

Bernhard Fresacher

Salzburg 1989

„Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“

Philosophisch-theologische Versuche zum Begriff der Reue

Einleitung

Ein Schlagwort, das seit dem Gedenkjahr 1988 in Österreich wieder neues Gewicht erhalten hat und das nicht wenige in ihrem Munde führten, die sich an der breiten Diskussion um die Frage beteiligten, was man angesichts der unmittelbaren Vergangenheit der letzten 50 Jahre tun könne, oder gar tun hätte sollen, lautet „Vergangenheitsbewältigung“. Was hat es mit diesem Wort auf sich? Kann damit überhaupt ein gelingendes Verhältnis des Menschen zur Geschichte beschrieben werden? Die folgenden Ausführungen sollen u.a. zu diesen Fragen einen Beitrag leisten. Dies geschieht aus dogmatisch-theologischem Blickwinkel, der infolge des Themas freilich an moral- und pastoraltheologische Reflexionsbereiche grenzt, der sich in seinem Grund, der biblischen Glaubenserfahrung, verwurzelt weiß, und der sich bewußt der philosophischen Reflexion außerhalb kirchlicher Doktrin aussetzen will.

In einem ersten Kapitel soll das Gewicht und Ausmaß der Fragestellung zum Vorschein kommen, die diesen Ausführungen ihren Impuls gibt. Das geschieht mit Hilfe einer Art „Situationsanalyse“, die danach sehen will, was einerseits kirchliche Predigt und andererseits gegenwärtige Literatur verkündet, und die dabei die Aktualität und Schärfe des Problems aufzeigen will. So erstellt sie den Ausgangspunkt, die zentrale Problemstellung, von wo aus die Reflexion betrieben wird.

Diese gliedert die nächsten drei Kapitel, in denen eine Art „Gespräch“ zwischen verschiedenen Positionen geführt wird. So widmet sich ein Kapitel der Darstellung und Kritik der Philosophie Nietzsches anhand einer ausgewählten Schrift, und ein anderes soll die biblische Dimension der Reue zur Sprache bringen, die dann theologisch reflektiert wird. Diese beiden Kapitel haben jeweils einen dreigliedrigen Aufbau: Hinführung, Entfaltung und Ertrag.

Im letzten Kapitel treffen dann die beiden Positionen aufeinander, allerdings nicht in der Form, Texte kurzschlüssig aufeinanderprallen zu lassen, sondern in Form einer Konfrontation der systematischen Erträge. Schließlich soll daraus ein Gewinn gezogen werden, der den Aus-

führungen ihren Abschluß und zugleich einen Ausblick auf die Praxis des christlichen Glaubens gibt.

So erhoffe ich mir zum einen, Fragen noch weiterzutreiben, und zum anderen, im Gespräch auf Antworten zu stoßen.

1. Kapitel: Der Mensch angesichts seiner Geschichte

Vielleicht

Erinnern

das ist

vielleicht

die qualvollste Art

des Vergessens

und vielleicht

die freundlichste Art

der Linderung

dieser Qual

Erich Fried¹

„Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.“ – ein Wort aus der jüdischen Tradition.

Richard von Weizsäcker erinnerte anlässlich einer Ansprache vor dem Deutschen Bundestag an diese Überlieferung.² Mit ihm zusammen erhoben und erheben sich viele Stimmen unserer Gegenwart, die das große Versäumnis der letzten 50 Jahre erkennen und im Bewußtsein halten wollen. Zu eilig und zu gründlich ist das Vergessen der konkreten Geschichte Deutschlands und, wie spät und gegen Widerstände ans Licht der Gegenwart kommt, nicht minder in Österreich geleistet worden.

¹ Fried, E. (1983) 14.

² Ansprache vor dem Deutschen Bundestag am 8. Mai 1985 – zitiert nach: Wachinger, L. (1986) 141. Im An-denken an die „Reichspogromnacht“ (9. März 1938) erschien 1988 eine Briefmarke der Deutschen Bundespost mit demselben Wort: DAS GEHEIMNIS DER ERLÖSUNG HEISST ERINNERUNG.

Aber – das sei mit aller Deutlichkeit festgehalten – es soll nicht darum gehen, in den großen Chor derer einzustimmen, die an das verlorene Gedächtnis der Österreicher und Deutschen – der Horizont läßt sich ohne weiteres auf alle Völker rund um den Globus ausweiten – appellieren. Vielmehr soll es um den Menschen gehen, der vor der bewußten oder unbewußten Frage steht: Wie kann und soll ich mit der (verschuldeten oder verhängten) Vergangenheit umgehen? Diese Frage drängt sich natürlich besonders im Blick auf die eigene Geschichte auf. Und nicht nur die halbe, sondern die ganze Geschichte steht auf dem Spiel!³

Das Problem erhält eine noch deutlichere Brisanz im Blick auf die Zukunft. Also: Wie kann menschliches Leben angesichts der ganzen Vergangenheit gelingen? Wie lassen sich Glück und Sinn jenseits von Resignation und Flucht finden? Im religiösen Kontext findet sich der Grund gelingenden Lebens (bei Juden wie bei Christen!) im „Geheimnis der Erlösung“ als Befreiung aus dem „Exil“ und als Versöhnung mit Gott, sich selbst, den Menschen und der Natur.

Damit stellt sich das Problem von einer dritten Perspektive noch einmal: Was soll der Mensch mit dem tun, was Schuld und, theologisch gewendet, Sünde genannt wird? Die Sehnsucht nach Wiederherstellung entspringt doch aus der Erinnerung an die lebenszerstörende und -mindernde Gewalt menschlichen oder politischen Handelns. Die Erinnerung an die Zeit von „Auschwitz“⁴, die vertikal (meint geschichtlich) wie horizontal (meint gesellschaftlich) sehr weite Kreise zog – was nicht nur in der Euphorie des Wiederaufbaues allzu wenig bedacht wurde – stellt das wiederum drastisch vor Augen. Die gesellschaftliche und geschichtliche Wirkmächtigkeit der damaligen Zeit schreit nach Heilung.

1. Das Wort von der Versöhnung in der Predigt

Die Aktualität und Schärfe der Sorge des Menschen um geglückte Zukunft angesichts vergangener „Schuld“⁵ drängt sich besonders im Hinblick auf die letzten 50 Jahre ins Bewußtsein der heutigen, nachkommenden Generation. Und auch die Kirche wahrt darüber, zumin-

³ Zum Begriff der „halbierten (Freiheits-)Geschichte“ vgl. Metz, J.B. (1984) 104-119,161-175 u.ö. Die Geschichte ist dann halbiert, wenn sie nur eine Geschichte der Sieger ist.

⁴ „Auschwitz“ steht hier für alle Schrecken (besonders das Juden-Pogrom) unter dem Hitler-Regime.

⁵ Als Verhängnis und als persönliche Tat bzw. Unterlassung. Vgl. dazu Rahner, K. (1982) 23-26. Man muß die Begriffe „persönliche Schuld/Sünde“, „Erbschuld/-sünde“ und „Kollektivschuld“ bzw. „-haftung“ und das, was sie bezeichnen, gründlich unterscheiden! Ich meine hier persönliche (Mit-)Schuld.

dest in unseren Tagen der Vergangenheit gedenkend, ihre prophetische Funktion.

„Versöhnung geschieht durch Erinnerung (...) Was an Schuld angehäuft wurde vor 50 Jahren und in den Jahren danach, muß verarbeitet werden durch die harte Arbeit der Versöhnung. Diese beginnt mit der Erinnerung, mit dem Bekenntnis der eigenen Schuld, das zur Reue führt und aus der Reue Verzeihung und Versöhnung erwachsen läßt. Nicht, weil es uns darum ginge, alles tot zu schweigen oder unter den Teppich zu kehren. Gerade nicht! Dinge, die geschehen sind, sind nicht zu erlösen, indem man sie verschweigt. Auch wir können Geschehenes nicht ungeschehen machen. Aber wir können unsere gemeinsame Geschichte dieser 50 Jahre DEM anvertrauen, der unser Ziel und Ende ist (...) Wie Gott Vergebung schenkt und damit die Möglichkeit eines neuen Anfangs gibt, sollen auch wir einander vergeben und einen Neubeginn schenken. Wie aber Gott durch seine Vergebung nicht gutheißt, was vorher geschah, wird auch durch Verzeihung, nicht gutgeheißen, was Unrecht war und Unrecht bleibt.“⁶

Die Vision eines Amtsträgers der katholischen Kirche unserer Tage: Die Praxis der Versöhnung beginnt mit der Erinnerung.⁷ An ihr entscheidet sich der gelingende Weg in die Zukunft angesichts einer Geschichte, der man eiligst den Rücken kehren möchte. Versöhnung hebt gerade nicht auf, was unwiderruflich über Menschen verhängt wurde und was Menschen (mit-)verschuldet haben. Die Wahrheit geschehener Ereignisse sperrt sich gegen das Bedürfnis, dieselben ungeschehen zu machen. Doch über der Anhäufung gesetzter und erlittener Schuld muß sich die Möglichkeit des Neubeginns auftun. Den Anfang des Weges dorthin nennt Karl Berg „Erinnerung“, „Bekenntnis der Schuld“ und „Reue“. An anderer Stelle erwähnt er noch ein weiteres, wesentliches Element nämlich die Bitte an „den Herrn der Geschichte, um sein Erbarmen für Opfer und Täter“, auf daß Heilung und Zukunft geschenkt werde.

