

Michael N.
Ebertz

„Ich habe bloß
meinen Hund“
oder: Was bleibt,
ist Schuld

Zum gesellschaftli-
chen Stellenwert
von Sünde

Die Idee der
moralischen
Verantwortung

Individualisierung und
Schuldbewußtsein . . .

Ein Blick darauf, wie sich das Verständnis von Sünde und Schuld vom Mittelalter bis in die Gegenwart hinein entwickelt hat, ist zunächst ernüchternd: Allzuviel an Sündenbewußtsein ist heute nicht mehr zu erwarten. Diese Erkenntnis kann Erzieher und Seelsorger entlasten, weil sie wissen, daß man nur in begrenztem Maß gegen den Strom der Zeit schwimmen kann. Gleichzeitig zeigen aber manche Phänomene der gesellschaftlichen Entwicklung und des menschlichen Selbstbewußtseins, daß Wissen und Bewußtsein um diese menschliche Dimension nicht verlorengegangen sind und wohl auch nicht ganz verlorengehen, wenn der Mensch sich nicht selbst verlieren will.

Wenn dies auch nicht in allen uns bekannten Kulturen so ist: Dem Begriff der Sünde, wie er im Verlauf der Christentumsgeschichte herausgebildet wurde, liegt die Idee der *moralischen Verantwortung* zugrunde und haftet die Vorstellung einer *bewußten und absichtlichen*, „*vorsätzlichen*“, wenn nicht böswilligen und insofern als *persönliche Schuld* zu bewertenden Übertretung von Normen, also zunächst von Tat- oder Handlungs-, dann aber auch von Sprech- und Denk- und Gefühlsvorschriften an. Konstitutiv für diesen Sündenbegriff ist zugleich, daß die Normen und auch die zur persönlichen *Schuld* dramatisierte *Normverletzung* mit *Gott* in Zusammenhang gebracht werden, der als eigentlicher Normsetzer und Normhüter, als Garant sozialer Ordnung, wie man glaubte, in vielfältiger Weise zum „Herzen“ spricht und kollektiv wie individuell vollzogenes Unrecht mit Unglück *ahndet*: *im Diesseits* durch Pest, Krankheit, Krieg, Teuerung, Hunger, Gewitter oder andere Plagen und postmortal *im Jenseits* durch ewige, d. h. dauerhafte und irreversible Höllenqual, wenn nicht durch vorübergehende Pein und Marter im Fegefeuer.

Gerade die europäische Religionsgeschichte zeigt, wie über die Verknüpfung von diesseitiger Schuld und jenseitiger – göttlich erzeugter oder zumindest zugelassener – Qual die Weckung von Todes- und Jenseitsfurcht mit der – gesellschaftlich mitbedingten – Steigerung der Individualisierung und der *Intensivierung des Schuldbewußtseins* Hand in Hand ging.¹ Durch die Drohung eines

¹ Vgl. A. Hahn, Unrecht im Diesseits – Unglück im Jenseits, in: A. Bellebaum (Hg.), Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium, Opladen 1992, 157 f.

