

Literatur

S. Barbarić, Umkehr als fundamentale Lehr- und Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung (Frankfurt am Main 1985).

K. Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament: I und II (München 1978/1979).

A. Exeler, Mut zur Umkehr, Einfachheit, Tugend (Ostfildern 1983).

Ders., Umkehr – Schritte zur Verwirklichung: Kat. Bl. 107 (München 1982) 147–161.

S. McFague, Bekehrung: Leben am Rande des Floßes: Theol. d. Gegenwart 22 (1979) 1–10.

V. B. Gillespie, Religious conversion and personal identity: How and why people change (Birmingham, Alabama 1979).

J. Ratzinger, Metanoia als Grundbefindlichkeit christlicher Existenz: E. Chr. Suttner (Hg.), Buße und Beichte (Regensburg 1972).

M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion (Stuttgart 1976).

Ders., Konversion – empirisch gesehen: Leb. Seels. 29 (Würzburg 1978) 165–170

E. Schillebeeckx, Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1975).

P. M. Zulehner, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung (Frankfurt am Main 1979).

KONRAD BAUMGARTNER

1940 in Altötting, Bayern, geboren. Studium in Passau und München. Priester des Bistums Passau. Seit 1976 Professor für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Eichstätt; seit 1980 an der Universität Regensburg. Seit 1969 Redakteur und Mitarbeiter der homiletischen Zeitschrift: «Der Prediger und Katechet». Veröffentlichungen: Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration (1975); Erfahrungen mit dem Bußsakrament, 2 Bde. (1979/80); Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde (1982); zus. m. P. Wehrle und J. Werbick (Hrsg.): Glauben lernen – leben lernen. Beiträge zur Didaktik des Glaubens und der Religion (1985); Lebendig mitfeiern. Ansprachen zur Liturgie der Meßfeier (1986); Kasualpredigten, 3 Bde. (1975/1983). Anschrift: Blumenstraße 16, D-8411 Hainsacker.

Michael Sievernich

Die «soziale Sünde» und ihr Bekenntnis

Inspiriert von der befreienden Botschaft des Evangeliums und bewegt von der sozialen Not der Armen Lateinamerikas hat die dort entstandene Theologie der Befreiung mit der Rede von der «strukturellen» oder «sozialen Sünde» eine Kategorie ins Spiel gebracht¹, die ebenso wie deren soteriologisches Pendant «Befreiung» zwar heftig kritisiert, aber in diesem Klärungsprozeß auch theologisch und lehramtlich rezipiert wurde. Diese Kategorie ist Ergebnis eines Verfahrens, in dem der herkömmliche Sündenbegriff auf den gegebenen Kontext des Subkontinents bezogen, «kontextualisiert» wurde, nicht ohne sich dabei zu verändern und somit einmal

mehr die historische Plastizität der Sündenlehre zu erweisen². Ob dieses Sündenverständnis die theologische Reflexion zu bereichern und einen neuen epochalen Zugang zum christlichen Grundvollzug der Buße zu eröffnen vermag, wird sich erweisen müssen.

I. Die Geburt einer neuen Kategorie

Exemplarisch läßt sich ein kontextuelles Sündenverständnis am prophetischen Kampf des Bischofs *Bartolomé de las Casas* im Goldenen Zeitalter der Conquista der Neuen Welt ablesen. Er führte den Kampf gegen die Habsucht (*avaritia*), die seit den Umwälzungen des Hochmittelalters den Hochmut (*superbia*) als erste der acht Kapitalsünden abgelöst hatte³, in einer doppelten Weise: Auf der einen Seite versuchte er in seiner pastoralen Verantwortung als Bischof die Gewissen seiner Landsleute durch eine strenge Anwendung der kirchlichen Bußdisziplin zu schärfen und verfaßte ein «Confesionario»⁴, in dem er vor allem auf eine notariell beglaubigte Verpflichtung zur Wiedergutmachung des von den Eroberern, Kolonisten, Sklavenbesitzern und Waffenhändlern angerichteten Schadens bestand. Zum

anderen kämpfte er auf der juristischen Ebene gegen das von ihm für sündhaft gehaltene System der «Encomienda», immerhin das Herzstück der kolonialen Ökonomie, und drängte den fernen Kaiser zu strukturellen Veränderungen (legislativer Art), wie sie dann in den «Nuevas Leyes» (1542), wenn auch nur für kurze Zeit, zustande kamen. Sein Kampf galt mithin der Sünde in ihrer individuellen und sozialen Erscheinungsweise. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die Befreiungstheologen in Las Casas ihren «Kirchenvater» erblicken, dessen entscheidende Inspiration weder ein sozialreformerischer Impuls noch bloß ethische Empörung waren, sondern die Wahrnehmung der Gegenwart Christi im geschundenen Indio, der durch die Sünde vor der Zeit ums Leben kam⁵.