40 Jahre früher prägte dasselbe Wort „Versöhnung“ den Inhalt kirchlicher Predigt.⁸ Zumindest der Verdacht legt sich nahe, es könnte damals etwas anderes damit gemeint worden sein.

⁶ Wort des Vorsitzenden der österr. Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Karl Berg, Salzburg, zum 11. März 1988.

⁷ Der „profane Amtsträger“ teilt heute dieselbe Meinung, oder wahrscheinlich verhält es sich umgekehrt. Weizsäcker betonte in seiner Ansprache am 8. März 1985 vor dem Deutschen Bundestag, „daß es Versöhnung ohne Erinnerung gar nicht geben kann“.

⁸ Vgl. dazu die ausgezeichnete Darstellung anhand von ausgewählten Beispielen in: Bohren, R. (1971) 209-221. In Nachkriegspredigten finden sich häufig Verschiebung von Schuld auf andere und Selbstdarstellung als unschuldiges Opfer zusammen mit dem "Versöhnungspathos" zur Abwehr von Schuld. Bohren nennt es eine "Sprache der Unbußfertigkeit" (218).

Denn noch deutlicher als heute lag das Interesse auf dem Bau einer gemeinsamen Zukunft. Andreas Rohrachter nannte in seiner bekanntgewordenen Rede in Innsbruck die „vier Grundpfeiler des Wiederaufbaues“⁹: „Gerechtigkeit, Einigkeit, Liebe, Religion!“ und sagte dazu unter anderem:

„(Nur durch) die innere Befriedung, die wahre Versöhnung, die Sammlung aller Kräfte (...) durch die Liebe kann der Ungeist der Vergangenheit überwunden werden (...) das gigantische Werk der Heilung der Kriegswunden in Angriff (genommen werden ...) Nicht klagen, sondern handeln ist das Gebot der Stunde! Nicht trauern um das, was ist und war, sondern neu gestalten dessen, was erstehen wird und soll, zum Wohle unseres Vaterlandes. Mit Kreuzfahrerge-sinnung sollen die besten und edelsten Glieder der Christenheit im Geiste der Gerechtigkeit, Einigkeit und Liebe unter dem Rufe: ‚Gott will es!‘ sich zusammenschließen, dienst- und opferbereit wie jene Helden der Vorzeit (...)“

Im Anschluß an diese Worte drängt sich die Frage auf, ob nicht der Kampf gegen den „Geist der Unversöhnlichkeit und Vergeltung“ im Dienst des Wiederaufbaues die nackten Tatsachen und die Passion der Opfer vergessen ließ. Die Sprache erweckt zumindest den Eindruck, daß die gemeinsame Erneuerung auf Kosten der Erinnerung ging.¹⁰

Die beiden Beispiele aus der Predigt kirchlicher Amtsträger im Zeitgefälle von 40 Jahren drängen wieder zurück zur Ausgangsfrage: Wie soll der Mensch mit der ganzen, schuldhaften und gelingende? Zwei Zeugnisse aus der Literatur¹¹ sollen den Blick auf das Problem schärfen.

2. Die Sicht der Literatur gegenüber dem Vergangenheitsproblem

Die beiden Beispiele, die ich gewählt habe, handeln je auf ihre Weise von der (Nicht-) Auseinandersetzung mit der Anhäufung von Schuld vor 50 Jahren und in den Jahren danach – allerdings aus zwei entgegengesetzten Perspektiven. Peter Weiss stellt in seinem Drama, Die Er-

⁹ Große Rede des Salzburger Fürsterzbischofs Dr. Rohrachter in Innsbruck am 7. März 1947, in: Der Volksbote mit der Beilage 'Südtiroler Heimat', Jg.47 Nr.11 (13. März 1947) 1-3.

¹⁰ Wortwahl und Denkweise erinnern eklatant an den sog. „Ungeist der Vergangenheit“. Das Ziel ist ein anderes geworden, aber die Mittel scheinen dieselben geblieben zu sein.

¹¹ Vgl. zur Diskussion um das Verhältnis von Literatur und Theologie: Krzywon, E. (1974) 108-116; Kurz, P.K. (1967) 101-128; Kuschel, K.-J. (1978); Lüthi, K. (1971) 174-195; Mieth, D. (1976); Solle, D. (1973). Fazit: Als authentische Artikulation von menschlichem Leben und seinen Fragen ist Literatur von theologischer Relevanz – diese Relevanz wäre jedoch falsch verstanden, wenn Literatur nur als Steinbruch für Beispiele oder als Fragestellerin für die Theologie als Antwortgeberin verstanden würde. Die Kommunikation muß also die Selbständigkeit

mittlung, die Konfrontation der Täter mit ihrer Vergangenheit dar. Jean Améry spricht in *Jenseits von Schuld und Sühne* aus seiner Sicht als Opfer, das angesichts seiner erlittenen Vergangenheit nach Möglichkeiten ringt, in der Gegenwart zu leben. Beide, Henker und Opfer, sehen sich also vor die Aufgabe gestellt, mit ihrer Geschichte umzugehen. Opfer und Henker sind durch ihre vergangene „Begegnung“ nun – auf der Suche nach einer Zukunft, die leben läßt – unweigerlich aneinandergekettet. Schuld hat die lebenspendende Kommunikation unterbrochen.¹²

Zusammen mit dem Problem „Geschichte“ hat sich die Literatur seit „Auschwitz“ besonders dieses Themas angenommen.¹³ Gerade an derartiger „literarischer Selbstausslegung des Menschen“¹⁴ sollten sich Aufmerksamkeit und Achtsamkeit von uns Heutigen schulen.

2.1. Die Ermittlung von Peter Weiss

Im 1965 uraufgeführten Drama *„Die Ermittlung“* kommen in *„11 Gesängen“* Aussagen und Fakten aus dem Frankfurter Auschwitzprozeß (1963-1965) auf die Bühne.¹⁵ Emotionslos, nüchtern werden die Tatsachen im Hin-und-Her der Aussagen zwischen Angeklagten und Zeugen dargestellt.¹⁶ So wird vom Anfang bis zum Ende ermittelt – vom „1. Gesang von der Rampe“ bis zum „11. Gesang von den Feueröfen“ – der Weg, den unzählige Menschen wirklich gingen! Angeklagt sind 18 Männer. „Sie leihen dem Schreiber des Dramas nur ihre Namen, die hier als Symbole stehen für ein System, das viele andere schuldig werden ließ, die vor diesem Gericht nie erschienen.“¹⁷

Ausnahmslos alle, gegen die ermittelt wird, entziehen sich der Verantwortung. Ihre Antworten enthalten implizit ihr Selbsturteil – in der Form des Selbstfreispruchs.

beider Aussagensysteme unbedingt wahren!

¹² Schuld kann als Verletzung der Beziehung, d.h. des gegenseitigen Gegenübers von Freiheit zu Freiheit, gedeutet werden. Am prägnantesten hat das Martin Buber herausgearbeitet: „Wenn ich nicht wirklich da bin, bin ich schuldig (...) Das ursprüngliche Schuldigsein ist das Bei-sich-bleiben“. Buber, M. (1963) 363.

¹³ Darstellungen zum Thema „Schuld“ in der gegenwärtigen Literatur vgl.: Imbach, J. (1987) 731-743; Kohlschmidt, W. (²1968) 174-193; Kopperschmidt, J. (1971) 35-61; Sievernich, M. (²1983) 94-97, 226-229.

¹⁴ Sievernich, M. (²1983) 94.

¹⁵ Ich zitiere aus Weiss, P. (⁹1977).

¹⁶ Die Art des literarischen Umgangs mit der Vergangenheit dürfte in unserer Zeit besonders das Dokumentations-theater sein, d.h. „ein Theater, das eine dokumentierbare Realität darstellt, gebrochen und zugleich distanziert durch das Medium der Sprache“ (Kopperschmidt, J. (1971) 56). Vgl. z.B. das erschütternde Drama *„Spiel um Zeit“* von Arthur Miller.

¹⁷ Weiss, P., 8.

Ich persönlich
habe mich immer anständig benommen
Was sollte ich denn machen
Befehle mußten ausgeführt werden
Und dafür habe ich jetzt
dieses Verfahren auf dem Hals
Herr Staatsanwalt
ich habe ruhig gelebt
wie alle anderen auch
und da holt man mich plötzlich
und schreit nach Hofmann
Da ist der Hofmann
sagt man
Ich weiß überhaupt nicht
was man von mir will¹⁸

Ein einziges Mal wird zum Ausdruck gebracht, was alle anderen Antworten der Angeklagten implizit enthalten: „Ich betrachte mich heute noch als unschuldig.“¹⁹

Die Dominanz des Faktischen, die sich an der nackten Wahrheit der Zeugenaussagen orientiert, steht solchen Aussagen kommentarlos gegenüber. Minutiös reihen sich Fakten an Fakten: Die Latrine, der Brief der Lili Tofler, die Phenolinjektion, die Blumenbeete, die Leistung der Krematorien:

Einer kam auf uns zu
der rief
Häftlinge
Seht den Rauch hinter den Baracken
Der Rauch
das sind eure Frauen und Kinder
Auch für euch
die ihr ins Lager eingetreten seid

¹⁸ Weiss, P., 18f.

¹⁹ Weiss, P., 136.

wird es nur einen Ausgang geben
Durch die Roste der Kamine²⁰

die Bogerschaukel:

Der Zweck der verschärften Vernehmung
war erreicht
wenn das Blut durch die Hosen lief²¹

– Tatsachen, die als Schicksal einzelner Menschen mit ihrer Wahrheit und Aussage den Mund verschließen.