unmittelbar auf den Tod folgenden Individualgerichts, ja mit dem sich seit dem 11. Jahrhundert vollziehenden und nach dem Konzil von Trient katechetisch forcierten Ausbau der *Individualeschatologie* überhaupt, wurde die *Selbstverantwortung* für das eigene Tun und Unterlassen ebenso akzentuiert wie durch die – seit dem 13. Jahrhundert zur Jahrespflicht aller Männer und Frauen oktroyierte – *Beichte*, mit deren Vollzug man der göttlichen Gnade teilhaftig werden und der postmortalen Strafe zuvorkommen konnte. Dabei zielt die als Teil eines umfangreicheren religiösen und sozialen Kontroll- und „Korrekturprogramms“ verstandene Ohren(pflicht)-beichte, der sich der Sünder vor dem Priester typischerweise nicht im Kollektiv oder in Begleitung, einem „Miteinander“, sondern als Einzelner unterzieht, auch auf die systematische Hervorlockung individueller Geheimnisse. Über die Erzeugung von Impulsen der Selbsterkundung, moralisch-religiösen Selbstanklage, von Geständnissen und der damit stimulierten „Errötung“ und „Beschämung“ als Zeichen der inneren Reue etablierte sie ein „Diskursritual, in dem das sprechende Subjekt mit dem Objekt der Aussage zusammenfällt“² und ursprünglich verborgene, kaum greifbare, flüchtigste Regungen der Seele zu objektiven Größen werden. Damit wurde bereits vor der Reformation ein kirchlich institutionalisierter Zwang zur Steigerung der Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle initiiert und erst recht nach der Reformation auf Dauer gestellt, „das eigene individuelle Innere zu erkunden, ja es überhaupt erst einmal wahrzunehmen“, womit freilich der Einzelseele auch „eine Würde verliehen“ wurde, „die sie nie wieder verlieren“ sollte.³ Räumlich und symbolisch wurde dieser kirchliche Individualisierungs-, Interiorisierungs- und Kulpabilisierungsakzent seit der katholischen Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert noch gesteigert und durch die Verlegung des Geständnisses in den intimen Flüsterraum des Beichtstuhls befördert, der „ein Maximum an Geheimnis mit einem Höchstmaß an Offenheit kombiniert“⁴ und es zuließ, den Beichtenden mit größerer Diskretion als ehedem Fragen zu stellen, für deren Strukturierung detaillierte Leitfäden zur Verfügung standen, „Direktorien“ oder „Instruktionen für Beichtväter“. Nicht von unge-

² M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Erster Band, Frankfurt 1986, 79.

³ G. Kaiser, Einleitung, in: ders. (Hg.), *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze*, Frankfurt 1983, 50.

⁴ A. Hahn, *Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses*, in: H. Braun – A. Hahn (Hg.), *Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften*. Friedrich H. Tenbruck zum 65. Geburtstag, Berlin 1984, 236.

fähr – und offensichtlich erfolgreich – propagierte seit dem Tridentinum die katholische Reformbewegung den gezielten „Einbau“ der Ohrenbeichte in die Lebensgeschichten und Riten – sogar in das Wallfahrtswesen. Nicht zuletzt war es der Jesuitenorden, der die allgemeine Frequentation des Kommunionempfangs, der die Ohrenbeichte zur Bedingung hatte, zu steigern suchte und im besonderen die Mitglieder seiner Marianischen Kongregationen und anderer frommer Vereinigungen zu täglicher Gewissenserforschung, häufiger Beichte und sogar zur Generalbeichte anhielt. Ausgebaut wurde auch die Kontrolle des regelmäßigen „gemeinsamen“ Beichtens seitens städtischer, aber auch schon seit dem 16. Jahrhundert nachweisbarer, am Katechismus als Lehrplan-kanon orientierter Dorfschulen,⁵ wodurch bereits bei Kindern zumindest in Ansätzen die Verinnerlichung von moralischen Fremdwängen, also der Aufbau einer psychischen Apparatur von Selbstzwängen zur moralischen Selbstbeurteilung in Gang gesetzt wurde.

... und deren
Plausibilitätsverlust

Die europäische Religionsgeschichte der vergangenen Jahrhunderte zeigt aber auch, daß jene kirchlich gedeuteten göttlichen Sanktionsmechanismen als „Generatoren“ zur Intensivierung des religiösen Gewissens und Schuldbewußtseins einen erheblichen gesellschaftlichen Relevanz-, Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätsverlust erlitten haben und daß darüber auch die Relevanz, Glaubwürdigkeit und Plausibilität der Vorstellung von Sünde als Schuld vor Gott erschüttert wurde.

