

Der menschliche Makel

Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde¹

Wilhelm Gräß

The Human Stain: A Silent Return of Sin. The author shows from works by Philip Roth, Günter Grass and Uwe Timm how the experience of sin is present, however within a mere anthropological framework. In this situation it is the distinction between morality and religion, the law and the gospel which makes theology relevant for today.

1. Die Sünde ist wieder ein öffentliches Thema

„Vatikan modernisiert Sündenregister“, so war kurz vor Ostern in den Zeitungen zu lesen: Verbrechen gegen die Umwelt, Genmanipulation, Abtreibung und Pädophilie gehören nach Meinung eines hohen Vatikanbeamten nun zu den „neuen Sünden“.²

Die Nachricht aus dem Vatikan ist höchst aufschlussreich. Die katholische Kirche will offensichtlich die auf Papst Gregor I. (590–604) zurückgehende Liste der „Sieben Todsünden“ an die heutigen Weltverhältnisse anpassen, vor allem ihren sozialmoralischen Sinn verdeutlichen. Das ist wirklich interessant: Selbst im Vatikan wird registriert, dass Vorschriften heute nur akzeptiert werden, wenn sie einen nachvollziehbaren moralischen Sinn ergeben, also als etwas erscheinen, das zu tun deshalb falsch ist, weil es für das eigene Leben, das Zusammenleben oder auch die Lebensbedingungen zukünftiger Generationen schädliche Folgen hat. Die alte kirchliche Lehre, dass Sünden zunächst und vor allem Verstöße gegen göttliche Gebote sind und deshalb Höllenstrafen auf sie folgen, macht allein keinen Eindruck mehr, wie der Sprecher des Vatikans zu erkennen gibt.

Die evangelikale Nachrichtenagentur „idea“ meldete dieser Tage, dass die meisten US-Amerikaner mit dem Begriff Sünde etwas anfangen könnten.³ „idea“ berief sich dabei auf eine Umfrage des Ellison-Forschungsinstituts in Phoenix. Danach halten 87 Prozent der Befragten Sünde für etwas, das aus moralischer Sicht falsch ist. Die rund 1000 erwachsenen Befragten mussten unter 30 Formen sündigen Verhaltens eine Rangfolge aufstellen. Dabei nahm

¹ Vortrag auf der gleichnamigen Tagung in der Evangelischen Akademie Loccum vom 28.–30.3.2008.

² Vgl. http://www.welt.de/morgenpost/article1786120/Vatikan_modernisiert_Suendenregister.html, letzter Zugriff 27.3.2008.

³ Vgl. [http://www.idea.de/index.php?id=181&tx_ttnews\[tt_news\]=62722&cHash=12c902009b](http://www.idea.de/index.php?id=181&tx_ttnews[tt_news]=62722&cHash=12c902009b), letzter Zugriff 27.3.2008.

der Ehebruch mit 81 Prozent den Spitzenplatz ein, gefolgt vom Rassismus (74 %), dem Konsum harter Drogen (65 %) und der Annahme zu hohen Wechselgelds an der Ladenkasse (63 %). Am wenigsten „sündig“ gelten Tanzen und viel Geld verdienen (je 4 %). Auch hier fällt zum einen auf, dass bei den US-Amerikanern, die die Sünde ernst nehmen und offensichtlich gerade auch aus religiösen Gründen ernst nehmen, Sünde in erster Linie als moralisches Fehlverhalten verstanden wird. Es fällt zum anderen auf, dass die Verletzung zwischenmenschlicher Beziehungs- und Vertrauensverhältnisse als besonders schlimme Sünden angesehen werden. Die Habgier hingegen, einst auch eine „Todsünde“, gilt unter US-Amerikanern kaum noch als Sünde. Geld verdienen, ja Reichtum ist sozial akzeptiert, besonders dann, wenn er auch zu wohlthätigen Handlungen führt.

Entsprechende Umstellungen im Sündenregister hat der Kultursoziologe Gerhard Schulze in seinem Buch über die Sünde ebenso hierzulande ausgemacht.⁴ Schulze meint zu beobachten, dass in der modernen Kultur aus den einstigen „Todsünden“ geradezu Kardinaltugenden geworden sind. Völlerei, Unkeuschheit, Habgier und Hoffart, vier der einstmals sieben „Todsünden“ versprechen jetzt, bei vernünftiger Selbstbegrenzung, das Glück auf Erden und legitime Sinnenfreuden. Völlerei heißt jetzt Gaumenfreude, Unkeuschheit heißt Sinnlichkeit und Sex, Habgier heißt Luxus und Hoffart heißt Selbstsicherheit. Freilich, in dem allem gilt es das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Selbstbegrenzung zu finden, das rechte menschliche Maß. Sonst verlieren die neuen Tugenden, die einst „Todsünden“ waren, auch schnell wieder ihren positiven Wert. Wer sich den Gaumenfreuden überlässt, muss zugleich auf sein Gewicht achten. Wer mit wechselnden Geschlechtspartnern verkehrt, sollte dies nicht ungeschützt tun. Wer sich einigen Luxus leisten kann, sollte zugleich wissen, dass Reichtum auch verpflichtet. Zuwiderhandlung gilt jedoch nicht mehr als Missetat gegenüber Gott, sondern zunächst als etwas gegen uns selbst und ein erträgliches menschliches Zusammenleben Gerichtetes. Wir schaden möglicherweise unserer Gesundheit und verletzen die Lebens- und Freiheitsrechte anderer, aber dass wir gegen Gottes Gebot handeln, das ist nicht mehr im Blick. Mit dem modernen Lebensgefühl verbindet sich, so Gerhard Schulze, ein erheblicher Normenwechsel: Kein Bemühen mehr um ein gottesfürchtiges Leben ist gefordert, sondern ein Streben nach dem Glück auf Erden. Nicht mehr den engen und lustfeindlichen Kirchengeboten gilt es sich zu unterwerfen, sondern eine selbstbestimmte und veränderliche Moral zu befolgen. Kein schlechtes Gewissen, göttliche Gesetze zu verletzen, müssen wir haben, sondern eine sich selbst begrenzende, ihre soziale Verantwortung erkennende Freiheit gilt uns nun als höchster Wert. Nach Selbstverantwortung in einer Gesellschaft freier und gleicher Bürger sollen wir streben.

