Bußsakrament vertiefte und überwand. In der Moderne muss sie auf die Suche der humanen Subjektivität nach einem Neubeginn des Lebens vor Gott eingestellt werden. Diesen Weg nachzuzeichnen, ist die Absicht des Beitrags.

Repentance is one of the main topics of the religious life and doctrine of Christians. It is based on the call for repentance in the preaching of Jesus and was taken up by the theology of Reformation, especially in the theological work of Martin Luther. It has to be developed further by including the striving of modern subjectivity for a renewed life before god. That is what the article tries to show.