Diese Erosion manifestierte sich zunächst im Reden und Handeln der gesellschaftlichen Eliten, der gebildeten und normsetzenden Schichten des 18. Jahrhunderts, dann aber auch im 19. und 20. Jahrhundert sukzessive in der gesellschaftlichen Breite. Einschlägige Studien zeigen, daß die Deutung von Blitz und Donner als Strafmittel Gottes im Zuge der kognitiven und praktischen Durchsetzung der Mechanisierung des Weltbildes um die Wende zum 18. Jahrhundert ebenso als anachronistisches Trugbild entlarvt wird wie die Predigt einer jenseitig drohenden Hölle als Priestertrug.⁶ Wie dann das Gewitter in der wachsenden Sicherheit des Blitzableiters als himmlisches Feuerwerk ästhetisch genossen werden kann, so auch die Höllenpredigt der Kanzelredner als irdisches Schauspiel.⁷ In der Torheits-Polemik der Humanisten (Erasmus) und im Zuge der Konfessionalisierung des Christentums war ja

⁵ Vgl. T. P. Becker, Konfessionalisierung in Kurköln, Bonn 1989, 226 ff.

⁶ Siehe H. D. Kittsteiner, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt–Leipzig 1991, bes. 94 ff, 151 ff.

⁷ Ebd., 84; B. Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Band 1, Frankfurt 1978, bes. 103 ff.

durch ein ähnliches irdisches Feuer der Kritik bereits das Fegefeuer gegangen, dessen „gesunde Lehre“ – von Luther als „Gaukelwerk“ diskreditiert – „die Menschen nicht aufnehmen wollen“, wie selbst der tridentinische Römische Katechismus bemerkt. Ist nicht der so seiner diesseitigen und jenseitigen Sanktionen entblößte, geschwächte, entwaffnete – und übrigens seit dem 18. Jahrhundert auch in der Kunst „undarstellbar“⁸ gewordene – Gott, so sollten dann die Aufklärer bis in unser Jahrhundert hinein fragen, selbst unglaublich geworden, selbst als Trugbild – eine „Projektion“, eine „Illusion“ – entlarvt, zumal sich auch die als göttlich und heilig ausgegebenen Normen und – kirchlichen wie staatlichen – Institutionen als disponibel erweisen und die Garantie der sozialen Ordnung im Prozeß der ökonomischen Rationalisierung, staatlichen „Sozialdisziplinierung“ und gesellschaftlichen „Zivilisierung“ längst in die Regie anderer – irdischer – Daseinsmächte übergegangen ist? Gott, dessen dunkle Züge von den gesellschaftlichen Eliten als anstößig und als peinlich empfunden werden, wenn in deren Köpfen und Herzen sein Name nicht überhaupt verblaßt, wird zumindest als oberster Normsetzer und Normhüter entthront. Sein intermediäres Bodenpersonal verlor damit ebenfalls an Boden, an gesellschaftlichem Terrain, wurde deklassiert und depotenziert. Schließlich sollte das Gottesbild auch von immer breiteren Bevölkerungskreisen immer weniger als strafender, denn als liebender Vater imaginiert werden, in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts sogar seitens katholischer Prediger, die damit in Konflikt mit der Überlieferung ihrer Kirche geraten.⁹ Der menschlicherseits entwaffnete „liebe Gott“ raubt dann kaum noch einem Menschen mehr seine ruhige Nacht; geschweige denn sein gutes Gewissen, das sich aus einer göttlichen Stimme zur Seele in eine menschliche Stimme des Seelischen verwandelt. Wie auf Gottes Strafe werden mithin immer weniger Menschen auf „Sünde“ ansprechbar. Wenn der seiner Sanktionsmittel entmachtete Gott nicht mehr die Verletzungen von Normen ahndet, weshalb sollten diese dann noch göttlichen Ursprungs und jene sündhaft sein?

Schuld ja, aber
„Sünde“?

Unrecht – auch das Versagen des Individuums gegenüber den selbst als verbindlich anerkannten Normen in

⁸ W. Schöne, Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst, in: Das Gottesbild im Abendland, Witten-Berlin 1957, 54.