Die Abwendung von einem Leben für Gott und die Hinwendung zum eigenen, selbstbestimmten Leben, dieser Trend ist für den Kultursoziologen

⁴ Vgl. *Gerhard Schulze, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde, München / Wien 2006.*

Schulze klar vollzogen. Doch jetzt gelte es die gewonnene Freiheit gegen ihre Feinde zu verteidigen, unter denen er die islamischen und christlichen Fundamentalisten als besonders gefährliche Sündenprediger ausgemacht hat. Diese Sündenprediger fürchteten die Freiheit und Diesseitsorientierung des modernen westlichen Lebensstils. Deshalb, so Schulze, dürften wir uns diese Sündenpredigt nicht gefallen lassen. Wir müssten vielmehr unsere Freiheit und Diesseitsorientierung verteidigen und uns zu den Vorstellungen und Zielen eines schönen Lebens bekennen.

Wer die Sünde predigt, ereifert sich nach Schulze also für eine heteronome, oft auch heuchlerische Moral, hat Angst vor der Freiheit, traut den Menschen die Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung nicht zu, ist letztendlich ein Feind alles dessen, was das Leben schön macht. Die Grenzen der Freiheit, so argumentiert Schulze, müssen uns in ihrem sozialen Sinn einleuchten, wir müssen einsehen können, dass wir uns selbst und anderen durch unser Fehlverhalten Schaden zufügen. Dann wird auch ein entsprechendes Gebot akzeptiert, nicht aber, indem es uns als ewig gültiges, göttliches Gesetz vorgehalten wird.

Schulze befindet sich mit dieser Anklage gegen die religiös begründete, den göttlichen Furor androhende Sündenpredigt in bester Gesellschaft. Schon für Friedrich Nietzsche war „Sünde“, „diese Selbstschändungs-Form des Menschen par excellence, [...] erfunden, um Wissenschaft, um Cultur, um jede Erhöhung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen“, eine Erfindung der Priester zur Herrschaft über die Menschen.⁵

Schulze macht die Sündenprediger heute unter den islamischen und christlichen Fundamentalisten aus. Daneben stellt er natürlich auch fest, dass eine Angst und Schrecken verbreitende Anprangerung der Sünde, die den tödlichen Verstoß gegen Gottes ewiges Gesetz bedeutet, in unserer Alltagswelt und auch in unseren Kirchen nicht mehr auf sonderlich bemerkbare Weise vorkommt. Wo die Sünde angesprochen wird, wird sie moralisch verstanden. Allerdings, diese ‚Sündenmoral‘ wird weithin immer noch als ebenso repressiv wie depressiv empfunden. Sie richtet sich in der Regel eben gegen dominante Maximen des modernen Lebensgefühls, das Autonomie und Selbstverwirklichung, der Zustimmung zum eigenen Leben und dem inneren Gleichgewicht hohe Wertigkeit zumisst. Die Nachwirkungen einer mit dem modernen Lebensgefühl unverträglichen kirchlichen ‚Sündenmoral‘ sind jedenfalls nach wie vor deutlich wahrnehmbar.

2. Für die Kirche ist die Sünde nicht zu retten

Ich habe die Nachwirkungen der repressiven kirchlichen Sündenpredigt z. B. in dem schwedischen Film „Wie im Himmel“ (Regie: Kay Pollak, 2004) gefun-

⁵ *Friedrich Nietzsche, Der Antichrist*, in: SW, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 6, (49), 229.

den.⁶ Da ist es die Inger, die Frau des lutherischen Pastors, die ihrem Mann in einer heftigen Auseinandersetzung schließlich an den Kopf wirft: „Ich glaube nicht, dass es die Sünde gibt. Die Sünde ist eine Erfindung der Kirche, damit sie die Absolution erteilen und über die Gläubigen herrschen kann.“ Ursache der heftigen Auseinandersetzung zwischen Inger und ihrem Mann ist, dass dieser den neuen Leiter des Kirchenchores nicht mehr dulden will, er diesen fristlos entlassen hat. Dareus, der neue Kantor der Gemeinde, ist als weltberühmter Dirigent zurück in sein schwedisches Heimatdorf gekommen. Als er schließlich der Bitte nachkommt, den Kirchenchor zu leiten, bringt er jedoch die überkommenen Verhältnisse im Dorf ins Wanken. Die häusliche Gewalt, die Doppelmoral, die Vorurteile, die üble Nachrede, alles, was die nach außen hin scheinbar intakte Dorfgemeinschaft im Inneren zutiefst bedrohlich macht, bricht auf und kommt zum Vorschein. Doch Dareus gelingt es mit seiner Musik, den Chor zu einer neuen Gemeinschaft zu verbinden, in der jeder Einzelne Schutz und Geborgenheit, zugleich aber auch den Weg zu sich selbst findet.

Der Film „Wie im Himmel“ erzählt im Grunde von der menschlichen Sünde und von der himmlischen Erlösung. Der Pfarrer in der Kirche aber redet nur von der Sünde. Und ihm glaubt zum Schluss nicht einmal mehr seine Frau. In der Predigt des Pfarrers, die viel von der Sünde, aber nichts von der Erlösung weiß, gilt die Verletzung insbesondere der engen Sexualmoral als Sünde, an die sich dann aber der Pfarrer selber nicht hält. Die Unheilsgeschichte, in die die Dorfgemeinschaft verstrickt ist und die diese Gemeinschaft zerstört, wird unter der Decke gehalten. Die amtskirchliche Sündenmoral deckt das real existierende Verderben, die häusliche Gewalt, die Heuchelei, den Neid und die Lüge, die die Dorfgemeinschaft korrumpieren, gerade nicht auf.

Dareus, der Erlöser im Film, schafft es hingegen mit seiner Musik, dass die Menschen auf sich selbst und aufeinander zu hören beginnen, dass sie wieder gemeinschaftsfähig werden und sich das Vertrauen erneuert. Die Konflikte, die zuvor unter der Decke gehalten worden waren, brechen auf. Nur zum Schein war diese kleine Welt in Ordnung. Jetzt, durch Dareus und seine Musik, finden die nötigen Klärungen statt. In der Chorgemeinschaft lernen es die Menschen, sich selbst und einander zu achten.