Ich kam aus dem Lager heraus aber das Lager besteht weiter
(...)
Ich möchte vergessen
aber ich sehe es immer vor mit
Ich möchte die Nummer an meinem Arm
entfernen lassen²²

Die Evidenz der Tat setzt sich fort – in die Geschichte hinein – unwiderruflich. Sie richtet sich vor dem Gedächtnis auf und ruft nach Heilung. Die Antworten der Täter auf die Wahrheit ihrer Tat passen nicht auf die Schuld, die sich zwischen ihnen und ihren Opfern angehäuft hat. Mit einer solchen Antwort, die keine ist, endet die Ermittlung.

Wir alle
das möchte ich nochmals betonen
haben nichts als unsere Schuldigkeit getan
selbst wenn es uns oft schwer fiel
und wenn wir daran verzweifeln wollten
Heute
da unsere Nation sich wieder
zu einer führenden Stellung

²⁰ Weiss, P., 30.

²¹ Weiss, P., 65.

emporgearbeitet hat
sollten wir uns mit anderen Dingen befassen
als mit Vorwürfen
die längst als verjährt
angesehen werden müssen²³

Die „Schuldigkeit“, die dieser Mann aus Gehorsam getan hat, war die unwiderrufliche Vernichtung des Lebens von Menschen. Der Angriff des Neuen in die Zukunft hinein sollte Geschehenes ungeschehen machen. Die Zeit leistet ihren Beitrag, das Blut und die Schrecken von damals zu übertünchen. „Was die Zeit nicht tut: Sie heilt keine einzige Wunde, sie macht nichts ungeschehen, (...) sie ändert nichts an der Evidenz der Fakten (...)“²⁴

2.2. Jenseits von Schuld und Sühne von Jean Améry

Im 1966 zum ersten Mal veröffentlichten Werk „Jenseits von Schuld und Sühne“²⁵ bringt Jean Améry (1912-1978) sich selbst als Opfer zur Sprache. Die Perspektive ist eine andere gegenüber Peter Weiss' Ermittlung und gegenüber jenem Roman, auf den der Titel ironischer Weise anspielt: Dostojewskis „Schuld und Sühne“. Denn Dostojewskis psycho-dramatische Fiktion erzählt von einem Mann, der Subjekt seiner Handlungen ist, Raskolnikow. In „Jenseits von Schuld und Sühne“ hingegen kommt ein Opfer zu Wort, das mit der Wahrheit seines Leidens alleine gelassen ist – „Bewältigungsversuche eines Überwältigten“ lautet der Untertitel.

„Ich spreche als Opfer und untersuche meine Ressentiments. Das ist kein vergnügliches Unternehmen, weder für ihn (den Leser) noch für mich, und vielleicht täte ich gut daran, mich einleitend zu entschuldigen für den Mangel an Takt, der hierbei leider an den Tag treten wird. Takt ist eine gute und wichtige Sache (...) Wie wichtig er aber auch sei, er taugt nicht für die radikale Analyse, um die wir uns hier bemühen, und darum werde ich von ihm absehen müssen, auf die Gefahr hin, schlechte Figur zu machen.“²⁶

²² Weiss, P., 80f.

²³ Weiss, P., 158f.

²⁴ Bachl, G. (1988) 70.

²⁵ Ich zitiere aus Améry, J. (1988). Aufsätze über Jean Améry, besonders über „Jenseits von Schuld und Sühne“ vgl.: Text+Kritik (1988) mit ausführlichen Literaturhinweisen vor allem 78f; Wachinger, L. (1986) 139f.

²⁶ Améry, J., 82.

Das Opfer – der Gefolterte, der Gemarterte, der Gehenkte – will nicht Vergeltung sondern Erkenntnis der Tat zwischen ihm und seinem Henker. Deshalb „die radikale Analyse“, deshalb das Verlangen nach „dem zweifach Unmöglichen, dem Rückgang ins Abgelebte und der Aufhebung dessen, was geschah“²⁷, deshalb die „Ressentiments“ im Widerstand gegen das Pathos der Versöhnlichkeit, das der Zeit ihre Arbeit an den gerissenen Wunden überläßt.

„Meine Ressentiments aber sind da, damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat (...) Recht und Vorrecht des Menschen ist es, daß er sich nicht einverstanden erklärt mit jedem natürlichen Geschehen, also auch nicht mit dem biologischen Zuwachs der Zeit (...) Der sittliche Mensch fordert Aufhebung der Zeit – im besonderen hier zur Rede stehenden Fall: durch Festnagelung des Untäters an seine Untat. Mit ihr mag er bei vollzogener moralischer Zeitumkehrung als Mitmensch dem Opfer zugesellt sein.“²⁸

Zukunft, die Menschen ganz leben läßt, wird nicht automatisch. Der menschliche Geist muß sich über die Zeit und ihr natürliches Werk erheben. Denn Heilung vergangener Schuld, die sich zwischen Menschen aufgerichtet hat, gelingt nur im Widerstand gegen die alles überwuchernde Kraft der Zeit, d.h. mittels Erinnerung. Die Wahrheit der vergangenen „Begegnung“ zwischen dem Opfer und seinem Peiniger, die für alle Zeit schmerzlicher Besitz in erster Linie des Gepeinigten ist, muß aktualisiert werden, „durch Austragung des Konflikts im Wirkungsfeld geschichtlicher Praxis“²⁹. Der erste und entscheidende Schritt zur Wiederherstellung der lebensermöglichenden Kommunikation beginnt dort, wo Offenbarung der Tat geschieht. Dem Täter kann niemals die Wahrnehmung seiner (Un-)Tat erspart werden. Sein Blick muß zurück auf die geschlagene Wunde gezwungen, sein Bewußtsein zurück auf die angerichtete Zerstörung gelenkt werden, sodaß er schließlich sagt: ‚Das habe ich gethan‘.³⁰ Für Jean Améry ermöglicht sich nur in dieser Weise der Weg zur Versöhnung.

Aber solches Bewußtsein um die eigene (Mit-)Schuld und die Annahme derselben stand scheinbar dem Blick aus der Zerstörung hinaus in die neue Zukunft im Wege. Stattdessen hieß

²⁷ Améry, J., 88.

²⁸ Améry, J., 90f.

²⁹ Améry, J., 88.

³⁰ Doch dieser Prozeß stößt auf Widerstand. Nietzsche sagt dazu sehr pointiert: ‚Das habe ich gethan‘ sagt das Gedächtnis. Das kann ich nicht gethan haben - sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich - giebt das Gedächtnis nach.“ JGB 68; KSA 5,86. Ob gerade der „Stolz“ das Motiv der Abwehr der Erinnerung ist, sei hier dahingestellt.

es die Vergangenheit „zu bewältigen“³¹. Bewältigung tut aber den Dingen und Ereignissen Gewalt an, ohne sich der Kommunikation zwischen Opfern und Tätern und damit der Wirklichkeit auszusetzen, deren Wahrnehmung erst Kommunikation ermöglicht. Und die Opfer der „bewältigten“ Vergangenheit bleiben alleine: „Wehe den Besiegten“³².

„Es ist noch immer nicht vorbei. Ich baumele noch immer, zweiundzwanzig Jahre danach, an ausgerenkten Armen über dem Boden, keuche und bezichtige mich.“³³ „Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur, eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen.“³⁴ „Wir Opfer müssen ‚fertigwerden‘ (...), in jenem Sinn, den einst der KZ-Argot dem Wort ‚fertigmachen‘ gab; es bedeutet so viel wie umbringen. Wir müssen und werden bald fertig sein.“³⁵ Jean Améry setzte in der Nacht vom 16. auf den 17. Oktober 1978 in Salzburg seinem Leben ein Ende.

In diesem Zeugnis begegnet uns eine eigentümliche Autorität, die betroffen macht. Die Opfer, die Leidenden und die Toten - ob redend oder ob für immer verstummt - haben eine Wahrheit, die vernommen werden muß. Dieser Wahrheit hat sich m.E. besonders auch heutige Theologie zu stellen, will sie nicht ihr Ziel, die Wahrnehmung und Ausdeutung der Wirklichkeit des Menschen und der Welt im Angesicht Gottes, verfehlen. Theologie nach „Auschwitz“ muß eine andere sein als davor, sonst redet sie an den Menschen und ihrer geschichtlich gewordenen Situation vorbei.³⁶

3. Wie umgehen mit der Vergangenheit?

Das Problem menschlichen Umgangs mit der Geschichte im Hinblick auf gelingendes Leben in der Zukunft zeigt sich in Predigt und Literatur von sehr verschiedenen Seiten. Allen gemeinsam aber ist die Sehnsucht nach Zukunft als Neubeginn und Wiederherstellung verlorengegangener Lebensbedingungen. Doch wie kann und soll solcher Anfang geschehen? Und

³¹ Améry, J., 85, vgl. 112 u.ö.

³² Améry, J., 101.

³³ Améry, J., 54.

³⁴ Améry, J., 58.

³⁵ Améry, J., 101.

³⁶ Darauf hat besonders Johann Baptist Metz hingewiesen: Die Theologie und christlicher Glaube bedürfen der „gefährlichen Erinnerung“ an die Passion der Vielen in der Geschichte. „Fragt euch, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, daß sie vor und nach Auschwitz eigentlich die gleiche sein könnte. Wenn ja, dann seid auf der Hut!“ Metz, J.B. (1980) 42. Vgl. u.a. Metz, J.B. (1984) 161-175; Metz, J.B., in: HphG 1, 386-396. Vgl. dazu

wie kann er werden, wenn sich in der Vergangenheit (gesetzte und erlittene) Schuld angehäuft hat? – Schrecken, Zerstörung, Bruch – überwuchert von der Zeit, die angeblich alle Wunden heilt.