Was bei Las Casas der Sache nach vorgebildet erscheint, haben im Blick auf die aktuelle soziale Situation Lateinamerikas die Befreiungstheologen in einem klärenden Zusammenspiel mit dem kirchlichen Lehramt auf den Begriff gebracht. Eine Skizze des dorthin führenden Weges kann die systematische Erörterung vorbereiten. Eine entscheidende Weichenstellung sollte vom Konzil ausgehen. Das *II. Vatikanum*, das die Sündenproblematik relativ spät in den optimistischen Entwurf seiner Pastoralkonstitution eintrug, spricht einerseits davon, daß Vernunft, Wille, Freiheit und Schaffen von der Sünde verwundet seien⁶, betont aber auch andererseits, daß durch die Sünde die Welt deformiert und die Geschichte verwirrt sei⁷. Daher kommt es, daß Stolz und Egoismus «auch das gesellschaftliche Milieu verderben (*ambitum socialem pervertunt*)», und daß «die objektiven Verhältnisse selbst (*ordo rerum*) von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind», die ihrerseits wieder neue Antriebe zur Sünde bieten⁸. In den Konzilstexten selbst fällt zwar noch nicht das Stichwort «soziale Sünde», wohl aber in einem frühen Kommentar zur Pastoralkonstitution⁹.

Was vom Konzil her in der Luft lag, wurde in der theologischen Reflexion in Lateinamerika aufgegriffen, freilich nicht als akademische Fragestellung, sondern von der zugespitzten Sozialproblematik des Subkontinents her. Dabei war das theologische Nachdenken weniger an einer denkerischen Bewältigung, sondern aus einem spirituellen Motiv an einer praktischen Umformung dieser Situation interessiert. Im ersten systematischen Entwurf einer Theologie der Befreiung bestimmt *Gustavo Gutiérrez* die Sünde

als soziale und geschichtliche Tatsache. «Sünde wird greifbar in unterdrückerischen Strukturen, in der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, in der Beherrschung und Versklavung von Völkern, Rassen und sozialen Klassen. Die Sünde erscheint so als fundamentale Entfremdung, als Wurzel einer Situation der Ungerechtigkeit und Ausbeutung.»¹⁰ Das für jeden auch analogen Sündenbegriff unabdingbare theologale Moment kommt zum Ausdruck in der Bestimmung, daß nicht nur sündhaftes Handeln, sondern auch dessen Manifestionen eine «Beleidigung» Gottes sind, insofern sie sich gegen die Schöpfungsordnung Gottes und gegen den Menschen als sein Ebenbild richten. Kurz vor seiner Ermordung 1980 sagte Erzbischof *Oscar Romero* beim Empfang der Ehrendoktorwürde in Löwen: «Zunächst wissen wir heute besser, was Sünde ist. Wir wissen, daß der Widerstand gegen Gott den Tod des Menschen verursacht. Wir wissen, daß Sünde wahrhaft zum Tode führt. Sie bewirkt nicht nur den inneren Tod dessen, der Sünde begeht, sondern sie produziert den realen, objektiven Tod. ...Man kann Gott nicht angreifen, ohne dabei den Menschen anzugreifen. Der schlimmste Angriff auf Gott, der schlimmste Säkularismus besteht darin, daß man die Kinder Gottes, die Tempel des Heiligen Geistes, den geschichtlichen Leib Christi zu Opfern von Unterdrückung und Ungerechtigkeit macht, zu Sklaven wirtschaftlichen Strebens, zu Leidtragenden politischer Niederhaltung.»¹¹ In solchen und ähnlichen Formulierungen wurde immer wieder die faktische soziale Situation mit der als Wurzel allen Elends angesehenen Sünde in Verbindung gebracht, ohne großes Interesse an der theoretischen Klärung dieses Zusammenhangs.

Die um die Frage der Gerechtigkeit in der Welt ringende *Römische Bischofssynode* von 1971 griff in ihrem Torso gebliebenen Dokument das neu sich anbahnende Sündenverständnis auf und sprach von der «Sünde sowohl der einzelnen Menschen als auch der ganzen Gesellschaft»¹². Damit werden erstmals die beiden Dimensionen nebeneinander geordnet, ohne ihr Verhältnis zueinander näher zu klären. Ein kritisches, aber unpolemisches und auf sachliche Klärung bedachtes Dokument der *Internationalen Theologienkommission* «zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil» (1976) hält es zwar für problematisch, von «sündigen Strukturen» zu sprechen, weil die Rede von der Sünde in den Zusammenhang einer

personalen Freiheitsentscheidung gehöre, doch läßt es auch keinen Zweifel daran, «daß durch die Macht der Sünde Unrecht und Ungerechtigkeit in die sozio-ökonomischen und politischen Institutionen eindringen können»¹³.