Die Sünde, so will der Film sagen, ist kein Verstoß gegen das von der Kirche auferlegte Gottesgesetz, sondern eine Fehlsteuerung der menschlichen Freiheit. Diese aber kann überwunden werden. Nicht durch Androhung von Sündenstrafen, sondern durch die positive Zuwendung zu den Sündern, indem sie Anerkennung, Liebe und Vertrauen erfahren. Das ist es, was der heimkehrende Musiker, dieser Erlöser im Film, anstößt. Jeder Mensch, auch der mit geistiger Behinderung, der zuvor nicht im Kirchenchor mitsingen durfte, besitzt ein ungeheures Potential positiver Kräfte zur Selbstentfaltung, so kommt es heraus. In der Chorgemeinschaft lernt unter der Leitung von Dareus jeder

⁶ Vgl. <http://www.wie-im-himmel-derfilm.de/start.html>, letzter Zugriff 27. 3. 2008.

auf seinen eigenen Ton zu hören, somit die innere Mitte zu finden. Die Einzelnen, die ihr inneres Gleichgewicht erlangen, kommen zugleich in der Gemeinschaft zueinander, sie stellen sich schließlich schützend vor die Frau, die zu Hause regelmäßig von ihrem Mann geschlagen wird.

Allerdings, so denke ich, das will der Film auch sagen: Es ist unter uns normalerweise überhaupt nicht „wie im Himmel“. Wir sind nicht im Kontakt mit uns selbst, haben uns selbst und einander vielmehr verloren. Wir hören nicht auf uns selbst und nicht aufeinander. Uns fehlt etwas. Uns fehlt so vieles zum Gelingen. Und mit unserer Freiheit ist es ein einziges, letztlich unheilvolles Drama. Der Film zeigt die sprachlose Wiederkehr der Sünde, indem er eine Geschichte von der Erlösung erzählt. Es ist in der Tat eine sprachlose Wiederkehr der Sünde. Denn die schuldhaften Verstrickungen der Dorfgemeinschaft können unter dem fortdauernden Eindruck der repressiven und heuchlerischen kirchlichen Sündenpredigt nicht bei ihrem wahren Namen genannt werden.

3. Die sprachlose Wiederkehr der Sünde in der literarischen Kultur der Gegenwart

3.1. „Der menschliche Makel“

Das ist „der menschliche Makel“, erzählt Philip Roth in seinem gleichnamigen Roman⁷, dass wir nicht mit uns identisch sind, dass wir uns permanent selbst verfehlen, dass wir nach uns suchen, dass wir uns letztlich selbst erfinden müssen, dass wir die nicht sind, die wir sein wollen und vielleicht auch sein sollen. Das ist „der menschliche Makel“, dass wir immer schon in Geschichten verstrickt sind, in denen so vieles schief gelaufen ist, in die wir aber hineingehören, ob wir wollen oder nicht, Schuldgeschichten, an denen wir mittragen, obwohl wir in einem ursächlichen Sinn nicht an ihnen beteiligt waren, ja, die wir selbst vielleicht noch gar nicht erlebt haben. Keiner verdankt sein Leben sich selbst. Wir haben es immer schon von woandersher. Es ist verdanktes und geschuldetes Leben, abkünftiges Leben. Und in Spannung zu seiner Abkunft und Herkunft hat ein jeder und eine jede von uns das Leben zu führen, sich zu behaupten und seine Identität zu finden.

Coleman Silk, so erzählt Philipp Roth, entschied sich, ein Weißer zu sein, obwohl er in einer schwarzen Familie geboren, also genetisch ein Afroamerikaner war. Möglich war ihm das aufgrund seiner helleren Hautfarbe. Außerdem schien es ihm das Nächstliegende, einen weißen Juden zu spielen. Was ihn beschwert und schließlich zu Fall bringt, ist aber nicht das vorgetäuschte Judentum und die vorgetäuschte Zugehörigkeit zu den weißen Amerikanern, sondern eine beiläufige Bemerkung, die den latenten Rassis-

⁷ Philip Roth, *Der menschliche Makel*, München / Wien 2000 (Engl. Originalausgabe: *The Human Stain*, 2000).

mus der amerikanischen Gesellschaft und das komplizierte Regelwerk, das erfunden wurde, um ihn zu bannen, vor Augen führt. Das Misstrauen der Gesellschaft sich selbst gegenüber, das die Scheinheiligkeit befördert und nährt, führt unaufhörlich in die Suche nach Verfehlungen im Umgang miteinander, eifernd und erfindungsreich. Delphine Roux, die Kollegin, hat die Verfolgung Colemans ins Werk gesetzt, mit nichts als Vorwürfen, die auf Misstrauen beruhen. Es ist das Misstrauen einem Mann gegenüber, der seine Studenten noch als Individuen adressiert, als diese längst gelernt haben, sich als Gruppenwesen zu definieren – als weiblich, mit afroamerikanischem Hintergrund, als Juden, Latinos oder Asiaten. Die universitäre Kleinstadt – Colemans frei gewählte Heimat – repräsentiert die gesellschaftliche Allgemeinheit, die den Verdächtigungen glaubt und sie vermehrt, die einen der ihren zur Strecke bringt und richtet. Der Chor in diesem antiken Drama, in dem der Held am Ende sterben muss, ist, in zeitgenössischer Fatalität, die geistige Elite dieser Gesellschaft.

Von der Sünde ist auch im Roman Philip Roths kaum die Rede. Am Anfang nur, als er seine Geschichte über den menschlichen Makel im Zusammenhang der Affäre um Clinton und Monika Lewinski zeitgeschichtlich platziert. Da spielt er auf die scheinheiligen Sündenprediger der christlichen Rechten an. Mit heuchlerischer Doppelmoral, insbesondere in den Angelegenheiten der Sexualität und des Geschlechterverhältnisses, ist auch für den amerikanischen Juden Roth die Rede von der Sünde in einer Weise negativ besetzt, dass er in seiner wahren Geschichte von des Menschen Elend und dessen Verderben von Sünde nicht reden mag.

Er bevorzugt die Rede vom menschlichen Makel, vom „human stain“, um des Menschen Elend und sein von ihm selbst willentlich und unwillentlich verursachtes Verderben zu beschreiben. Der menschliche Makel ist dies, dass wir nicht vollkommen sind und im Entwurf unseres Lebens uns immer tiefer in die Fehlentwicklungen der menschlichen Freiheit verstricken. In einem abgründig negativen Selbstverhältnis finden wir uns immer schon vor. Wir sind nicht die, die wir sein wollen. Wir stehen unter dem Zwang von Verhältnissen. Wir sind verwickelt in Lügengeschichten, in denen Rassismus und Klassenhass, Verblendung und Verführung, Feindschaft und Gewalt, Krieg und Zerstörung längst schon unentrinnbare Zusammenhänge von Schuld und Versagen geschaffen haben.