Ist „Bewältigung“ der Vergangenheit die rechte Antwort auf die Frage? Doch was gibt es zu bewältigen, angesichts der Wunden die Menschen geschlagen wurden, und angesichts der Toten, deren Leben unwiderruflich beendet wurde? Was hilft es, wenn nichts mehr wiedergutzumachen ist?

Ist „Versöhnung“ auf Kosten der Offenbarung der Wirklichkeit vergangener Taten zum Zwecke der Vereinigung aller Kräfte auf den Bau der Zukunft hin die rechte Antwort? Doch solcher Versöhnungspathos hat sich dem Vorwurf zu stellen, die schmerzhaft „Trauerarbeit“³⁷ zu unterlassen. Denn der Neubeginn ist der zweite Schritt und braucht zuerst die Trauer über das Vergangene und dessen Verabschiedung.

Oder hilft etwa die Automatik der Selbstentschuldigungen und Schuldverschiebungen über das Geschehene hinweg? Das Vergangene bleibt unumkehrbar, und als solches wirkt es weiter in Gegenwart und Zukunft hinein. Wie sollte sich also auf diese Weise das, was einmal geschehen ist, plötzlich ungeschehen machen lassen?

Die Botschaft von Peter Weiss und Jean Améry und vielen anderen hingegen lautet: sich der Wahrheit stellen und wahrnehmen, was war. Warum?

Einerseits kommt Versöhnung als unbedingte Voraussetzung neuer, gelingender Zukunft, die nur als gemeinsame wirklich werden kann, einzig und allein durch Kommunikation zustande, in der sich der Täter seinem Opfer aussetzt, mit der Mühe um die ganze Wahrheit und dem Eingeständnis seiner Schuld. Andererseits läßt sich Zukunft erst gewinnen durch den Widerstand des menschlichen Geistes gegen die natürliche Macht der Zeit, die vergangene Schrecken vergessen macht.³⁸ Also sich erinnernd der Zeit widersetzen?

auch Hintersteiner, N. (1988).

³⁷ Alexander und Margarete Mitscherlich entlehnten den Freud'schen Begriff der „Trauerarbeit“ (Gemeint ist der seelische Vorgang, der einen Menschen zum Verarbeiten eines Verlustes führt) zur Deutung des kollektiven Verhaltens der Deutschen nach 1945. Mitscherlich, A. u. M. (1967) 13-85.

³⁸ „Das Ereignis des Fürchterlichen hat es schwer in der Geschichte, im zeitlichen Gedächtnis wahr zu bleiben.“ Bachl, G. (1987) 93. Die Erinnerung an den Schrecken, das Gedenken der Toten muß Korrektiv sein zur ungebändigten, schöpferisch-verwandelnden Macht des Lebens, das wie im Zyklus der Natur unter- und aufgeht.

Oder schließlich das tun, was die traditionelle Theologie „Reue“³⁹ nennt, was bedeuten könnte, der Vergangenheit gedenkend eingestehen, daß es nichts zu bewältigen gibt, und angesichts dessen bittend vor Gott treten?⁴⁰

4. Nietzsches Philosophie und biblische Theologie. Eine Gegenüberstellung

Einige Perspektiven und Antwortrichtungen zum Problem des Umgangs mit der ganzen Vergangenheit im Bezug auf die Zukunft haben sich oben gezeigt. Diese sollen die Basis für die nächsten Schritte bilden. Indem sie nämlich der Kritik philosophischer und theologischer Reflexion ausgesetzt werden, erwarte ich eine weiterführende Differenzierung des Problems und der Antworten, die darauf möglich sind.

Für die philosophische Reflexion wähle ich exemplarisch Friedrich Wilhelm Nietzsche. Warum ausgerechnet ihn? Zunächst zielen seine Gedankenexperimente in besonderer Weise auf geschichtsphilosophische und anthropologische Fragestellungen ab. Der Mensch in der Geschichte bildet das Zentrum, um das Nietzsches Philosophie kreist. Ebenso wichtig ist mir seine kritisch-polemische Position, von der ich eine Erweiterung des Problemhorizontes erwarte. Nietzsche verstand sich selbst als Kritiker⁴¹ und wollte als solcher ernst genommen werden. Das will ich versuchen: Seine Kritik ernst nehmen, ohne sie theologisch zu vereinnahmen und damit aufzuheben.⁴²

Thomas Mann schreibt über Nietzsche: „Man kann sagen, daß Nietzsche's Verhältnis zu den Vorzugsgegenständen seiner Kritik schlechthin das der Leidenschaft war: einer Leidenschaft, im Grunde ohne bestimmtes Vorzeichen, denn das Negative wechselt beständig ins Positive

³⁹ Reue wird in der Literatur durchwegs negativ interpretiert. Dafür scheint es m.E. zwei Gründe zu geben: 1. Schuld ereigne sich zwischen Menschen. Bereuen würde bedeuten, sich nicht der Auseinandersetzung mit den Mitmenschen zu stellen, vor denen man Schuld auf sich geladen hat. 2. Schuld müsse als eigene erkannt und angenommen werden. Reue wäre die Absage an die eigene Vergangenheit und damit Selbstverneinung. Seine Schuld nicht annehmen wollen bedeute Aufgabe der Freiheit. Das Thema „Schuld“ steht immer in Korrelation zu Autonomie und Selbstverantwortung des freien Menschen. „Der feigste Mörder ist der, der bereut“. „Die Fliegen“: Sartre, J.P. (1958) 58. Ähnlich in „Der schwarze Schwan“: Walser, M. (1964) 72.94. u.ö. Vgl. zu dieser Kritik am Reuebegriff auch: Kopperschmidt, J. (1971) 59-61 und Solle, D. (1971).

⁴⁰ Reue als „das Eingeständnis, daß es nichts zu bewältigen gibt“. Bachl, G. (11/1988) 16. Vgl. auch Bachl, G. (1988) 56. Der theologische Begriff der Reue wird im 3. Kapitel zu diskutieren sein.

⁴¹ Vgl. AC (besonders 8-13.52.); KSA 6,165-254 und VS; KSA 2,379-534.

⁴² Vgl. Köster, P. (1981/1982) 615-685 (mit Beispielen theologischer Vereinnahmung).

hinüber (...).“⁴³

Die Art der Philosophie Nietzsches deutet sich hier bereits an, nämlich als kritische, affektive und dialektische. Damit will sie „unzeitgemäß“ auf die Fragen des Menschen und der Geschichte antworten.

Nach Nietzsche soll ebenso die theologische Reflexion neue Perspektiven eröffnen. Das Zentrum der Theologie sind ja die Fragen des Menschen und die Fragen um den Menschen und seine Sehnsucht in der Zeit und über die Zeit hinaus, also auch die Frage nach dem „Geheimnis der Erlösung“.⁴⁴ Nirgends wird das deutlicher als in der Bibel. Deshalb werden besonders biblische Erfahrungen und Deutungen das Wort haben.⁴⁵

Beides – Nietzsches Kritik und biblische Erfahrung theologisch reflektiert – soll zuletzt in einer Gegenüberstellung zueinandergebracht werden, so, daß dadurch nicht ein fundamentalistischer Kurzschluß entsteht, sondern vielmehr ein befruchtendes Gespräch.

2. Kapitel. Nietzsches gesunder Mensch. Zwischen Bewältigen und Vergessen der Vergangenheit

Wir müssen vergessen,
was wir behalten wollen,
um es zu besitzen.

Theodor Reik⁴⁶

Der Versuch, Nietzsche im Ganzen seiner Person und seines Werkes zu erfassen, wäre wohl schon von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Nochdazu müßte man die Wirkungsgeschichte seiner Ideen einer gründlichen Analyse unterziehen. Diese hermeneutische Einsicht und die engen Grenzen meiner Ausführungen zwingen mich vielmehr dazu, auszuwählen, indem ich eine Schrift aus dem Corpus seines umfangreichen Schaffens bedenke, die in besonderer Weise über das im ersten Kapitel entfaltete Problem handelt: die zweite „Unzeitgemässe Betrachtung“ aus dem Jahr 1874 mit dem Titel „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Le-

⁴³ Mann, Th. (1978) 287.

⁴⁴ Vgl. Vaticanum II: z.B. GS 10.

⁴⁵ Vgl. ebd.: z.B. OT 16; DV 24 (Schrift als „Seele der ganzen Theologie“).

⁴⁶ Reik, Th. (1983) 426.

ben“.

1. Erkenntnistheoretische und hermeneutische Vorüberlegungen

Nietzsche stößt gerade heute wieder auf reges Interesse. Seine gegenwärtige Aktualität und die Stimmung bzw. das Bewußtsein, das dahinter liegt, provozieren zur Auseinandersetzung, natürlich in erster Linie mit ihm selbst. Damit tut sich ein gewichtiges Problem auf, nämlich das der Interpretation Nietzsches. Es hat seine Geschichte und seine Wirkung bis zur Gegenwart.

Zwei Schritte sind also vor der Auseinandersetzung mit der zweiten „Unzeitgemässen“ zu tun: der Blick auf die gegenwärtige Aktualität und auf das Problem der Interpretation Nietzsches.