Die schwere Geburt eines erneuerten, am Feld des Sozialen orientierten Sündenverständnisses kam 1979 im *Schlußdokument von Puebla* zu einem glücklichen Abschluß. Hier machte der lateinamerikanische Episkopat die befreiungstheologische Konzeption kirchenamtlich. Das Dokument von Puebla spricht bisweilen in einem Atemzug von der personalen und sozialen Sünde¹⁴, doch legt es einen deutlichen Schwerpunkt auf die soziale Sünde, die als «Objektivierung der Sünde im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und ideologisch-kulturellen Bereich» (P 1113) verstanden wird. Dementsprechend gilt sie als eine entscheidende Ursache für die extreme Armut, unter der Millionen Lateinamerikaner zu leiden haben, insofern diese Armut kein Zufall, «sondern das Ergebnis wirtschaftlicher, sozialer, politischer und anderer Gegebenheiten und Strukturen» ist (P 28). Den «systematischen» Charakter, den die Sünde annehmen kann, betont das Dokument mit dem Hinweis, daß die Sünde auch ganze Systeme, wie den Marxismus und den liberalen Kapitalismus prägt (P 92), aber auch in der Kultur ihr Unwesen treibt (P 405). Daß die Kategorie der sozialen Sünde keineswegs die der persönlichen Sünde verdrängen oder gar ersetzen soll, erhellt aus einer reifen Formulierung des Dokuments, die sagt, daß die Sünde als Kraft der Spaltung immer das Wachsen der Liebe und der Gemeinschaft behindern wird, «sowohl vom Herzen der Menschen aus als auch von den unterschiedlichen, von ihnen geschaffenen Strukturen aus, in denen die Sünde derer, die sie begründet haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat» (P 281). Schließlich hat mit der Exhorte «Reconciliatio et paenitentia» Johannes Pauls II. (1984) erstmals ein für die Gesamtkirche verbindliches Dokument des Lehramts die Rede von der sozialen Sünde aufgegriffen und dabei drei Bedeutungen differenziert, die im folgenden aufzugreifen sind¹⁵.

II. Personale und soziale Sünde

Daß jede Sünde, mag sie noch so persönlich sein, eine soziale Dimension aufweist, hat die christliche Tradition immer gewußt und im ekklesialen Charakter des Bußverfahrens (*pax cum ecclesia*)

zum Ausdruck gebracht oder etwa in der Forderung nach Wiedergutmachung des angerichteten Schadens. Ebenso biblisch bezeugt (etwa in den neutestamentlichen Lasterkatalogen) und in der Tradition unbestritten ist, daß es spezifische *Sünden im sozialen Bereich* gibt, die sich unmittelbar gegen den Nächsten richten. Daß diese Sünden (etwa die «himmelschreienden Sünden» der Unterdrückung der Witwen und Armen oder die Vorenthaltung des gerechten Lohns), die in fast allen Katechismen und moraltheologischen Handbüchern vorkamen, die Bußpraxis und -erziehung geprägt hätten, kann man ebenso wenig behaupten wie man die verbreitete Fixierung auf die Sexualität bestreiten kann. Über Jahrhunderte hat sich ein Großgrundbesitzer von der Kirche eher in sexuellen als in sozialen Fragen bedrängt fühlen müssen. Hierin zeigt sich die noch kaum bearbeitete Frage, welche Relevanz eine sünden-geprägte Situation für die sittliche Erkenntnis und Normierung sowie für eine entsprechende Pastoral hat¹⁶.

Hat die christliche Tradition um diese soziale Dimension der Sünde immer gewußt, ohne sie freilich immer hinreichend hervorzuheben, so ist es dagegen neu, die *Rede von der Sünde auf die sozialen Ordnungen und Strukturen selbst zu beziehen*, das heißt auf die sozialen Institutionen, Regeln und Normen, die die Grundrechte sichern, die Befriedigung der Grundbedürfnisse und die zwischenmenschlichen Beziehungen regeln. Die gesellschaftlichen Formationen sind weder einfach naturhafte Gegebenheiten, noch sind sie einfachhin das Ergebnis einer anonymen Entwicklungslogik oder des Wirkens einer «invisible hand» (Adam Smith). Vielmehr sind sie neuzeitlich bei aller theologalen Eingründung und anthropologischen Konstanz auch als Ergebnis geschichtlichen Handelns zu verstehen. Wenn also nicht mehr von einer prästabilierten sozialen Wesensordnung ausgegangen werden kann, sondern diese Ordnung als vom Menschen geschaffene durchschaut und als gestaltungsbedürftige erkannt wird, dann muß das hierbei zutage tretende wechselseitige Verhältnis von Person und Gesellschaft auch die Frage des (sittlichen) Handelns berühren. Gutes und sündhaftes Handeln kann sich in sozialen Ordnungen ablagern oder verleiblichen, die dann ihrerseits wieder auf die einzelnen Menschen prägend, wenn auch nicht determinierend zurückwirken. Wenn man nun diese in sozialen Strukturen verleiblichte Sünde, die vom Menschen her-

kommt und auf ihn zurückwirkt, nicht ohne eine Eigendynamik zu entfalten, «soziale Sünde» nennt, liegt auf der Hand, daß es sich um einen *analogen* Sündenbegriff handelt; einen anderen kennt die christliche Tradition ohnehin nicht.