Von Sünde ist nicht die Rede und doch ist, indem Roth vom menschlichen Makel erzählt, permanent von ihr die Rede. Aber darin liegt doch eine entscheidende Differenz: Dem menschlichen Makel fehlt im Unterschied zur Sünde der theologische Bezug. Der menschliche Makel sitzt im Anthropologischen. War die Sünde in ihrem theologischen Verständnis einst die Verletzung von Gottes Gebot, so ist der menschliche Makel nun das menschliche Eingeständnis, dass wir nicht vollkommen sind, bzw. strenger, dass wir unsere menschliche Freiheit im letztlich unerklärlichen bösen Tun doch verfehlen. An die Stelle des Redens von der Sünde tritt das Eingeständnis des menschl-

chen Makels oder eben auch der Schuld. Vom menschlichen Makel oder dann erst recht von Schuld zu reden, bleibt freilich schwer genug.

3.2. „Beim Häuten der Zwiebel“

Wie schwer es ist, Schuld einzugestehen, wenn der Gottesbezug und damit letztendlich die Entlastung durch göttliche Vergebung verloren geht, hat uns zuletzt Günter Grass in seinem autobiographischen Roman „Beim Häuten der Zwiebel“⁸ vor Augen geführt. In ihm findet sich das Geständnis des 80-Jährigen, dass er sich als Siebzehnjähriger freiwillig zur Waffen-SS gemeldet hat.

Dabei wird das eigentliche Rätsel bis zum letzten Wort nicht gelöst. Günter Grass erklärt uns nicht, warum er mehr als 60 Jahre lang verschwiegen hat, dass er zur Waffen-SS gegangen ist. Aber wäre überhaupt eine Erklärung vorstellbar gewesen, die dem Hagel der überwiegend negativen Reaktionen auf das späte Geständnis hätte Einhalt gebieten können? Nein, denn dieses Schweigen ist letztendlich nicht schlüssig zu erklären. Wenn es sich überhaupt ein Stück weit verstehen lässt, dann nur aus der Macht eines ungeheuren Schuldkomplexes heraus, der weit über die eigene, persönliche Lebensverantwortung hinausreicht.

Günter Grass weiß, dass er sein Schweigen nicht erklären kann. Er hat dies im Interview mit Ulrich Wickert auch zugestanden⁹ und er gibt es im Buch selber immer wieder zu erkennen: Indem er von der „nachhinkenden“ bzw. „nachwachsenden Scham“ spricht, die er empfunden hat und immer noch empfindet, wenn er sich daran erinnert, worauf er sich als junger Mann eingelassen hat, wie verführbar er für die Ideologie, den Rassenhass, die Kriegsbegeisterung der Nazis gewesen ist. Die Scham ist nachgewachsen, aus dem Gefühl heraus schuldig geworden zu sein, weil er sich so verhalten hat, obwohl er sich auch anders hätte verhalten können. Die Voraussetzungen dafür, sich der ideologischen Vereinnahmung durch die Nazis zu widersetzen, waren vom Elternhaus her, der sozialen Umgebung, der Schule nicht günstig. Aber der Widerstand war auch nicht prinzipiell ausgeschlossen. Grass erzählt von einem katholischen Mitschüler, der sich anders verhalten, der nicht mitgemacht hatte. Auch das soziale Umfeld ist letztendlich keine Entschuldigung. Es gibt keine Entschuldigung. Es gibt auch keine Erklärung für das lebenslange Schweigen, außer eben der nachwachsenden Scham.

Bereits im „Tagebuch einer Schnecke“, 1972 erschienen,¹⁰ fand sich eine Notiz des Autors, die sich heute anders liest als damals:

„Es stimmt: Ihr seid unschuldig. Auch ich, halbwegs spät genug geboren, gelte als unbelastet. Nur wenn ich vergessen wollte, wenn ihr nicht wissen wolltet, wie es langsam dazu gekommen ist, könnten uns einsilbige Worte einholen: die Schuld und die Scham; auch sie, zwei Schnecken, nicht aufzuhalten.“ (18)

⁸ Günter Grass, *Beim Häuten der Zwiebel*, Göttingen 2006.

⁹ „Wickerts Bücher“ vom 17. 8. 2006 (ARD).

¹⁰ Günter Grass, *Aus dem Tagebuch einer Schnecke*, Darmstadt / Neuwied 1972.

Jetzt, mehr als 30 Jahre später, legt Grass fast 500 Seiten einer Selbstbeschreibung vor, in der er Zeugnis davon ablegt, dass und wie ihn diese „einsilbigen Worte“ schließlich eingeholt haben. „Beim Häuten der Zwiebel“ ist der eindrucksvolle und berührende Versuch, Sprache dafür zu finden, warum er nicht über seine eigene Verstrickung in die Schuldgeschichte seines Volkes reden konnte, dass er das bis heute nicht kann, aber nun wenigstens eine literarische Form gefunden hat, davon zu erzählen. Genau das, diese Geschichte erzählen zu können, ist aber so wichtig – das sagt er damit zugleich auch. Das ist die einzige Möglichkeit, mit der Schuld, in die sie ihn verstrickt hat, leben und die nachwachsende Scham ertragen zu können.

Vorsichtig nähert Grass sich dem grimassierenden Dreizehnjährigen, der er einmal war. Er beschreibt, wie das Kind bockt und sich wehrt, wie es den alten Mann angiftet und nicht von oben herab beurteilt werden will. Beharrlich macht Grass immer wieder deutlich, dass die Erinnerung trügerisch, dass blindes Vertrauen des Lesers in den Erzähler fehl am Platze ist, weil die Erinnerung gern und oft täusche und der Erinnernde womöglich flunkere, an den eigenen Lügengeschichten mehr Gefallen finde als an der Wahrheit, die überdies nicht in Stein gemeißelt, sondern allenfalls der Zwiebelhaut eingritzelt sei.

Zwei zentrale Metaphern für die Arbeit der Erinnerung spannt Günter Grass in diesem Buch zusammen: die Zwiebel, die Haut um Haut frei gibt, was gewesen ist, und den Bernstein, der das Vergangene auf ewig einschließt. Beide Metaphern haben ihre Tücken, sind doppelbödig. Denn der Zwiebel fehlt der Kern. Was von ihr bleibt, sind ihre vertrockneten Häute auf dem Küchentisch. Ein Vanitas-Motiv, nicht anders als der Bernstein, der Ewigkeit verspricht, aber um den Preis des Lebens. Bernstein konserviert den Moment des Todes. Dunkel färbt sich vor diesem Hintergrund das Bild vom Harzklumpen, den der Erzähler am Ärmel reibt und in dessen Einschluss er den Knaben erkennen will, der er einmal gewesen sein muss.