1.1. Zur Aktualität

Vor 20 Jahren stellte Jürgen Habermas fest: „Nietzsche hat nichts Ansteckendes mehr“⁴⁷. Ob über dieser Äußerung der Wunsch der Vater des Gedankens war, sei dahingestellt, auf alle Fälle

zeigt sich heute, daß das Gegenteil der Fall ist. Nietzsche gewinnt zusehends an Aktualität.⁴⁸ Das gegenwärtige Interesse entzündet sich m.E. an zwei Brennpunkten, nämlich auf der einen Seite am „postmodernen Lebensgefühl“ und auf der anderen Seite an Nietzsche selbst.

Bei aller Vorsicht gegenüber globalen Zeitbeschreibungen und pauschaler Zeitkritik⁴⁹, läßt sich heute doch ein gewisses diffuses und instinktives Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft und ihre Möglichkeiten feststellen.⁵⁰ Der Mensch – der Geborgenheit der Natur entwachsen – entdeckt plötzlich die Schattenseiten seines Kulturschaffens. Ökologiekrisis und atomare Bedrohung seien exemplarisch genannt. Das Vertrauen in den sicheren und produktiven Geist des Menschen ist enttäuscht. Aus Protest gegen das Verhängnis gewordener Struk-

⁴⁷ Habermas, J., Nachwort, in: Ders. (1968) 237.

⁴⁸ Zur Aktualität Nietzsches in der Gegenwart vgl.: Djurić, M.; Simon, J.

(Hg.) (1984); Lutz-Bachmann, M. (1985) 9; Schweppenhäuser, G. (1988).

⁴⁹ Abzulehnen sind vor allem monokausale Ableitungen verallgemeinerter Zeiterscheinungen. Zeitkritik dient häufig auch als Negativfolie zu positiver Zukunftsvisionen bzw. zum früheren Idealzustand („die gute alte Zeit“). Zeitbeschreibungen sind m.E. aber insofern aussagekräftig, als darin fundamentale menschliche Daseinsängste und Zukunftshoffnungen zum Ausdruck kommen.

⁵⁰ Das Unbehagen zahlreicher Menschen ergibt sich auch schon aus der zufälligen Zeitrechnung, die den Eindruck einer Ausganges- bzw. Übergangszeit erweckt. Vgl. exemplarisch Capra, F. (1983).

turen, die letztlich das Werk des menschlichen Geistes sind, und auf der Suche nach neuem, sicherem Halt erwächst u.a. auch eine neue mystisch-irrationale Sehnsucht, ein Regreß zum geschichtsfreien Mythos.⁵¹ Die Frage erhebt sich: Wie kann in Zukunft Leben gelingen?

Dieser Umbruchsstimmung kommt Nietzsche (1844-1900) entgegen. Seine Zeit⁵² – am Ende des Übergangs von der feudalen zur modernen Gesellschaftsordnung – entdeckt einen neuen Menschen, der sich als „homo oeconomicus“ dazu ermächtigt sieht, die Welt und mit ihr sich selbst zu produzieren. Aus dem Unbehagen an der alten Lebens- und Denkkordnung entstehen offene Projekte, die den Anbruch einer neuen Zeit verheißen, wie z.B. die Vision einer „klassenlosen Gesellschaft“ bei Marx und Engels.

„Wir leben in einer Periode, wo verschiedene Lebensauffassungen nebeneinander stehen: deshalb ist die Zeit so lehrreich, wie selten eine, deshalb so krank, weil sie an den Übeln aller Richtungen zugleich leidet.“⁵³

Die Defizienzerfahrung seiner Zeit und besonders seiner selbst wird für Nietzsche zum Ausgangsort seiner philosophischen Arbeit.⁵⁴ Von dort her entwickelt sich sein Pathos⁵⁵, die Leidenschaft, mit der er seine Leserinnen überfällt. Und Pathos meint hier ein Doppeltes: das Leiden an der „Krankheit“ und das Begehren der Wiederherstellung, also die Sehnsucht nach Heilung und Befreiung aus der Notlage. „Krankheit“ bedeutet Durchgang, Krise. Nietzsche vergleicht diese Defizienzerfahrung deshalb auch mit einer Schwangerschaft.⁵⁶

Die Person und ihre Lebensgeschichte⁵⁷, die sich hinter Nietzsches Werk verbergen, lassen

⁵¹ Vgl. z.B. Bohrer, K.H. (1983). Die Verdrängung der Zeit (z.B. des Altwerdens, des Todes; oder auch im Fundamentalismus – nicht wahr haben wollen, daß etwas geschichtlich geworden ist...) ist m.E. Indiz für die Angst vor der Zeit, die die Identität bedroht. Dazu wäre auch der Protest die gegen strukturelle Determination gesellschaftlicher oder geschichtlicher Prägung zu nennen.

⁵² Vgl. Gramm, G. (1986) 202-205; Köster, P. (1981/1982) 653f, der Nietzsches Denken als Symptom und "vortreibende Deutung" seiner Zeit versteht.

⁵³ Aus dem Nachlaß. Z.n. Müller-Lauter, W. (1971) 35.

⁵⁴ Nietzsche arbeitet induktiv. Vgl. Gerhard, V. (1988) 139. 175-177; Gilman, S.L. (1981) VII („Friedrich Nietzsche war einer der Meister der modernen autobiographischen Selbstanalyse. Sein ganzes Leben lang unterzog er, im scharfen Bewußtsein seiner eigenen Stärken und Schwächen, den Verlauf seines Lebens einer beständigen Untersuchung.“).

⁵⁵ Gerhard, V. (1988) definiert Pathos bei Nietzsche als „die das Leiden überstimmende Begeisterung“ (9).

⁵⁶ Vgl. GM II 19; KSA 5,327. Zur Krankheit Nietzsches und zu ihrer Bedeutung vgl.: Salaquarda, J. (1980) 1; Schmidt, J.H. (1983) 229f und auch Gramm, G. (1986) 223 („Die Vorstellung von der Krankheit als Mittel der Erfahrungserweiterung hat im 19. Jahrhundert schon Tradition: Sowohl Cabanis als auch Comte benützen ihre pathologischen Krisen zur schriftstellerischen und wissenschaftlich-philosophischen Produktion.“).

⁵⁷ Biographien über Nietzsche: Förster-Nietzsche, E. (1895/1897/1904); Janz, C.P. (1978f); Ross, W. (1980). Eine kurze Übersicht z.B. bei Lutz-Bachmann, M. (1985) 9-25; Schmidt, J.H. (1983) 204f oder Simon, J. (1981)

sich also nicht ausblenden, gerade weil er selbst es nicht wollte.⁵⁸ Und so ist Nietzsche als Person, als Schriftsteller, als Künstler und besonders als Philosoph Provokation geblieben.

„(Sein Werk) hat seit den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in kaum zu überschätzender Weise die Philosophie und Literatur beeinflusst, und es hat darüber hinaus vielfältige Wirkungen ausgeübt. Eine umfassend konzipierte Wirkungsgeschichte N(ietzsche)s würde zu einem guten Teil mit einer Kulturgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts zusammenfallen. Zwar waren Umfang und Intensität von N(ietzsche)s Einfluß in dieser Zeit Schwankungen unterworfen; aber die Wirkungen haben nie..aufgehört, und zur Zeit nehmen sie ständig weiter zu.“⁵⁹

Nietzsches Wirkungsgeschichte verweist nun auf das Problem der Interpretation, das sich in einem Wort von Christian Morgenstern so formulieren läßt: „Für alle Zukunft gibt es nun ein neues Kriterium des denkenden Menschen –: Was ist ihm Nietzsche?“⁶⁰

1.2. Zur Interpretation

Am Ausgang der Auseinandersetzung mit Nietzsche und dem neuerlichen Interesse an seinen Gedanken, stellt sich die Frage, wie dieser Philosoph zu lesen und zu verstehen sei, und vielleicht noch grundsätzlicher, ob sein Werk überhaupt der Philosophie zuzuordnen sei und nicht vielmehr der dichtenden Kunst.⁶¹

Giorgio Colli, der Mitherausgeber und Initiator der Kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches, antwortet folgendermaßen: „Nietzsche braucht keine Interpreten. Von sich und seinen Ideen hat er selber gesprochen, zur Genüge und in der allerklarsten Weise. *Rs* geht nur darum, gut zuzuhören, ohne Zwischenträger.“⁶²

Das klingt nach Rezept und nach einem simplen und unkritischen noch dazu. Denn zu naiv wäre es, Nietzsche nur aus der aktuellen Gegenwart zu lesen, ohne die lange Geschichte der

203f.

⁵⁸ Vgl. z.B. PHG-V; KSA 1,803.

⁵⁹ Salaquarda, J. (1980) 1f. Vgl. zum besonderen Kapitel der Nietzscheauslegung im Nationalsozialismus: Langreder, H. (1971); Eisser, R. (1965) 307ff. Angaben zu Nietzschebibliographien vgl. Salaquarda, J. (1980) 354.

⁶⁰ Z.n. Hennis, W. (1987) 382.

⁶¹ Vgl. Janz, C.P. (1978f). Nietzsche hat sich auch als Musiker betätigt.

⁶² Colli, G. (1983) 27.

Interpretation seines Werkes mit all ihren Sackgassen, Irrwegen und Vereinnahmungen mitzubedenken. Colli hat das wohl nicht intendiert, zumal er durch die Herausgabe des Gesamtwertes Nietzsches einen sehr bedeutenden Beitrag zur besseren, d.h. kritischen Lektüre und Interpretation geliefert hat. Die Bemühung um „historische und philologische Akribie“⁶³ ist unbedingt notwendig und liegt noch dazu ganz im Interesse Nietzsches, der selbst langsam, geduldig und sorgfältig gelesen werden wollte.⁶⁴ Ebenso ist Vorsicht gegenüber plakativen Thesen geboten, die zuletzt nur den eigenen Interessen des Interpreten dienen.⁶⁵ Vielmehr muß Nietzsches Philosophie in ihrer Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit gesehen⁶⁶ und darf nicht auf den psychologischen oder literarischen Aspekt reduziert werden.