Die Auseinandersetzung mit den *Einwänden*, die gegen die Rede von der sozialen Sünde vorgebracht wurden, läßt deren Eigenart noch schärfer hervortreten. Nur Personen, nicht aber Strukturen können sündigen, wird eingewandt und oft mit der Befürchtung verbunden, das Ethos werde von der Person auf die Strukturen verlagert, was zur Abdankung von Freiheit und Verantwortung führe¹⁷. Nun ist ohne weiteres evident, daß eine Institution oder Struktur nicht selbst Subjekt sittlicher Akte sein kann, weder im Bösen noch im Guten. Die Strukturen als solche sind unschuldig. Strukturen können aber objektiv von Übel sein; als solche sind sie nach *Clodovis Boff* «pekkaminös» und stellen für die Gesellschaft das dar, was für das Individuum die Konkupiszenz ist: aus der Sünde stammend und zu ihr verführend. In diesem Sinn können soziale Strukturen zur objektiven Erscheinungsform der Sünde, zur konkreten Unfreiheit werden. Subjektiv schuldig werden diejenigen, die solche «Ordnungen» erzeugen oder bewahren, ihre Nutznießer sind oder Komplizenhaft dazu schweigen¹⁸.

Dieses Verständnis der dialektischen Bezogenheit von personaler und sozialer Sünde spiegelt im Grund nur, sündentheologisch gewendet, ein anthropologisches Datum, das in der Ekklesiologie und Gnadenlehre als Selbstverständlichkeit gilt: die personale und soziale Struktur menschlicher Existenz¹⁹. Einer sozialphilosophisch aufgeklärten theologischen Reflexion auf dieses Verhältnis wird die Rede von der sozialen Sünde geradezu als Erfordernis erscheinen, geeignet, die Verantwortung für die Strukturen zu stärken.

Gegenüber einem einseitig «personalistischen» Schema, demzufolge Person und Gesellschaft im Verhältnis von Ursache und Folge stehen, ist nun keineswegs ein «sozialistisches» Schema zu bevorzugen, demzufolge das genannte Verhältnis im Sinn eines Primats des Sozialen umzukehren wäre. Vielmehr ist für ein *gleichbürgliches* Wechselverhältnis zwischen Person und Gesellschaft, respektive zwischen personaler und sozialer Sünde zu plädieren²⁰. Wie der einzelne durch seine Sünde den gesellschaftlichen Raum mitprägt, so wird er in seinem Handeln von den vorgegebenen sozialen Ordnungen mit-

geprägt. Der einzelne ist zugleich Ursache und Opfer der herrschenden Feindschaften, Konflikte und Notlagen (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 8). Das erhellt auch das befreiungstheologisch oft herangezogene Motiv der «Gefangenschaft» (*cautiverio*), das *Paul Ricœur* in seiner Analyse des religiösen Bekenntnisses aufgreift und auf die Sünde hindeutet: Indem die Gefangenschaft als soziale Situation des Volkes Israel in Ägypten «zum Symbol der Sünde wurde, hat diese Chiffre den Entfremdungscharakter der Sünde herausgestellt; der Sünder ist «in» der Sünde, wie der Hebräer «in» der Knechtschaft ist; so ist die Sünde ein Übel, darin der Mensch gefangen ist. Daher kann sie zugleich personal und gemeinschaftlich sein...»²¹.

III. Das Bekenntnis der sozialen Sünde

Wenn es also «so etwas wie objektivierte Sünde (gibt), gesellschaftlich verfaßte Widergöttlichkeit»²², wenn also theologisch legitim und begründet von einer «sozialen Sünde» die Rede sein kann, bleiben doch die schwierigen Fragen nach ihrer Applikation in bestimmten Situationen einerseits und nach ihrer Zuordnung zu Personen andererseits. Für beide Aspekte spielt das Bekenntnis (im Doppelsinn) eine Rolle.

1. Soziale Sünde und Situationen

Gewiß ist es nicht unproblematisch, bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, politische Institutionen, Rechts- oder Wirtschaftssysteme als solche und schlechthin als soziale Sünde zu bezeichnen. Denn selbst abgesehen von ihrer sozialen Unbeliebigkeit ist keine dieser äußerst komplexen Gegebenheiten ausschließliches Ergebnis sündhaften Handelns; vieles geht auch auf Irrtum und Unfähigkeit zurück, anderes auf Faktoren und Sachgesetzhelken außerhalb der Reichweite moralischer Verantwortung. Überdies werden all diese Schöpfungen des Menschen mit einem bestimmten Maß an Unvollkommenheit behaftet bleiben. Daher ist durchaus ein Mut zur Unvollkommenheit am Platz, der freilich nicht zum Alibi für die jeweils faktischen Verhältnisse werden darf, zumal dann nicht, wenn die Menschenwürde auf dem Spiel steht.