⁹ Siehe M. N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der Gnadenanstalt. Befunde einer Analyse von eschatologischen Predigten, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33: Religion und Kultur, Opladen 1993, 92–125.

der Freizeit, in der Familie, in der Politik, im Wirtschaftsleben, im Straßenverkehr usw. – kann zwar bis heute noch mit „Schuld“, wie sollte es aber noch mit „Sünde“ – mit der Folge einer gestörten Gottesbeziehung, als Rebellion gegen den göttlichen Anspruch an die Lebensführung, als „Absonderung von der Gemeinschaft der zur Ehre Gottes Geheiligten“¹⁰ – in Zusammenhang gebracht werden? Wie mit „Buße“, also gottbezogener Sühne, wie mit göttlicher – „heiligmachender“ – Gnade? Im Prozeß der strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung der gesellschaftlichen Beziehungen¹¹, der überhaupt zu einer Vervielfältigung und Enthierarchisierung von Normbezügen geführt hat, die situativ selbst staatliches Recht relativieren, werden zumindest solche Deutungen von Unrecht immer weniger intersubjektiv bestätigt. Sie verlieren damit – auch mangels sozialen Drucks – an Geltung und Verbindlichkeit. „Schuld“ und „Sünde“ treten asymmetrisch auseinander. Der Ausbau staatlicher Regulierungen und Kontrolle, der quasimissionarische Vormarsch wissenschaftlicher – bio-, psycho- und schließlich auch sozialwissenschaftlicher – Diskurse sowie ihre Durchdringung des gesellschaftlichen Bewußtseins besorgen im Prozeß dieser Erosion der Sünde sozusagen den Rest, entziehen diesem Konzept endgültig seine ehemals fraglose Selbstverständlichkeit. Sie stellen es auf schwankenden Grund, indem sie die Kulturbedeutung des – innerchristlich auch noch kontrovers gewordenen – theomoralischen Urteils und den Kompetenzanspruch seiner kirchlichen Produzenten ablösen und in die gesellschaftliche Peripherie und Privatsphäre verweisen, ja selbst dort verdrängen. Gingen doch „in der Medikalisierung und Bürokratisierung des 19. Jahrhunderts . . . Funktionen von Kirche und Priester sukzessive auf Staat und Arzt über. Gehörte es in der frühen Neuzeit zur Pflicht von Angehörigen und Heilern, spätestens am zweiten Krankentag den Pfarrer zu benachrichtigen, so nahm jetzt der Arzt als neue Kompetenzinstanz zwischen dem Sterbenden und den besorgten Angehörigen die zentrale Position ein“¹², zunächst nur bei den Eliten, dann aber auch über die Expansion des Sozial- und Ge-

¹⁰ B. Häring, Die gegenwärtige Heilstunde. Gesammelte Aufsätze, Freiburg 1964, 253.

¹¹ Siehe M. N. Ebertz, „Ich weiß, was ich brauch’ . . .“ Gründe und Hintergründe nichtkirchlicher Religiosität, in: Evangelische Akademie Baden u. Katholische Akademie Freiburg (Hg.), Glauben ohne Kirche, Freiburg – Karlsruhe 1995, bes. 26 ff.

¹² M. Kessel, Sterben/Tod: Neuzeit, in: P. Dinzelbacher (Hg.), Europäische Mentalitätsgeschichte, Stuttgart 1993, 267.

sundheitsstaats der letzten hundert Jahre in allen Bevölkerungsgruppen.

Schuldskonzept ...

Aber nicht nur Krankheit, auf bio- und psychologische Determinismen reduziert, wird aus ihrem ehemaligen „Kausalzusammenhang“ mit der Kategorie der Sünde gelöst, sondern auch andere Formen der „Devianz“ und – eben *sozialer* – Probleme, die – nach einem methodologischen Programmsatz der Soziologie – wie alles Soziale durch Soziales erklärt werden sollen. Das Konzept der „strukturellen Sünde“, das auch der modernen Tatsache Rechnung zu tragen sucht, „daß die Klärung der anteiligen persönlichen Verantwortlichkeit infolge der starken gesellschaftlichen Verflechtung . . . im Nachhinein kaum oder auch nicht mehr möglich ist“,¹³ wird ein theologischer Nachklappbegriff und ist innerkirchlich ebenfalls nicht unumstritten.¹⁴ Doch nicht nur die Kategorie der Sünde, sondern auch das Schuldkonzept konnte durch die sich entfaltende kognitive „Hegemonie“ bio-, psycho- und sozialwissenschaftlicher Diskurse dort, wo es ehemals von enormer Bedeutung war, fragwürdig werden, wenn es nicht überhaupt neutralisiert, d. h. ätiologisch ausgeklammert wird, wie im „Krankheitsfall“ der Gesundheitsexperten.