„Sowohl für die psychologische Erklärung, d.h. die Leugnung von Nietzsches Philosophie wie für die Nietzscheologie, d.h. die unkritische Hypostasierung Nietzsches ist jedoch die Zeit vorüber. Nicht aber für eine angemessene Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie (...) Diese Auseinandersetzung wird in keinem Fall eine simple Widerlegung sein, denn sie beginnt statt mit einer rückführenden Erklärung mit einer Deutung dessen, was Nietzsches Philosophie genannt werden darf.“⁶⁷

Diese Philosophie aber ist auf das engste mit der Sprache verbunden.⁶⁸ Und deshalb heißt „Nietzsches Philosophie verstehen (...), seine philosophische Sprache angemessen zu deuten“⁶⁹. Zwei Eigentümlichkeiten der Ausdrucks- und Denkweise Nietzsches will ich im Folgenden herausstreichen: den Verhüllungs- und Enthüllungscharakter seiner Sprache und seine bewußt unsystematische Denkweise.

a) Die „Maske“:

„Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie – das ist ein Einsiedler-Urtheil: ,es ist

⁶³ Salaquarda, J. (1980) 13. Salaquarda stellt dort auch kurz und prägnant den Verlauf der Interpretationsgeschichte Nietzsches dar mit ihren Gefahren und dem heutigen Stand in der Frage, wie Nietzsche zu interpretieren sei. Im Folgenden halte ich mich hauptsächlich an ihn (1-20). Vgl. auch Guzzoni, A. (1979) VII-X; Margreiter, R. (1986) 375-406; Willers, U. (1988) 15-19.

⁶⁴ Vgl. z.B. M-V 5; KSA 3,17.

⁶⁵ Besonders die großen Nietzsche-Interpreten zwischen den 30er und 50er Jahren, Baumler, Heidegger, Japers, Löwith und Lukacs, unterlagen dieser Versuchung, was allerdings nicht ihre Bedeutung für die Nietzsche-Interpretation schmälert.

⁶⁶ Vgl. besonders Müller-Lauter, W. (1970).

⁶⁷ Heftrich, E. (1964) 90. Vgl. auch Kaufmann, W. (1982). Salaquarda, J. (1980) bezeichnet Nietzsche als „Philosoph sui generis“ (10).

⁶⁸ Das entfaltet besonders Simon, J. (1981) und (1985).

⁶⁹ Kaulbach, F. (1980) 255.

etwas Willkürliches daran, dass er hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er hier nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte, – es ist auch etwas Misstrauisches daran.’ Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.⁷⁰

Beim Vorgang der Mitteilung, in der sich ein Mensch mit seiner Erfahrung ausspricht, bleibt Unsagbares und Abgründiges zurück. Nietzsche pocht auf die Erkenntnis, daß sich der Mensch im Letzten nicht auf den Begriff bringen läßt. ‚Individuum est ineffabile.’ Darin erweist sich letzte menschliche Einsamkeit. Aber Nietzsche weiß auch, daß der Mensch zur Kommunikation mit anderen aufbrechen muß. Dieser Notwendigkeit stellt sich die Philosophie. Sie ist Ausdruck des menschlichen Lebens zwischen Verborgenheit und Offenbarung. Diese paradoxe Dynamik nennt Nietzsche ‚Maske’⁷¹. Sie ist Ausdruck und Versteck in einem. Der Mensch muß ständig aus dem unsagbaren Grund in den Ausdruck hinein aufbrechen, der einmal auf den Begriff gebracht zum Schein erstarrt – für Nietzsche ein tragisches Spiel, das ewig wiederkehrt.

Dieser Grundtragik menschlicher Existenz entspricht Nietzsche mit seiner alles – redlicher Weise auch sein eigenes Werk – durchdringenden Skepsis und mit seinem metaphorischen und ironischen Stil, der ihm u.a. den Verdacht der Irrationalität eintrug.⁷² In der *Metapher*, die Nietzsche als werdenden Begriff versteht, will er der Dynamik des Aufbruchs aus dem Leben in den sprachlichen Ausdruck hinein am besten gerecht werden. Denn in der Grammatik logischer Begriffe und Urteile erstarrt das Leben zum bloßen Schein. Sie erscheint nur als wahr und absolut. Und deshalb, meint Nietzsche, werden wir auch ‚Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben...’⁷³ *Parodie, Ironie und Zynismus* sind beliebte Stilmittel

Nietzsches. Darin zeigt sich wiederum seine kritische Grundhaltung, die freilich bereits eine lange Tradition in der Philosophie hat, nicht zuletzt im transzendentalphilosophischen Ansatz, hinter den Nietzsche einerseits nicht mehr zurück kann, den er andererseits aber auch nach vorne gewendet kritisiert und zu überwinden trachtet. Hand in Hand mit dieser ‚Maske’ Nietzsches geht die Faszination seiner Sprache, dergegenüber respektlose Distanz angeraten ist, will man seiner Philosophie auf die Spur kommen und nicht bereits seiner Sprache erlie-

⁷⁰ JGB 289; KSA 5,234. Vgl. JGB 40; KSA 5,57f.

⁷¹ Zum Bild der Maske bei Nietzsche vgl.: Klinger, E. (1985) 310-318; Schmidt, J.H. (1983) 206 und besonders Simon, J. (1985) 63-97.

⁷² Vgl. Salaquarda, J. (1980) 10.

gen.

b) Der Aphorismus:

„In Aphorismenbüchern gleich den meinen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verborgene lange Dinge und Gedanken-Ketten; und manches darunter, das für Quedipus und seine Sphinx fragwürdig genug sein mag.“⁷⁴

Nietzsches Skepsis gegenüber allem, was (absolute) Wahrheit für sich beansprucht und die Wirklichkeit in Eins bringen will, kommt in seinem bekannten aphoristischen Stil zum Ausdruck. Der Aphorismus begleitet allerdings nicht ausschließlich sein philosophisches Werk. An ihm wird aber die Grundhaltung Nietzsches deutlich, nämlich seine Kritik am Willen zum System.⁷⁵

Die vielfältige Erscheinung und die Mehrdeutigkeit – bis zur Paradoxie – dessen, was dem Menschen zu Bewußtsein kommt, widersetzt sich dem System, das sich wie die Grammatik der Begriffe und Urteile nur mit dem Schein von Wahrheit umgibt. Menschliches Leben erweist sich im Vielen und nicht in einem Ganzen.

„(Deshalb ist es) etwas Kindisches oder gar eine Art Betrügerei, wenn jetzt ein Denker ein Ganzes von Erkenntnis, ein System hinstellt – wir sind zu gut gewitzt, um nicht den tiefsten Zweifel an der Möglichkeit eines solchen Ganzen in uns zu tragen.“⁷⁶

Philosophische – weil menschliche – Reflexion urteilt immer perspektivisch⁷⁷, d.h., vom Ort der Betrachtung aus entsteht der Eindruck über die Wirklichkeit. Diese Perspektive ergibt sich aus individuellen – meist aus dem Zustand der Krankheit oder Gesundheit – und überindividuellen – z.B. historischen, religiösen oder nationalen – Anteilen. Die Bedingungen solcher Blickwinkel lassen sich niemals vollständig ergründen. Am Ende steht ein radikaler Skeptizismus, den Nietzsche redlicherweise auch sich selbst gegenüber anwendet.

⁷³ GD-Die „Vernunft in der Philosophie“ 5; KSA 6,78.

⁷⁴ N-Juni-Juli 1885 37(5); KSA 11,579.

⁷⁵ Zum Aphorismus bei Nietzsche vgl.: Löwith, K. (1956) 15-24; Schmidt, J.H. (1983) 202f. 238; Willers, U. (1988) 35-38. Nietzsches Philosophie besteht größtenteils aus Destruktionsversuchen fertiger Denkmodelle.

⁷⁶ N-Frühjahr 1884 25(449); KSA II,132f. Vgl. Simon, J. (1985) 63-71.

⁷⁷ Vgl. z.B. JGB 2; KSA 5,234. Über den Perspektivismus bei Nietzsche vgl.: Gramm, G. (1988) 229-234; Klinger, E. (1985) 310; Schweppenhäuser, G. (1988) 17; Simon, J. (1981) 210f.

„Alles ist Interpretation (...) Eigentlich wirklich sind die Konkurrenz und das Zusammenspiel vieler Interpretationen, die einander wechselseitig zu überbieten und aufzuheben trachten.“⁷⁸

Aus dem grundsätzlichen Mißtrauen gegenüber den Möglichkeiten philosophischer Reflexion vollzieht Nietzsche allerdings selbst Gedankenexperimente, oder wie er selbst sagt, „Experimental-Philosophie“⁷⁹. Darin lehnt er überkommene philosophische und theologische Konstrukte als zwingende Traditionen ab, um extremste schöpferische Versuche in die noch nicht festgelegte Zukunft hinein zu wagen.