Wenn die Kategorie der sozialen Sünde nicht zu einem bloß sozialkritischen Versatzstück politischer Moral absinken und über die berechnete Emphase prophetischer Rede hinaus von Bedeu-

tung sein soll, wird zu beachten sein, daß diese theologische Deutekategorie weder eine Sozialanalyse leisten und daher auch nicht ersetzen kann, noch eine vermittelnde Theorie der Gerechtigkeit überflüssig macht, noch die Autonomie der Sachbereiche überspielen darf²³. Unter der Voraussetzung dieser Vermittlungen ist es in bestimmten Situationen, etwa andauernder Gewaltherrschaft oder radikaler Ungerechtigkeit, einer die Menschenrechte negierenden öffentlichen Ordnung oder die Menschenwürde unterdrückenden Gesetzgebung, nicht nur möglich, sondern auch erfordert, diese Verkehrung sozialer Ordnungen in ihr Gegenteil als sündhaft zu brandmarken.

Wie das geschehen kann, zeigt beispielhaft Friedrich Spee, der den kollektiven Hexenwahn seines Jahrhunderts aus der Erfahrung als Beichtvater der Angeklagten bekämpfte, indem er in scharfsinniger juristischer Argumentation die Hexenprozesse als das Instrument entlarvte, das jene sündhafte Situation schuf, die zu beseitigen es vorgab. In seiner anonym erschienenen Kampfschrift «Cautio criminalis»²⁴ ordnet er die Verantwortlichkeit für diesen tödlichen Wahn auch bestimmten Personengruppen zu und nennt namentlich die Fürsten und ihre Ratgeber, die Geistlichen, die Juristen und das Volk. Spee betrachtete sein Vorgehen als Gewissensfrage, die ihn zum Bekenntnis vor Fürstenthronen und Bischofsstühlen nötigte. So kann es auch heute sein, daß eine von der Sünde gezeichnete Situation eine Wahl erforderlich macht, wie die «vorrangige Option für die Armen» der lateinamerikanischen Kirche, die zum «status confessionis» in dieser sozialen Situation gehört.

2. Soziale Sünde und Personen

Bei der Zuordnung der sozialen Sünde zu Personen oder Personengruppen lassen sich drei Fragerichtungen unterscheiden: auf die Vergangenheit bezogen, die Frage nach der (schuldhaften) Partizipation; auf die Gegenwart bezogen, die Frage nach der Art und Weise des Eingeständnisses; auf die Zukunft bezogen, die Frage schließlich nach einer neuen Praxis.

Partizipation

Da die soziale Sünde immer in einem dialektischen Verhältnis zum sündhaften Handeln einzelner Subjekte in Geschichte und Gegenwart steht, ergibt sich die Problematik der schuldhaf-

ten oder auch nur faktischen Partizipation an ihr sowie der Verantwortung für jene sozialen Ordnungen, in denen sich die Sünde zugleich auswirkt und tarnt. Wer trägt Schuld an rassistischen Vorurteilen oder an der Gewaltherrschaft des «Dritten Reiches» in Deutschland, am Wettrüsten oder an der zunehmenden Verarmung der sogenannten «Dritten Welt», an haßerfüllten Ideologien oder asymmetrischen Handelsbeziehungen? Es liegt auf der Hand, daß man sich vor pauschalisierenden Schuldzuweisungen ebenso zu hüten hat wie vor der wohlfeilen Benennung von Sündenböcken, denn im einzelnen ist eine ursächliche Verteilung der Schuld auf einzelne oder Gruppen schlechterdings unmöglich. Das bedeutet jedoch nicht, daß sich alle einzelnen die Hände in Unschuld waschen könnten. Auch wenn die pekkaminösen gesellschaftlichen Formationen schwer greifbar sind, berechtigt dies nicht, sie sich selbst zu überlassen und die eigene Verantwortung dafür zu suspendieren.

In Anbetracht dessen, aber ohne einer Kollektivschuld das Wort zu reden, kann in einer nach subjektiver Beteiligung dreifach abgestuften Weise die Zuordnung der sozialen Sünde zu Personen umrissen werden: Zum einen als *Mitverstrickung* im Sinn einer nolens volens gegebenen Solidarverhaftung in die jeweils gegebene Situation, in der der einzelne oder ein Volk bewußt die sündige Last der Geschichte trägt. Zum anderen als *Mithaftung* im Sinn der Anerkennung und Zurechnung eines objektiv schlechten, wenn auch nicht subjektiv bösen Handelns²⁵. Zum dritten schließlich als *Mitschuld* im Sinn einer durch Taten oder Unterlassungen wirksamen Partizipation, deren Maß an persönlicher Beteiligung freilich nicht mehr definierbar ist. Entscheidend bei allen drei Weisen der Zuordnung bleibt, daß sie nicht von außen auferlegt werden kann, sondern nur nach bestem Wissen und Gewissen vom einzelnen anerkannt werden kann. Äußere Anstöße wie moralischer Appell oder prophetische Rede können diesen «Subjektivierungsprozeß» zwar fördern, aber auch verhindern.