... in der Herrschaftslogik des Staates

Auffällig ist allerdings, daß bezüglich des abweichenden – insbesondere des sogenannten kriminellen – Verhaltens die Macht- und Herrschaftslogiken des Staates nachhaltig mit den Interpretationslogiken derjenigen Wissenschaftsdisziplinen konkurrieren, die sich noch nicht – wie etwa die Medizin – als staatstragend, sondern im Gegenteil als staatskritisch erwiesen haben. Allen sozialwissenschaftlichen Devianztheorien nämlich zum Trotz, gelingt es dabei dem (Rechts-)Staat, allerdings unter strikter Ausklammerung theomoralischer Bezüge, an der Logik der Schuld festzuhalten,¹⁵ zumal er dabei – ähnlich wie bei seiner ja auch erheblich zivilisierten Logik des Strafens – in der Mehrheit der Bevölkerung Akzeptanz zu finden scheint.¹⁶ Von der göttlichen Logik des Strafens

¹³ K. Hilpert, Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis, in: *Theologie der Gegenwart* 32 (1989) 51.

¹⁴ Siehe W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird . . . Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln, Würzburg 1984, bes. 137 ff.

¹⁵ Siehe kritisch F. Bauer, Die Schuld im Strafrecht, in: *Club Voltaire* I, München 1963, 114 ff.

¹⁶ Befragungen von Opfern von Straftaten zeigen allerdings auch, daß das „Strafbedürfnis“ selbst derjenigen, die Strafanzeige erstatten, nicht hoch ist; siehe M. C. Baurmann – W. Schädlér, Das Opfer nach der Straftat – seine Erwartungen und Perspektiven, Wiesbaden 1991, bes. 94 f. Über den staatlichen Trend zum Sanktionsverzicht und die Kritik an der Politik des Strafens siehe die einschlägigen Beiträge in: H. Peters (Hg.), *Muß Strafe sein? Zur Analyse und Kritik strafrechtlicher Praxis*, Opladen 1993.

Trivialisierung des Sündenbegriffs

läßt sich dies allerdings ebensowenig mehr sagen wie von der Theologie der Sünde – von derjenigen der „Todsünde“ oder der „Erbsünde“ ganz abgesehen.¹⁷

„Kann denn Liebe Sünde sein?“ Wie bereits solche – auch kritisch auf die ehemals sexuelle Fixierung des Sündenbegriffs verweisenden – Alltagsprüche und die gängig gewordene Rede von „Diätsünden“ und „Verkehrssünden“ anzeigen, unterliegt der Sündenbegriff einer Relativierung und Trivialisierung. Diese semantische Entwertung indiziert sprachlich die Abwertung dieser ehemals zentralen christlichen „Münze“ im außerkirchlichen, aber auch im binnenkirchlichen¹⁸ „Tauschverkehr“ ebensowenig wie die gesamtgesellschaftliche Deklassierung und Marginalisierung seiner überkommenen kirchlichen „Prägestellen“. Wegen der nachlassenden sozialen Interdependenz auch der katholischen Kirche gelingt es ihr nicht einmal mehr, ihre Mitglieder sozial zu binden, d. h. sie auf die ekklesialen Werte und Normen, auf ihre spezifische Auslegung von Schuld sowie ihre diesbezüglichen (sakramentalen) Handlungsanweisungen zu verpflichten.