„Ich lobe mir jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: ‚Versuchen wir’s!‘ Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, nichts mehr hören ...: denn dort hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.“⁸⁰

1.3. Die Kunst, Nietzsche zu lesen

Nietzsche, den Kritiker aus Leidenschaft, lesen und verstehen bedeutet also: zwischen die Zeilen schauen und hinter der metaphorischen Sprache und der aphoristischen Gestalt seiner Philosophie Problem- und Kritikrichtungen feststellen. Das Pathos ergreift sehr schnell und unmittelbar das Gemüt der Leserinnen, sodaß „die Gefahr besonders nahe liegt, Nietzsches Sprache quasi ‚selbst denken zu lassen‘“⁸¹. Auch die ungebändigte Sehnsucht nach Freiheit und Unabhängigkeit, die an seinem Stil und seinen Leitgedanken implizit oder explizit deutlich wird, zieht in ihren Bann. Die Aufbruchsstimmung im Protest gegen überkommene Denk- und Lebensinstitutionen unter der Vision des souveränen Individuums⁸² reißt in die Eigendynamik des Aufbruchs zu neuem Glück hinein mit: Freiheit versus Determination – Aber auf welchem Weg? Da gilt es „gut zuzuhören“!

„Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – darum hat es noch Zeit bis zur ‚Lesbarkeit‘ meiner Schriften -, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls nicht ‚moderner Mensch‘ sein muss: das

⁷⁸ Salaquarda, J. (1985) 51. Vgl. Gadamer, H.G. (1986) 330-356. besonders 333. 339f; Simon, J. (1985) 66-70.

⁷⁹ Vgl. z.B. N-Frühjahr-Sommer 1888 16(32); KSA 13,492f. Zum Experiment bei Nietzsche vgl.: Gerhardt, V. (1988) 163-187; Kaufmann, W. (1982) 104-111; Kaulbach, F. (1980).

⁸⁰ FW 51; KSA 3,415f.

⁸¹ Schmidt, H.J. (1983) 206.

⁸² Vgl. GM II 2; KSA 5,293.

Wiederkäuen...“⁸³

2. Menschenbild und Geschichtsauffassung in „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“

Zur Diskussion steht das rechte Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte. Diesem soll nun – auf der Grundlage der erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Vorüberlegungen – im Werk Nietzsches nachgegangen werden. Sehr ausführlich hat er sich bekanntlich dazu in den beiden Schriften „Jenseits von Gut und Böse“ und „Zur Genealogie der Moral“ geäußert, jedoch ausschließlich unter dem Aspekt der Moralkritik. Seine These lautet dort sehr verkürzt: Das schlechte Gewissen in seiner Rückwendung auf schuldhafte Vergangenheit ist nichts als die Autoaggression, d.h. die Verinnerlichung des Herrschaftstriebes des Menschen, die schließlich durch die Projektion des unbarmherzig gerechten Gottes noch mehr ins Unmenschliche gesteigert wird.⁸⁴ Ich will mich allerdings der etwas weniger bekannten Frühschrift⁸⁵ Nietzsches „Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ zuwenden, und zwar vor allem aus zweierlei Gründen: erstens sind dort bereits die Gedanken und Methoden seines späteren Philosophierens vorgeprägt; zweitens tritt besonders in dieser Schrift die anthropologisch-geschichtsphilosophische Problematik sehr deutlich hervor, die den beiden Fragen nachgeht: Was ist Geschichte? Und wer ist der Mensch in der Geschichte?

Worüber handelt diese Betrachtung? Ausgehend von der „Krankheit“ des zeitgenössischen Menschen entfaltet Nietzsche mit scharfer Polemik vor allem gegen den aufkommenden Historismus, der nach seinem Urteil nur am Wissen über vergangene Tatsachen und an der Entdeckung vernünftiger Gesetze im Verlauf der Geschichte, nicht aber am gegenwärtigen Leben interessiert ist, „eine Gesundheitslehre des Lebens“⁸⁶. Diese „Lehre“ tritt allerdings durch das starke Motiv der Opposition in den Hintergrund. Doch genau diesem eigenständigen Konzept Nietzsches will ich in meiner Analyse auf die Spur kommen. Dabei werde ich so vorgehen, daß ich ausgehend von zwei Texten auf Fragen stoße, die ich dann jeweils auf dem Hinter-

⁸³ GM-V 1887 8; KSA 5,256.

⁸⁴ Vgl. u.a. GM II 22; KSA 5,332: „Dies ist eine Art Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit, der schlechterdings nicht seines Gleichen hat: der Wille des Menschen, sich schuldig und verwerflich zu finden bis zur Unsühnbarkeit, (...) sein Wille, ein Ideal aufzurichten – das des ‚heiligen Gottes‘ –, um Angesichts desselben seiner absoluten Unwürdigkeit handgreiflich gewiss zu sein. Oh über diese wahnsinnige traurige Bestie Mensch!“ Vgl. darüber auch Schweppenhäuser, G. (1988).

⁸⁵ Zur Periodisierung von Nietzsches Werk (3 Phasen) vgl.: EH-V,1886; KSA 6,257-261. Vgl. darüber: Jähnig, D. (1975) 68-70; Löwith, K. (1956) 25-31; Salaquarda, J. (1984) 2-5.

⁸⁶ HL 10; KSA 1,331.

grund der gesamten Betrachtung zu beantworten versuche.⁸⁷

Doch zuerst noch ein kurzer Blick auf den Aufbau der Schrift. Sie ist in zehn Abschnitte unterteilt und beginnt mit einer grundlegenden Verhältnisbestimmung von Mensch und Geschichte (HL 1), führt dann durch die „natürlichen“ (d.h. lebensdienlichen) und "entarteten" (d.h. lebenshinderlichen bzw. -zerstörenden) Weisen, mit Geschichte umzugehen (HL 2-9), und endet schließlich in einem Hymnus an die „Jugend“, der Nietzsche allein die Genesung von der „historischen Krankheit“ zutraut (HL 10). Der Stil der Betrachtung ändert sich merklich, „leise, einfach und tief am Anfang, bis zum schrillen Klang der Invektive“⁸⁸.

2.1. Vergessen und Geschichte machen

Nietzsche verfällt nicht der unkritischen Naivität, die die geschichtliche Grundkonstitution des Menschen leugnen oder den Regreß in einen Urgrund jenseits der Zeit zum Ideal erheben würde. Der Mensch ist geschichtlich bestimmt. Nirgends wird diese Wirklichkeit für Nietzsche spürbarer als am Phänomen der Erinnerung. Der vernünftige Mensch sagt: „ich erinnere mich“⁸⁹. Aber worin liegt die Bedeutung dieses Wortes? Wie soll der Mensch mit seiner zeitlichen Verfassung umgehen? Oder noch anders gefragt: Ist diese Geschichtlichkeit ausschließlich Verhängnis, das nun einmal in der Endlichkeit des Menschen seinen Grund hat? Oder läßt sich darin auch die Aufgabe entdecken, in ein menschliches Verhältnis zu dieser Grundbestimmung zu kommen und es zu pflegen mit dem Ziel je größerer Freiheit?

Eine Art menschlichen Umgangs mit diesem Phänomen nennt Nietzsche „das Unhistorische“⁹⁰. Hören wir dazu den ersten Text:

„Bei dem kleinsten aber und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessen-können oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, wäh-

⁸⁷ Dahinter steckt ein hermeneutisches Prinzip, nämlich Nietzsche „in seiner Einheit und Totalität“ (Colli, G. (1982) 12) zu hören. Nietzsche selbst sagt über schlechte Leserinnen, die das nicht bedenken: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ VS 137; KSA 2,436. Anregungen zur Interpretation der HL entnehme ich besonders: Gerhard, V. (1988) 133-162; Jähnig, D. (1975) 68-111; Jaspers, K. (1974) 205ff; Kaufmann, W. (1982) 164-182; Landmann, M. (1951) 105-122; Lypp, B. (1980) 287-313; Müller-Lauter, W. (1970) 34ff; Reinhardt, K. (1960) 296-309; Salaquarda, J. (1984) 1-45; Schlechta, K. (1959) 44-72 und Willers, U. (1988) 75-99.

⁸⁸ Colli, G. (1982) 42.

⁸⁹ HL 1; KSA 1,249.

⁹⁰ HL 10; KSA 1,330. Vgl. besonders HL 1.

rend seiner Dauer unhistorisch zu empfinden. Wer sich nicht auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend, niederlassen kann, wer nicht auf einem Punkte wie eine Siegesgöttin ohne Schwindel und Furcht zu stehen vermag, der wird nie wissen, was Glück ist und noch schlimmer: er wird nie etwas thun, was Andere glücklich macht. Denkt euch das äusserste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besässe, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fliessen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu haben. Zu allem Handeln gehört Vergessen: wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört. Ein Mensch, der durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem ähnlich, der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Thiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen leben sollte. Also: es ist möglich, fast ohne Erinnerung zu leben, ja glücklich zu leben, wie das Thier zeigt; es ist aber ganz und gar unmöglich, ohne Vergessen überhaupt zu leben.“⁹¹

Es geht also um den Menschen, der unterwegs ist und nach Glück sucht, das ihm entweder im Lauf der Geschichte abhanden gekommen ist, oder das ihn erst noch – innerhalb oder außerhalb dieser Zeit – erwartet. Am Anfang der Frage nach dem glückenden Leben aber steht eine – wie auch immer geartete - Erfahrung von Unglück. Glück fehlt, sonst wäre es wohl unsinnig, die Vernunft auf die Suche nach ihm zu schicken.