Eine derartige bewußte Übernahme impliziert auch die Anerkennung, daß sich das auf menschliches Freiheitshandeln zurückführbare Böse weder rationalisieren und «gerecht» aufteilen läßt noch gar vom Menschen her abschaffen läßt. Die soziale Sünde gehört zum «mysterium iniquitatis» (2 Thess 2,7), das nach Erlösung durch Gott als den Herrn der Geschichte schreit, und offen-

bart die Erlösungsbedürftigkeit, deren Erkenntnis über die Anerkennung partizipativer Verstrickung in die soziale Sünde laufen könnte. Die soziale Sünde als kollektive Verstrickung, als «Gefangenschaft» in der Sünde verweist darauf, daß «die Grundproblematik der Existenz weniger die der Freiheit im Sinn einer Wahl ist, die vor einer radikalen Alternative zu treffen wäre, vielmehr die der Befreiung: der in die Sünde verfangene Mensch ist einer, der befreit werden muß; alle unsere Ideen von Heil, Erlösung – das heißt vom Loskauf – sind aus dieser frühesten Chiffre hervorgegangen»²⁶.

Bekennnis

Die schon als Anfang einer Bekehrung zu verstehende Anerkennung der faktischen, objektiven oder subjektiven Partizipation an der sozialen Sünde drängt zum Eingeständnis, zum Bekenntnis vor Gott (*coram Deo*) als dem Ort, an dem allein Hoffnung auf befreiende Erlösung ist. Da schon das Bekenntnis der ureigensten Sünden keine reine Privatsache bleibt, insofern es sich in der Kirche als dem Raum der sozialen Gnade vollzieht, erhebt sich die Frage, wie sich im Fall der sozialen Sünde das Eingeständnis auch vor den anderen (*coram hominibus*) artikuliert. Der entscheidende Ort eines solchen (kirchen-)öffentlichen Bekenntnisses der Verstrickung ist das gemeinsame Bekenntnis mehrerer einzelner oder auch das öffentliche Bekenntnis von Gruppen, Völkern und Institutionen. «*Confessio peccatorum*», das könnte sprachlich auch verstanden werden als «zusammenklingendes Sich-Aussprechen der Sünder». Weil die Schuld in der Gemeinschaft und gemeinsam bekannt wird, formt dieses Bekenntnis selbst eine neue Gemeinschaft.»²⁷

Dieser gemeinschaftsbildende und Versöhnung stiftende Aspekt des gemeinsamen Bekenntnisses wird konkret, wenn etwa die Bischöfe Perus 1969 schreiben: «Wir anerkennen, daß wir als Christen aus fehlender Treue zum Evangelium zur gegenwärtigen Situation der Ungerechtigkeit mit unseren Worten, Haltungen, Unterlassungen und unserem Schweigen beigetragen haben.»²⁸ Oder wenn die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer «Stuttgarter Erklärung» (1945) von einer «Solidarität der Schuld» sprach und bekannte: «Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. ... Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltre-

giment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.»²⁹ Aber auch über den kirchlichen Bereich hinaus bedarf es im Raum des Politischen solcher Bekenntnisse, die auch die schmerzliche Erinnerung wachhalten und die Haltung für die Lasten der Geschichte übernehmen³⁰. Ohne solche Bekenntnisse kann es schwerlich zu einer Aussöhnung und Verständigung zwischen Gruppen, Klassen und Völkern kommen.

Gerade die Kirche Jesu Christi ist herausgefordert, dem umschriebenen Bekenntnis als einem Zeichen des ihr aufgetragenen «Dienstes der Versöhnung» (2 Kor 5,18) Raum zu geben. Die reiche Vielfalt kirchlicher Bußtraditionen ermutigt dazu ebenso wie die theologische Grundstruktur der Buße. Der «*Ordo paenitentiae*» (1973), die Bußordnung der katholischen Kirche, eröffnet den liturgischen Rahmen der gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung (mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen und mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution) sowie der Bußgottesdienste, in dem die bei der sozialen Sünde angebrachten Bekenntnisformen ihren privilegierten Platz haben oder besser haben könnten: denn die Praxis scheint davon, jedenfalls im europäischen Raum, noch weit entfernt. Zudem behindert die pastoralstrategische Tendenz, die gemeinschaftlichen Bußformen zugunsten der Einzelbeichte eher hintanzustellen, die Möglichkeit, über jene einen neuen Zugang zu dieser zu gewinnen. Über die liturgisch vorgesehenen Bußformen hinaus bietet sich freilich ein weites Feld anderer Vollzugsformen. So könnte etwa die Kategorie der sozialen Sünde die klassische Dreigestalt der Buße von Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Mt 6,1–10) umfassender als bisher verstehen lassen.

Welche Form auch immer das gemeinsame Bekenntnis der Verstrickung in die Sünde annehmen mag, immer wird es darauf ankommen, daß sich das «*mea culpa*» mit dem «vergib uns *unsere* Schuld» verbindet. Ebenso muß das Bekenntnis der Sünden (*confessio peccatorum*) sich dadurch auszeichnen, daß es zugleich preisendes Bekenntnis (*confessio laudis*) zu Gott ist.