Schuldgefühl im Alltagsdasein

Wenn somit auch der Begriff der Sünde, aus dem gesellschaftlichen Verkehr gezogen, museale Patina angesetzt, an Konturen verloren und sich darüber dicker Staub gelegt hat – bisher Gesagtes, aber auch andere Beobachtungen und Befunde über die enorme Bedeutung des „Moralisierens“ und „Korrigierens“ im Alltag,¹⁹ sprechen jedoch dafür, daß das Schuldkonzept oder zumindest ein mehr oder weniger diffuses Schuldgefühl im Alltagsdasein unserer modernen Gesellschaft – wenn auch nicht immer in all ihren Sphären – nach wie vor eine lebendige und möglicherweise unhintergehbare soziokulturelle Realität geblieben ist,²⁰ ja die kirchlich dramatisierte

¹⁷ Vgl. P. M. Zulehner – H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993, bes. 30 ff. – Bezeichnenderweise wird in der empirischen Religionsforschung die Akzeptanz der Sündenvorstellungen nicht mehr differenziert erfragt, wenn dieses Thema überhaupt Berücksichtigung findet.

¹⁸ Stichworte hierzu sind der weitgehende Zusammenbruch der Ohrenbeichte oder die Meidung des Begriffs der Sünde, etwa in Predigten.

¹⁹ „Korrektives Handeln“ durch „Erklärungen, Entschuldigungen und Ersuchen“ thematisiert E. Goffman, *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt 1974, bes. 16 ff. Siehe dazu etwa auch – exemplarisch aus den Konstanz Studien über alltägliche Gattungen der moralischen Kommunikation – S. Günthner, *Vorwürfe als Formen moralischer Kommunikation*. Arbeitspapier Nr. 9, Universität Konstanz 1993. Über Massenmedien als „Moral-Markt“ s. H. Cremer-Schäfer, *Normerklärung ohne Strafe*, in: H. Peters (Hg.), a. a. O., bes. 99 ff.

²⁰ Siehe W. Lipp, *Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungsdrama*, in: W. Gebhardt – A. Zingerle – M. N. Ebertz (Hg.), *Charisma. Theorie – Religion – Politik*, Berlin – New York 1993, 15 ff. Siehe auch M. Brumlik, *Kriminologie, Jugendstrafe und Gerechtigkeit*, in: H. Peters (Hg.), a. a. O., bes. 209, 212 f.

Kulpabilisierung der vergangenen Jahrhunderte ihre Spuren hinterlassen hat. Max Frisch konnte den Erzähler eines seiner Romane („Mein Name sei Gantenbein“) noch schwärmen lassen: „Ein Katholik hat die Beichte, um sich von seinem Geheimnis erholen zu lassen . . .“, um dann in die Klage überzugehen: „Ich habe bloß meinen Hund.“ Eine Schülerin, die gerade ein Vollbad nimmt, verspürt, wie sie in einem FAZ-Gedicht (12. 11. 1988) schreibt, den Zwang, sich „vorm kleinen Mann im Ohr“ verteidigen zu müssen, der ständig klagt: „Wasser wird knapp“, um dann plätschernd der Wanne zu entsteigen, „zwar aufgewärmt, doch innerlich ziemlich abgekühlt“. Sie schwärmt schon nicht mehr von der Beichte, klagt allerdings auch nicht über eine fehlende Alternative. Wie die *Schuldanklage*, deren Dramatisierung bis hin zu moralischen Kreuzzügen und öffentlicher Skandalisierung²¹ reichen und Personen, Gruppen, Handlungsweisen, Institutionen – auch die Kirche – und – etwa nach Kriegen oder nach dem Sturz einer Diktatur – ganze Völker zum Objekt haben kann,²² ist auch das *Schuldbekenntnis* – und beides auch jenseits rechtlicher Verfahren – gesellschaftlich weit verbreitet und keinesfalls „auf den Hund gekommen“, wie Kulturpessimisten vorschnell urteilen mögen. Abgesehen vom staatlichen Richter, erweisen sich als Adressaten kulpativer Selbstenthüllungen alte und neue Vertrauenspersonen der konkreten Privatsphäre bis hin zum Ich als der einzigen Person, mit der man heute lebenslang zusammenleben *muß*,²³ und – nicht zuletzt – die Öffentlichkeit. Wie jene beiden oben zitierten Beispiele zeigen, korrespondieren damit private und öffentliche Umgangsformen mit Schuld bzw. Schuldgefühl, *private Formen* etwa der Selbstbeichtigung via Tagebuch, psychologischer Einzel- und Gruppentherapie²⁴ und „Telefonseelsorge“ – künftig wohl auch abhörsicher per Modem im Internet; und *öffentliche Formen* als Autobiographie, Memoiren, Roman, nicht zuletzt aber auch als Interview, Talk-Runde und Reportage, Hörspiel und Spielfilm zur Unterhaltung und Belehrung in Presse, Funk bzw. Fernsehen. Die modernen Massenmedien transportieren als Hauptakteure des öffentlichen Moral-