So doppeldeutig, unauflöslich miteinander verbunden ist vieles in diesem Buch, ohne dass der Eindruck entstünde, hier wolle einer die Dinge bewusst im Ungefähren lassen. Im Gegenteil, Grass weicht nicht aus, beschönigt nicht. Er gesteht vielmehr die „winzigtuende“, sich klein machende „Schande“ und redet von der „nachhinkenden Scham“. (16f)

Auffällig ist: Von Schande und Scham ist zuerst die Rede, später erst von Schuld, nicht jedoch von Sünde. Was als Schande empfunden wird und die Schamröte ins Gesicht treibt, zeugt freilich bereits vom Bewusstsein der Schuld. Und von dieser gesteht Grass, dass sie nicht loszuwerden ist. „Die nachweisbare wie die verdeckte oder nur zu vermutende Schuld bleibt. [...] Sie bleibt als Bodensatz, ist als Fleck nicht zu tilgen, als Pfütze nicht aufzulecken.“ (36) Ich gestehe, dass ich getan habe, was ich nicht hätte tun dürfen. Allerdings, es ist viel Platz für „Versteckspiele“ (ebd.). Denn haben der Dreizehnjährige und dann der Siebzehnjährige, der sich freiwillig zur Waffen-SS meldet, wirklich schon wissen können, was sie taten? (37) Das Gewissen ist formbar und

wandelbar. Die Moral ist selbst eine geschichtlich veränderliche, kulturell und gesellschaftlich bedingte Größe, will Grass ganz offensichtlich damit auch sagen. Es gibt keine absolut und zeitlos gültigen Normen. Das macht es unmöglich, zum Bekenntnis der Sünde zurückzufinden, dann jedenfalls, wenn man unter der Sünde – wie es die dogmatische Tradition ja tut – den Verstoß gegen Gottes Gesetz und seinen unbedingten Willen versteht.

Als fanatisierter Flakhelfer hat er sich selbst zur Wehrmacht gemeldet, wurde aber statt zu den ersehnten U-Booten als Ladeschütze zur SS-Panzerdivision „Fruntsberg“ eingezogen. Kurz und bündig gibt er zu Protokoll, dass die Doppelrunne ihm nicht anstößig war, dass der Ruf der Waffen-SS als Elitetruppe ihm geschmeichelt haben dürfte: Und dann folgt das Geständnis:

„Also Ausreden genug. Und doch habe ich mich über Jahrzehnte hinweg geweigert, mir das Wort und den Doppelbuchstaben einzugestehen. Was ich mit dem dummen Stolz meiner jungen Jahre hingenommen hatte, wollte ich mir nach dem Krieg aus nachwachsender Scham verschweigen. Doch die Last blieb, und niemand konnte sie erleichtern.“ (127)

Nun, da Grass mit diesem autobiographischen Buch die Geschichte, in die er verstrickt war und damit zugleich diese ungeheure Schuldgeschichte eines ganzen Volkes erzählt hat, hoffte er vielleicht, dass andere ihm verzeihen würden. Deshalb vermutlich auch seine Enttäuschung, dass dies nicht passiert ist, ihm nun vielmehr sein langes Schweigen, obwohl es doch aus nachhinkender Scham geschah, zum Vorwurf gemacht wurde. „Die Last blieb und niemand konnte sie erleichtern“. Wo dem Schuldbewusstsein der Gottesbezug verloren geht, fehlt auch die Instanz bedingungsloser Vergebung, gibt es keine Rechtfertigung des Sünders.

Aber diese Last, die blieb, die nicht zu tilgende Schuld, ist sie etwas anderes als die Last der Sünde, die Last dieses Verstricktseins in ungeheure Unheilsgeschichten? Ja, von der Sünde ist auch in dieser Rekonstruktion einer Lebensgeschichte die Rede und eben doch nicht die Rede. Wo die Sünde wiederkehrt, aber nicht zur Sprache kommt, bleibt ungewiss, ob ein Bewusstsein von der Tiefe der Schuld, der Verfehlung der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortung wirklich vorhanden ist.

3.3 „Am Beispiel meines Bruders“

In Uwe Timms autobiographischem Roman, „Am Beispiel meines Bruders“,¹¹ werden wir ebenfalls Zeugen dieser sprachlosen Wiederkehr der Sünde. Zugleich sehen wir aber, wie bei Uwe Timm die Frage nach Schuld und Schuldbewusstsein explizit an die Stelle des Redens von der Sünde tritt.

Uwe Timm schreibt über den 1924 in Hamburg geborenen und 1943 in einem Lazarett in der Ukraine gestorbenen Bruder Karl-Heinz. Er will dabei

¹¹ Uwe Timm, *Am Beispiel meines Bruders*, Köln 2003.

zugleich seine Geschichte erzählen, seine Familiengeschichte, die Schuldgeschichte, in die er selbst verstrickt ist. Seine Frage ist die nach familiären Prägungen, nach Werten und Erziehungszielen, nach Liebe und Nähe, nach Respekt unter den Bedingungen des nationalsozialistischen Zivilisationsbruches. Warum nur hat sich der eigene Bruder freiwillig zur Waffen-SS gemeldet? Wie ging er mit der Verpflichtung zum Töten um? Welche Optionen hatte er? Welche blieben ihm verschlossen. War da ein Bewusstsein von Schuld, ein Gewissen beim Bruder, bei den Eltern? „Wie sah der Bruder sich selbst? Welche Empfindungen hatte er? Erkannte er etwas wie Täterschaft, Schuldigwerden, Unrecht?“ (91)

Uwe Timm treiben diese Fragen um, aber er redet nicht von Sünde. Im Unterschied zu Grass belässt er es aber nicht beim Eingeständnis von Schande und Scham, sondern fragt explizit nach Schuld, nach Verantwortung und deren Verfehlung. Und die Schuld nimmt bei ihm geradezu den Charakter des Verhängnisses an. Sie hat eine metaphysische Dimension: Menschen werden schuldig, obwohl sie eigentlich nichts dafür können. Sie geraten in Situationen, die sie nicht gewählt haben – wie den Krieg, ein totalitäres Regime o. Ä. – und die sie dennoch zu Schuldigen machen.

War mein Bruder, der sich freiwillig zur Waffen-SS gemeldet hat – so die Frage, die Uwe Timm durch den ganzen Roman hindurch verfolgt – einer dieser SS-Männer, die eben nicht nur als Soldaten kämpften, sondern zugleich mehr oder minder aktiv in den Vernichtungskrieg im Osten involviert waren? Welche sozialen und kulturellen Prägungen haben das ermöglicht? Er stößt auf die autoritären Ideale seiner Vätergeneration, das Sich-Zusammenreißen-Müssen, die latente Normalität von Gewalt in allen Alltagssituationen, in der Schule, zu Hause und auf der Straße, den mangelnden Mut, auf sich allein gestellt, im Hören auf das Gewissen zu handeln.