Konversion

Das Bekenntnis bliebe allerdings unvollständig, wenn es nicht einer neuen, der Abkehr von der

Sünde entsprechenden Hinkehr zu Gott entspräche, die sich zugleich in der Hinkehr zum Anderen ausdrückt. Denn beide Bekehrungsrichtungen im Sinn des Doppelgebots der Liebe (Mt 22,36–38) stehen nicht unvermittelt nebeneinander, sondern sind unlösbar miteinander verknüpft. Wie die Konversion zu Gott notwendig die Hinwendung zum anderen als Bruder nach sich zieht und ohne diese unvollständig wäre (vgl. 1 Joh 4,20), so wird umgekehrt die Konversion zum Geringsten zur Vermittlungsgestalt des Christusverhältnisses (vgl. Mt 25,40).

War dies in der christlichen Tradition wenigstens theoretisch immer klar, so kommt heute hinzu, daß sich die Hinkehr zum Nächsten nicht im Intersubjektiven und Caritativen erschöpft, sondern auch die institutionell vermittelten Beziehungen umfaßt. Daher betont die Theologie der Befreiung mit allem Nachdruck, daß Bekehrung des Herzens und Verbesserung der Strukturen keine Alternativen sind, sondern Hand in Hand gehen müssen. «Christen, die sich der Verknüpfung zwischen Persönlichem und Strukturellem bewußt sind, können sich nicht mehr mit persönlicher Heiligkeit und der Umkehr allein des Herzens begnügen. Sie wissen, daß sie – um persönlich begnadet zu werden – dafür kämpfen müssen, daß auch die gesellschaftlichen Strukturen von ihren Wurzeln her verändert, bekehrt werden, das heißt: sich der Gnade Gottes öffnen.»³¹ Um zwischen der Skylla rein innerlicher Bekehrung und der Charybdis rein äußerlicher Veränderung unbeschadet hindurchsegeln zu können, muß man zugleich sich selbst und die Verhältnisse ändern. Auch das Dokument von Puebla bestimmt «die Transformation der Strukturen als äußeren Ausdruck der inneren Konversion» (P 1221) und besteht darauf, daß die Realität der lateinamerikanischen Situation eine personale Umkehr und tiefgreifende Strukturwandlungen erfordert, die den Bestrebungen des Volkes nach sozialer Gerechtigkeit Genüge tun (vgl. P 30).

Wird bei dieser Sicht der praktischen Bekehrung vor allem deren aktionsförmige Dimension im makrosozialen Bereich hervorgehoben, der Kampf gegen die soziale Sünde, so muß angesichts der menschlichen Unfähigkeit, das Böse und das Leid in der Geschichte zu verhindern oder zu überwinden, auch die passionsförmige Dimension betont werden, die nicht minder «ad agonem» (vgl. DS 1515) auferlegt erscheint. Es ist also hier an die «pathische Verfassung» christlicher Praxis zu (J. B. Metz) erinnern. «Weiten Teilen der Menschheit ist es heute auferlegt, in der Haltung der Buße böartige Strukturen wirtschaftlicher, gesellschaftlicher oder politischer Art leidend hinzunehmen. Für viele bringt der Versuch, sich einer Kooperation mit solchen Strukturen zu entziehen, einen empfindlichen Verzicht von Gütern und Positionen mit sich, was auch eine Form auferlegter Buße sein kann. Vollends kann der Versuch, böartige Strukturen abzumildern oder zu beseitigen, zu schweren Belastungen, ja zu Verfolgungen führen, die im Geist der Buße getragen werden müssen.»³² Eine so verstandene neue Praxis aus der gläubigen Umkehr wird es nicht bei einer «Gehorsamsverantwortung» vor den gegebenen Ordnungen und Normen bewenden lassen, sondern die normative Gestaltungsverantwortung für sie übernehmen, auch wenn die Komplexität gesellschaftlicher Formationen prima facie kaum Ansatzpunkte erkennen läßt³³. Diese Verantwortung, die von «barmherziger Skepsis» (H. Jonas) gegenüber den utopischen Möglichkeiten des Menschen getragen sein muß, ist vor einer moralischen Überforderung nur dadurch geschützt, daß sie sich mit der Gabe göttlicher Befreiung von Sünde und Tod beschenkt und daher zur Vergebung verpflichtet weiß³⁴. Nur die durch Christi Kreuz und Auferstehung befreite Freiheit (Gal 5,1) kann die soziale Sünde als konkrete Unfreiheit zurückdrängen, ohne das Bekämpfte wieder hervorzubringen.

¹ Vgl. ausführlich M. Sievernich, Schuld und Sünder in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt 1983) 232–282.

² Vgl. M. Sievernich, Plasticidad de la doctrina del pecado e inculturación del Evangelio: Stromata 41 (1985) 407–417.

³ Vgl. L. K. Little, Pride goes before avarice. Social change and the vices in Latin Christendom: American Historical Review 76 (1971) 16–49.

⁴ Vgl. A. Gutiérrez, El «confesionario» de Bartolomé de las Casas: Ciencia Tomista 102 (1975) 249–278.

⁵ Zu dieser christologischen Grundintuition vgl. Ph.-I. André-Vincent, Bartolomé de las Casas. Prophète du Nouveau Monde (Paris 1980) 27 s.

⁶ Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» Nr. 15, 78, 17, 37.