²¹ Man denke an die jüngsten Kampagnen von „Greenpeace“ gegen „Shell“, von Homosexuellen gegen Bischöfe, von Vegetariern gegen Metzger, von Abtreibungsgegnern und -befürwortern, von Euthanasiegegnern und -anhängern oder an Nichtraucherkampagnen.

²² Siehe D. Vargas Peña, *Schuld und Sühne nach dem Sturz einer Diktatur*, Konstanz 1994.

²³ Vgl. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt 1987, 272.

²⁴ Siehe A. Hahn – H. Willems, *Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie*, in: *Kölner Zeitschrift . . .* (Anm. 9), ebd.

Schuldanklage und
Schuldbekenntnis . . .

. . . in privaten und
öffentlichen Formen

und Bekenntnismarktes Selbstbeziehung nicht nur im Kontext des Politischen, sondern auch des Privaten und Intimen. Wenn ich recht sehe, sind solche teilweise exzessiven Formen der kulpativen Selbstenthüllung aus kultur- und religionssoziologischer Sicht noch kaum einer empirischen Auswertung zugänglich gemacht worden. Aber es sieht so aus, daß sie verkappte Erben der ehemals im sakralen Kontext entwickelten Formen des Sündenbekenntnisses sind und ihnen bei aller Vielfalt gemeinsam ist, daß sie nicht die Antworten von der kirchlich-christlichen Tradition übernommen haben, sondern die Fragen, „nicht die Lösungen, sondern die Problemdefinitionen, nicht die Sinnstiftungen selbst, sondern das Bedürfnis nach ihnen“.²⁵ Aber es sieht auch so aus, daß sich mit solchen Versatzstücken leben läßt, und dies nicht nur außerhalb der christlichen Kirchen . . .

Hans+Josef
Klauck

#320 Eine Frage von
Tod und Leben

#335 Zur Metaphorik von
Sünde und Vergebung
in der Bibel

Von Sünde und Vergebung wird in der Bibel auf erstaunlich vielfältige Weise gesprochen, und die folgenden Zeilen verstehen sich als ein Versuch, durch Zuordnung zu bestimmten metaphorischen Feldern, die jeweils von einer Bildvorgabe her strukturiert werden, diese oft vergessene Vielfalt ansatzweise sichtbar zu machen. Dabei werden nicht nur die verschiedensten Bilder modo exegetico dargelegt, sondern es wird versucht, die bleibende Bedeutung auch mythischer Vorstellungen auf unsere Zeit hin bewußt zu machen. red

Auf einer Miniatur aus dem 16. Jahrhundert wird Christus als Apotheker dargestellt, der, umgeben von seinen Medikamentenschränken, für Adam und Eva ein Rezept ausstellt.¹ Dieses Bild sagt mehr über Sünde und Erlösung aus als viele Worte, aber dennoch sei gefragt: Lassen sich solche Bilder auch in Sprache übersetzen? In bestimmten Grenzen, ja. Die großen Theologen Origenes und Hieronymus z. B. haben Christus nicht nur zum Arzt erklärt, was auch die Bibel tut (s. u.), sie haben ihn sogar – wörtlich – zum „Chefarzt“ befördert und so mitgewirkt an der Entwicklung einer medizinisch-pharma-

²⁵ A. Hahn – J. Bergmann – T. Luckmann, Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften, in: Kölner Zeitschrift . . . (Anm. 9), 13.

¹ Bei W. H. Hein, Christus als Apotheker (Monographien zur pharmazeutischen Kulturgeschichte 3), Frankfurt a. M. 1974, 19.