Zentral wird für Timm dabei ein Wort Sören Kierkegaards, das ziemlich am Ende des Buches begegnet:

„Es kommt darauf an, dass es einer wagt, ganz er selbst, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch zu sein; allein vor Gott, allein in dieser ungeheuren Anstrengung und mit dieser ungeheuren Verantwortung.“ (147)

Die Arbeit an der Lebensgeschichte des Bruders wird zur Arbeit am biographischen Projekt des Verfassers selbst. Der ist jetzt jenseits der 60 und schreibt nach dem Tod aller, die seinen Bruder kannten. Die Erinnerung und das Schreiben sind nicht nur Emanzipation vom Vorbild des verlorenen Bruders, das dem jungen Uwe immer vorgehalten wurde. Sie werden jetzt Wege der Selbstfindung und damit der Übernahme der eigenen Lebensverantwortung:

„Der Bruder, das war der Junge, der nicht log, der immer aufrecht war, der nicht weinte, der tapfer war, der gehorchte. Das Vorbild. Der Bruder und ich. Über den Bruder schreiben heißt auch über ihn schreiben, den Vater. [...] Sich ihnen schreibend anzunähern, ist der Versuch, das bloß Behaltene in Erinnerung aufzulösen, sich neu zu finden.“ (21)

Und damit fällt ein Blick auf die Form des Buches, die ähnlich sich darstellt wie die des autobiographischen Romans von Günter Grass: Wir finden keine konsistente Erzählung, sondern einen Wechsel von Träumen und Erzählungen, essayistischen Betrachtungen und Zitaten, ein kreisendes sich Nähern der eigenen Geschichte und damit dem eigenen Selbst. Dieses Erinnern ist konstruktive Tat eines sich selbst vergewissernden, seine Lebensgeschichte rekonstruierenden Individuums, das hinauszukommen versucht über

„dieses spürbare Sich-um-eigene-Schuld-Drücken, eine Schuld, die sich nicht aus einer einzelnen Verfehlung ergab, sondern aus der Haltung, eben aus jener Haltung, die nur Befehle und Gehorsam kannte.“ (135)

Wo nur auf Befehl und Gehorsam hin gehandelt wird, hat der Mensch seine Selbstverantwortung an andere Instanzen abgegeben. Das Beispiel des Bruders zeigt dies. Uwe Timm findet in der Feldpost des Bruders letztlich kein Schuldbewusstsein. Er findet es auch beim Vater nur ansatzweise, nach dem Krieg, aber dann doch verbunden mit dem Versuch, diese Schuld zu relativieren und auf andere abzuschieben.

In Uwe Timms Suche nach der Geschichte seines Bruders, die im Grunde die Suche nach seiner eigenen Geschichte, nach den eigenen ungeheuren Verstrickungen, nach der eigenen Lebensverantwortung ist, ist von der Sünde und dann doch nicht von der Sünde die Rede. Die Sündenlast tritt hervor in der verzweiferten Suche nach dem eigenen Selbst, in der angestrengten Spannung zwischen der eigenen Herkunft, der schuldverstrickten Familiengeschichte auf der einen Seite und der Erfindung der eigenen Identität, schließlich dem Kierkegaard'schen Appell an die Übernahme unbedingter Selbstverantwortung auf der anderen Seite. Die Sündenlast tritt auf diese Weise hervor, aber sie kommt doch nicht zur Sprache, vermutlich auch hier deshalb nicht, weil diese Sprache korrumpiert und der Gottesbezug verloren gegangen ist.

4. Sünde ohne Gott

Die Sünde ist wieder ein Thema, aber inkognito, ohne Gottesbezug und – dennoch mit ungeheurer Wucht – in ihrem anthropologischen, sozialen und moralischen Sinn. Das haben wir eingangs sogar an der neuerlichen Modernisierung des Sündenregisters der katholischen Kirche gesehen. Es tritt mit dem Sündenbuch des Kultursoziologen der „Erlebnisgesellschaft“ Gerhard Schulze¹² dramatisch vor Augen. Sünde heißt jetzt, das rechte Maß in der notwendigen Selbstbegrenzung der Freiheit zu verfehlen, damit sich selbst und anderen an Leib und Seele zu schaden. Ebenso liegt in dem Film „Wie im Himmel“ die wirkliche, aber sprachlose Sünde, man möchte fast sagen, wider den Heiligen

¹² Vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 1992.

Geist, gerade nicht im Verstoß gegen die engen Moralgesetze der Kirche, sondern in der Unterdrückung der Macht der Liebe, die auf dem Grunde einer jeden Menschenseele zur Entfaltung drängt. Schließlich haben uns die beiden autobiographischen Romane von Günter Grass und Uwe Timm vor Augen geführt, wie die Sünde angesichts des Ablebens der Tätergeneration wiederkehrt mit dem ungeheuren Schuldkomplex, der nach der moralischen Katastrophe des Holocaust auf uns Deutschen bleibend lastet.

Auch bei Grass und Timm ist aber nicht von Sünde, sondern von Scham, Schande und Schuld die Rede. Sie sprechen das menschliche Verhängnis des Verstricktseins in eine desaströse Unheilsgeschichte an, in der sich auf erschreckende Weise gezeigt hat, dass die menschliche Freiheit gerade auch eine solche zum radikal Bösen sein kann. Das macht das Drama der menschlichen Freiheit aus, dass sie keineswegs nur zum Tun des Guten fähig ist, wie dies am Beginn der Moderne das optimistische Vertrauen auf die praktische Vernunft des Menschen noch Glauben machen wollte. Der menschliche Makel besteht vielmehr darin, wie Phillip Roth es mit seinem Roman zu verstehen gibt, dass wir Menschen fehlerhafte Wesen sind. Wir sind nicht vollkommen. Es fehlt uns etwas. Wir müssen uns selbst erst noch finden und können uns dabei aus der Verstrickung in entsetzliche Geschichten doch nicht lösen. Selbst wenn wir versuchen, uns neu zu erfinden, werden wir doch eingeholt von allem, was mit uns selbst und den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht in Ordnung ist.