- ⁷ AaO. Nr. 39, 40.
- ⁸ AaO. Nr. 25.
- ⁹ W. Weber und A. Rauscher, Die menschliche Gemeinschaft: G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des II. Vatikanischen Konzils (Salzburg 1967) 184.
- ¹⁰ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München/Mainz 1973) 169.
- ¹¹ O. Romero, Die politische Dimension des Glaubens: Basisgemeinden und Befreiung, hg. von A. Reiser und P. G. Schoenborn (Wuppertal 1981) 160.
- ¹² De iustitia in mundo Nr. 52; 63 (1971) 935.
- ¹³ Das Dokument findet sich bei Karl Lehmann, Theologie der Befreiung (Einsiedeln 1977) 173–195, hier 187.
- ¹⁴ III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla. La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina (Bogotá 1979); im folgenden «P», hier P 73, 487, 1258.
- ¹⁵ «Reconciliatio et paenitentia» Nr. 16: 77 (1985) 213–217.
- ¹⁶ Vgl. hierzu J. Fuchs, The Sin of the World and Normative Morality: Gregorianum 61 (1980) 51–76.
- ¹⁷ Vgl. J. Ratzinger, Der Mut zur Unvollkommenheit und zum Ethos: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 171 (Frankfurt 1984), sowie die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre «Libertatis nuntius» Nr. IV, 14 und 15 76 (1984) 885.
- ¹⁸ Vgl. C. Boff/A. Libânio, Pecado social y conversión estructural (Bogotá 1978) 30 ss.
- ¹⁹ Vgl. exemplarisch P. Fransen, Das neue Sein des Menschen in Christus: Mysterium Salutis Bd. IV/2 (Einsiedeln/Zürich/Köln 1973) 939–951.
- ²⁰ Vgl. M. Kehl, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie (Würzburg 1985) 492–496.
- ²¹ P. Ricœur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II (Freiburg/München 1971) 110. Finitude et culpabilité II. La Symbolique du Mal (Paris 1960).
- ²² P. Hünemann, Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie: Gott im Aufbruch, hg. von P. Hünemann und G.-D. Fischer (Freiburg/Basel/Wien 1974) 18f.
- ²³ Zur Vermittlungsproblematik vgl. C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München/Mainz 1983) – Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações (Petrópolis 1978).
- ²⁴ Cautio criminalis seu de processibus contra sagas liber (Rinteln 1631); vgl. H. Zwetsloot, Friedrich Spee und die Hexenprozesse (Trier 1954).
- ²⁵ Hier geht es zum Beispiel um die Mithaftung beim Rüstungswettlauf, der objektiv eine Veruntreuung ungeheurer Summen darstellt, insofern die verschwenderische Rüstungsproduktion in Widerspruch zu den unbefriedigten Lebensbedürfnissen in den armen Ländern steht. Seit dem Konzil (Gaudium et spes Nr. 81) ist dieser Zusammenhang auch bleibende Lehre der Päpste.
- ²⁶ P. Ricœur, aaO. 110.
- ²⁷ P. Henrici, «...wie auch wir vergeben unsern Schuldigern». Philosophische Überlegungen zum Bußsakrament: Internat. Kath. Zeitschrift Communio 13 (1984) 389–405, hier 398f.
- ²⁸ Zitiert bei G. Gutiérrez, aaO. 102.
- ²⁹ Zur Diskussion um diese Erklärung vgl. G. Bessier/G. Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen (Göttingen 1985); M. Honecker, Geschichtliche Schuld und kirchliches Bekenntnis: Theologische Zeitschrift 42 (1986) 132–158.
- ³⁰ Als paradigmatisch in diesem Sinn kann die zum 40. Jahrestag der deutschen Kapitulation gehaltene politische Rede des deutschen Bundespräsidenten gelten: R. von Weizsäcker, Von Deutschland aus (Berlin 1985) 11–35.
- ³¹ L. Boff, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre (Düsseldorf 1978) 130.
- ³² Internationale Theologenkommission, Über Versöhnung und Buße: Internat. Kath. Zeitschrift Communio 13 (1984) 44–54.
- ³³ Diese hilfreiche Unterscheidung stammt von W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973) 73.
- ³⁴ Vgl. J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung: CO 22 (1986) 111–119.

MICHAEL SIEVERNICH

1945 in Arnburg (Deutschland) geboren. 1965 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. 1973 Priesterweihe. Studium der Philosophie und Theologie in München, Frankfurt und Münster/Westf. Studienaufenthalte in Nord- und Südamerika. Lizentiat in Philosophie. Promotion zum Doktor der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Seit 1981 Lehrtätigkeit in Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Veröffentlichungen u. a.: Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt 1982, 21983); (zus. mit K. Ph. Seif:) Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (Mainz 1983); Friedrich Spee S. J. Priester, Poet, Prophet (Frankfurt 1986); «Theologie der Befreiung» im interkulturellen Gespräch: Theologie und Philosophie 61 (1986) 336–358. Anschrift: Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-6000 Frankfurt am Main 70.