Von Sünde ist trotzdem nicht die Rede. Das hängt zum einen mit einer Tradition kirchlicher Sündenpredigt zusammen, die der menschlichen Freiheit grundsätzlich misstraute und sich in eine ebenso enge wie rigorose Moral und oft genug auch Doppelmoral flüchtete. Dass von Sünde nicht mehr in einem ernsthaften Sinne die Rede ist, hängt zum anderen mit ihrer Anthropologisierung und Moralisierung zusammen. Die Sünde ist der menschliche Makel, und als solcher eine menschliche Möglichkeit. Der Mensch kann in seiner Freiheit auch das Böse tun. Weil diese Wahl längst schon gefallen ist, deshalb sind wir immer schon in ungeheure Geschichten verstrickt und in verhängnisvolle gesellschaftliche Fehlentwicklungen, ja Unheilzusammenhänge, die sich permanent selbst verstärken, eingebunden. Dass das so ist, liegt in der Natur des Menschen, darin, dass er zu einem freien, selbstbestimmten Handeln fähig, aber keine Garantie dafür gegeben ist, dass er sich zum Tun des Guten wendet. Im Gegenteil, weil wir als freie Menschen zugleich geschichtliche Wesen sind, ist auch die Wahl des Guten immer schon vom Verhängnis kontaminiert, tragen wir mit an der Schuld, die Generationen vor uns auf sich geladen haben. Das ist es unter anderem, was christliche Theologie mit der Lehre von der Erbsünde zum Ausdruck bringen wollte.

Es fehlt uns etwas und je mehr wir uns darüber hinwegtäuschen, indem wir etwa unsere moralische Integrität demonstrieren, desto dramatischer laufen wir Gefahr, von diesem ungeheuren gesellschaftlichen Schuldkomplex erfasst und in das Gewebe der Heuchelei und der Doppelmoral verwickelt zu werden. Es ist die Geschichte, die Philip Roth in seinem Roman „Der mensch-

liche Makel“ erzählt. Die unerträgliche Political Correctness im Amerika der späten 1990er Jahre, die er aufspießt und die während des Amtsenthebungsverfahrens gegen Präsident Clinton einen Höhepunkt erreichte, ist, so will er sagen, nichts anderes als die Kehrseite des ungeheuren Schuldkomplexes, der als Folge des menschenverachtenden Rassismus auf Amerika lastet.

Wir notieren also eine mächtige, wiewohl sprachlose Wiederkehr der Sünde. Die Sünde erscheint erheblich anders denn ehemals. Selbst im Sündenregister des Vatikans tritt der soziale Bezug vor den Gottesbezug. An die Stelle des gestörten Gottesverhältnisses ist das negative Selbst-, Mit- und Umweltverhältnis getreten. Nicht mehr der verlorene Gott wird gesucht, sondern die eigene Mitte, die Sinnerfüllung im diesseitigen Leben. Ungeheuer ist gleichwohl der Schuldkomplex, der auf uns lastet. Von der nachwachsenden Scham über die Verstrickungen in geschichtliche Verhängnisse haben wir gehört und von der verzweifelten Suche nach der klanglosen Stimme des Gewissens. Dem allem gegenüber blieb die kirchliche Sündenpredigt merkwürdig abständig und missverständlich. Der theologischen Rede von der Sünde scheint man keine Erschließungskraft mehr zuzutrauen, weder hinsichtlich des Aufdeckens von Schuld noch gar hinsichtlich eines hilfreichen Umgangs mit belastender Schulterfahrung. Im Gegenteil, der kirchlichen Sündenpredigt wird eher die Steigerung des Schuldkomplexes unterstellt.

5. Die innere Kraft des Glaubens

Wie also können wir dieser sprachlosen Wiederkehr der Sünde theologisch begegnen? Wir müssen der Anthropologisierung der Sünde als menschlicher Unvollkommenheit und Bosheit sowie ihrer Moralisierung als menschlicher Fehlerhaftigkeit und Schuld Rechnung tragen. D. h. wir sollten aufhören, dieses verbreitete Verständnis von Sünde als theologisches Missverständnis zu erklären, um sie stattdessen erneut zum Abfall von Gott machen zu wollen. Das wird nicht funktionieren. Denn solcher Rede ist der hörwillige Adressat abhanden gekommen. Dies seinerseits als Ausdruck der Sünde zu verstehen, mag zwar dogmatisch-theologisch begründbar sein, entbehrt aber ebenfalls jeder Chance kommunikativer Vermittlung.

Wir stehen in einem gewaltigen religionskulturellen Transformationsprozess. Sünde wird mit Beziehungsstörung assoziiert, mit der Verletzung des Menschlichen, mit Schuldigerwerden. Sie kann immer noch in Gestalt eines geradezu ungeheuren Schuldbewusstseins fortbestehen – aber nicht Gott gegenüber. Deshalb wird auch nicht mehr von der Sünde gesprochen. Das Drama der menschlichen Freiheit spielt sich nicht mehr vor einem göttlichen Richterstuhl ab. Die Fehlsteuerung der Freiheit erscheint vielmehr als Verletzung des Gesetzes des Lebens, als Verbrechen gegenüber der Menschlichkeit, als Selbstentfremdung, als Verlust der Mitte und des inneren Gleichgewichts. Das Bewusstsein moralische Normen verletzt zu haben, bleibt unter den Bedin-

gungen modernen Autonomiebewusstseins an die je eigene Einsicht gebunden. Geht die Anklage eines Fehlverhaltens an der moralischen Plausibilität des sozialen Sinns sozialer Normen vorbei, wird sie schnell als autoritär und repressiv empfunden.

Damit stellt sich nun auch die theologische Aufgabe neu. Es gilt mit der Unterscheidung – nicht Trennung – von Moral und Religion bzw. Gesetz und Evangelium radikal Ernst zu machen: Ja sagen zum moralischen Sündenverständnis und zum Gesetz als dem Gesetz des Lebens. Gott aber ganz auf die Seite des Evangeliums rücken und den Glauben an ihn als eine menschliche Möglichkeit des lebensdienlichen Umgangs mit menschlicher Schulderfahrung begreifen. Theologisch sollten wir uns also dezidiert an dem Evangelium Jesu von der Rechtfertigung des Sünders orientieren.

Jesus selbst hat mit seiner vorbehaltlosen Zuwendung zu den Sündern das beste Beispiel gegeben. „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie,“ entgegnete Jesus der erbosten Menschenmenge, die die Ehebrecherin steinigen wollte (Joh 8,7b). Angesprochen auf den eigenen Makel, ließen sie die Steine, die sie bereits erhoben hatten, wieder fallen.

„Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ sagte Jesus zu dem Gelähmten, den sie durch das aufgebrochene Dach ihm vor die Füße gelegt hatten (Mk 2,5). Ohne dem an Leib und Seele Ermatteten die Sünden vorzuhalten, sprach Jesus ihm ohne jeden Vorbehalt deren Vergebung zu. Da stand dieser auf, nahm sein Bett und ging hinaus vor aller Augen (Mk 2,12). Die liebevolle Ansprache und positive Selbstvorgabe war es, die ihm wieder zum aufrechten Gang verholfen hat.

Jesus hat denen, die sich selbst fremd und aneinander schuldig geworden sind, gezeigt, dass Vergebung Menschen verändern kann. Er hat die Sünder nicht verurteilt, sondern sie liebevoll in seine Gemeinschaft aufgenommen. Das hat er aus der Kraft seiner Gottesbeziehung getan. Diese Gottesbeziehung war nun aber kein Verhältnis zu einem Außen oder einem Oben, schon gar kein Ausblick zu einem zornesbereiten Richter. Gott, so Jesu Botschaft an die Sünder, ist nicht oben und nicht außen, sondern mitten unter euch, ja, inwendig in euch (Lk 17,21b). Gott, so lässt sich diese Botschaft Jesu auch verstehen, ist dieser Überschuss an Sinn und Sein, der den Mangel ausgleicht, an dem wir Menschen leiden und der es immer wieder macht, dass wir gegeneinander stehen und aneinander schuldig werden. Weil Jesus selbst im Bewusstsein und der inneren Gegenwart dieses Gottes gelebt hat, deshalb ist er auf die Sünder zugegangen, nicht um ihnen die Sünde vorzuhalten und sie zu verurteilen, auch nicht um ihnen zu zeigen wie sie zu besseren Menschen werden können, sondern um in ihnen die Kraft des Glaubens zu wecken, das Vertrauen darauf, dass sie – trotz allem – anerkannt, wertgeachtet, geliebt sind – all dem zum Trotz, was ihnen fehlt, was sie falsch gemacht und worin sie sich verrannt haben.

Die Vorstellung von dem Gott, der außen bzw. droben im Himmel ist und als Richter über uns urteilt, gehört zu den Fehlentwicklungen der kirchlichen

Sündenpredigt. Die meisten Menschen haben zwar die Angst vor diesem Gott verloren. Indem ihnen aber der Gottesbezug mit der Leugnung dieser Angst überhaupt verloren gegangen ist, büßt auch die Botschaft, dass Gott Liebe und dem Sünder gnädig ist, ihre befreiende und heilende Kraft ein. Wo keine Furcht ist vor einem zornigen Richtergott, dort ist auch kein Aufatmen angesichts der Botschaft, dass Gott den Gläubigen vergibt, dort ist kein Verlangen nach den Gnadengaben der Kirche, dort ist kein Verständnis für das „Heil“, das im Glauben an das Evangelium liegt. Die Fehlentwicklungen der kirchlichen Sündenpredigt haben auch das Evangelium von der Rechtfertigung der Sünder um seine Resonanz gebracht.

Wir haben als Christen aber gar keinen zornigen Richter-Gott zu lehren und zu glauben, wie vor allem Friedrich Schleiermacher und Albrecht Ritschl der Theologie ins Gewissen geschrieben haben. Das Evangelium Jesu sagt vielmehr, dass Gott Liebe und damit die Einheit der Wirklichkeit auf dem Grunde unseres Bewusstseins ist. Dieser Gott spricht sich in unserem Grundvertrauen und unserer Daseinsgewissheit aus, diesem Gefühl, anerkannt und geliebt zu sein, trotz aller Fehler und des tief sitzenden menschlichen Makels, von dem keiner frei ist.

Da ist eine unbedingt gute Vorgabe, so eben auch die Botschaft Jesu, die dieses grundlegende Akzeptanzgefühl artikuliert. Sein Leben von einer unbedingt guten Vorgabe her zu verstehen heißt an Gott, den barmherzigen Vater im Himmel, zu glauben oder auch auf einen Gott zu setzen, der es gut mit uns meint. Wir können zwar nicht aus den Unheilsgeschichten, in die wir verstrickt sind, aussteigen. Wir können unsere Vergangenheiten nicht hinter uns lassen. Wir bleiben in den Beziehungen, von denen wir leben, immer wieder so vieles schuldig.

Aber wenn wir dem Gott Jesu glauben können und darauf vertrauen, dass er es unendlich gut mit uns meint, dann kommt mit ihm eine dritte Größe ins Spiel. Dieser Gott ist dennoch nicht außen, hockt nicht richtend und rettend jenseits der Welt. Dieser Gott ist die Dimension der Tiefe und des absoluten Sinns in unserem Inneren. Seine Stimme weist auf die Möglichkeit, dass wir über uns selbst hinauskommen, damit auch hinauskommen über alles, was uns fehlt zum Gelingen, hinauskommen über den Mangel an Sein. Diese Stimme Gottes droht nicht, redet nicht von Sühne und Strafe, nicht von Vergeltung, auch nicht davon, dass es die Sünde zu tilgen gilt. Mit Gott im Herzen kommen wir vielmehr so über die Sünde hinaus, dass wir uns und alle Welt trotz des menschlichen Makels und der schuldhaften Verstrickungen unendlich geliebt, anerkannt, gerechtfertigt wissen. Es fehlt uns in der Tat etwas. Aber wer auf Gott vertraut, der wird frei von dem Wahn, dass wir Menschen alles, das Ganze und Vollkommene für uns selbst und für andere sein müssen.

In der Sprache evangelischer Theologie ist das so ausgedrückt, dass der Glaube, der den Sünder rechtfertigt, mich nicht auf mich selbst und meine Leistung, ebenso nicht auf mein Versagen und meine Schuld blicken lässt, sondern auf Jesus, den Gekreuzigten, Zeichen für Gottes Liebe zu den Sün-

dern. Es gibt keinen Gott, der uns die Sünde, den menschlichen Makel, die Verfehlung unserer Freiheit, unsere Schuld zum Vorwurf macht. Gott ist der, der Sünde vergibt und unser negatives Selbstverhältnis ins Positive wendet. Vielleicht können wir es in Zukunft auch in der Kirche wieder lernen, von der sprachlos gewordenen Sünde zu reden, weil wir die Kirche zu dem Raum machen und als den Raum erfahren, der vollständig umgeben ist vom Schutze der Vergebung.

Dr. Wilhelm Gräb, Jahrgang 1948, ist Professor für Praktische Theologie an der Humboldt-Universität Berlin. Burgfrauenstraße 79 A, 13465 Berlin.
E-Mail: wilhelm-graeb@rz.hu-berlin.de