Was also bedeutet a) für Nietzsche Glück als Sinn und Ziel menschlichen Daseins? Was zeichnet eine gelungene Existenz aus? Wie findet b) der Mensch dorthin? Auf welchem Weg und mit welchen Mitteln kann er glücklich werden? Und was bedeutet nach diesen Fragen c) Geschichte? Welchen Sinn hat sie, vor allem hinsichtlich ihres Vergangenheitsaspektes?

a) Glück⁹² erweist sich als ein dreifaches Vermögen des Menschen, nämlich zur Ruhe zu kommen, an sich selbst zu glauben und andere glücklich zu machen. Darin ist es der Gegenpol zu dem als Verlust des vollen Lebens erfahrenen und gedeuteten, gebrochenen Dasein, oder wie Nietzsche sagt, zur „Krankheit“. Diese Mangelerfahrung rührt insbesondere von der Übersättigung des zeitgenössischen Menschen durch historisches Wissen her, das letztlich für

⁹¹ HL 1; KSA 1,250. Hervorhebungen im Text durch mich.

⁹² Zu „Glück“ als Schlüsselbegriff der Philosophie Nietzsches vgl. Schneider, U. (1983).

das gegenwärtige Leben bedeutungslos bleibt⁹³ und nur Schwäche, Unfreiheit, Zerrissenheit und Hoffnungslosigkeit bewirkt.⁹⁴ Glück bedeutet daher zunächst einmal Genesung von der Krankheit, also Gesundheit.⁹⁵

Was heißt nun erstens Zur-Ruhe-Kommen, zur Ruhe, die ja Ausdruck eines gesunden Lebens sein soll? Es ist die Fähigkeit, sich „auf der Schwelle des Augenblicks, alle Vergangenheit vergessend“ niederzulassen, wie es das Tier kann, das ohne Geschichtsbewußtsein ganz in der Gegenwart aufgeht.⁹⁶ Ruhe bedeutet demzufolge Unterbrechung der Zeit im aktuellen Augenblick und damit Halt im haltlosen Fluß der Geschichte und Befreiung von aller geschichtlichen Determination.

Was bedeutet zweitens der Glaube an sich selbst? Gesundheit hat mit Identität zu tun. Wer also eins mit sich selbst ist, ohne Bruch zwischen Innen und Außen, zwischen Leben und Denken, zwischen Wollen und Tun⁹⁷, der hat zum Glauben an sich selbst gefunden. „Einhelligkeit“ und „Wahrhaftigkeit“⁹⁸ sind Tugenden des gesunden Individuums. Das Individuum als Subjekt der Gesundheit bedeutet bei Nietzsche zweierlei, nämlich entweder den einzelnen Menschen oder das Ganze eines Volkes und seiner Kultur.⁹⁹

Und warum liegt das eigene Glück schließlich darin, andere glücklich zu machen? Nicht die altruistische Hinwendung zum Mitmenschen steht hier im Vordergrund, sondern vielmehr die Tätigkeit selbst. Gesund lebt, wer handelt, d.h., wer sich spielerisch, schöpferisch und authentisch in Praxis selbst ausdrückt. Denn die große Tat – exemplarisch verwirklicht im ästhetischen Schaffen des Künstlers¹⁰⁰ – bleibt lebendig und wirkt weiter in die Geschichte. Darin aber liegt die eigentliche Bestimmung des Menschen, selber „Geschichte zu machen“¹⁰¹ und sich sein eigenes Glück zu schaffen.¹⁰²

b) Wie aber läßt sich dieses Ideal des gesunden Lebens erreichen? Dazu bedarf es allererst ei-

⁹³ Vgl. u.a. HL 4; KSA 1,272f.

⁹⁴ Vgl. KSA 1,279. 305. 313. 329 u.ö.

⁹⁵ Vgl. besonders HL 1 und HL 10.

⁹⁶ Vgl. HL 1; KSA 1,248f.

⁹⁷ Vgl. HL 4; KSA 1,271-278.

⁹⁸ Vgl. HL 10; KSA 1,334.

⁹⁹ Vgl. KSA 1,250f. 252. 257. 271 u.ö.

¹⁰⁰ Vgl. KSA 1,263. 290. 292 u.ö.

¹⁰¹ HL 1; KSA 1,253. Vgl. KSA 1,284.

¹⁰² Vgl. KSA 1,295. 329. 331. Vgl. auch Za-V 5; KSA 5,19.

ner Pädagogik des Lebens, „dass der Mensch vor allem zu leben lerne“¹⁰³. Diese pädagogische Hilfe

besteht eindeutig – zumindest in einem ersten Schritt – in einem Reflexionsvorgang, durch den erst das Lebensdefizit bewußt und die Methode zur Wiedererlangung des vollen, d.h. des ruhigen, authentischen und schöpferischen Lebens gefunden wird. Dem Ruf zum Leben geht also ein rationaler Vorgang voraus. Nietzsche spricht es an einer Stelle sogar aus: „Nach welchen Mitteln soll er (der Pädagoge) nun greifen? Was bleibt ihm nun wiederum als seine tiefe Erkenntnis?“¹⁰⁴

Doch die Energie zum Leben kommt nicht aus der Vernunft sondern aus der „Kraft zu vergessen“. Bevor der Mensch zu geschichtlichem Bewußtsein gelangt, sich an Vergangenes erinnert und aus der Vorstellung einer unabänderlichen Zeitrichtung lebt, muß er vergessen können. Denn erst aus dieser Unterbrechung des Zeitstromes, gelingt der Aufbruch in die große Tat. Nur aus geschichtsloser, „augenblicklicher Vergesslichkeit“¹⁰⁵ wird geschichtswirksames Handeln möglich. Warum?

Das Leben selbst, aus dem die schöpferisch-authentische Tat hervorbricht, ist ungeschichtlich¹⁰⁶; es ist ohne Zeitbewußtsein. Nietzsche behauptet immer wieder die Geistlosigkeit des Lebens und damit im letzten auch die Geistlosigkeit allen menschlichen Handelns in der Geschichte, das aus diesem Leben kommt, zu dem er zurückruft. So bedeutet Umkehr zum gesunden Leben Hinwendung zum ungeschichtlichen Leben.

Dem Kartesianischen Grundaxiom „cogito, ergo sum“ hält Nietzsche polemisch sein „vivo, ergo sum“¹⁰⁷ entgegen. „Niemand wird zweifeln: das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt (...) Das Erkennen setzt das Leben voraus, hat also an der Erhaltung des Lebens dasselbe Interesse, welches jedes Wesen an seiner eigenen Fortexistenz hat.“¹⁰⁸

Dieses Leben läßt sich zuerst intuitiv, von innen heraus¹⁰⁹, erfahren, bevor es der Vernunft zugänglich wird. Dieser ersten Quelle, aus der Leben evident wird, nämlich „aus der unmittel-

¹⁰³ HL 10; KSA 1,325. Vgl. KSA 1,327. 331.

¹⁰⁴ HL 4; KSA 1,278.

¹⁰⁵ HL 8; KSA 1,305.

¹⁰⁶ Vgl. KSA 1,252. 254. 257 u.ö.

¹⁰⁷ HL 10; KSA 1,329.

¹⁰⁸ HL 10; KSA 1,331.

¹⁰⁹ Vgl. KSA 1,247. 252. 265. 329 u.ö.

baren Anschauung des Lebens“¹¹⁰ selbst, fügt Nietzsche noch eine zweite hinzu, nämlich die Kenntnis des altgriechischen Volkes, das „sich in der Periode seiner grössten Kraft einen unhistorischen Sinn zäh bewahrt“¹¹¹ hatte. Den Primat über alles, insbesondere über die historische Erkenntnis, soll dieses so erkannte Leben haben, „jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht“¹¹².

Nietzsche hebt immer wieder gerade diese verborgene, dynamische erotische (im griechischen Sinn) Perspektive von Wirklichkeit hervor. Das Leben gehört in erster Linie zu dieser Seite. So wählt Nietzsche auch durchwegs dynamische Begriffe zur Beschreibung des Lebens, wie z.B. „Kraft“¹¹³, „Natur“¹¹⁴, „Instinct“¹¹⁵, „Leidenschaft“¹¹⁶ oder „Bedürfnis“¹¹⁷.

Dieser dynamischen Perspektive des natürlichen Lebens stellt er die statische gegenüber, die des Rationalen, des Logischen und des Wissenschaftlichen. Diese wirkt sich besonders dann, wenn sie im geschichtlichen Bewußtsein zur alles bestimmenden Perspektive wird, im letzten „tödlich“¹¹⁸ für das Leben aus, und zwar in zwei Hinsichten. Einmal ist es die „greisenhafte“ Rückschau in eine unabänderliche Vergangenheit, die den stolzen, „jugendlichen“ Blick in die Zukunft verhindert. Diesem Reflex liegt nämlich die resignierende Meinung zugrunde, „dass es jedenfalls gut sei, alles Geschehene zu wissen, weil es zu spät dafür sei, etwas besseres zu thun“¹¹⁹. Das bedeutet das Ende allen Lebens. Und zum anderen findet sich im geschichtlichen Wissen kein Halt. Alles zerfließt ins Uferlose und „verliert sich in diesem Strome des Werdens“¹²⁰, sodaß zuletzt die eigene Identität verlorenght, aus der einzig die große Tat, der schöpferische Selbstaussdruck des Individuums sich nährt. So kann die Wahrheit der Geschichte dem Leben zutiefst schaden, nach dem Motto: „fiat veritas pereat vita“¹²¹.

Um solcher tödlichen Schwäche und Passivität zu entrinnen, muß der Mensch seiner dynamischen Vitalität gehorchen. Ihr allein wohnt schöpferische Potenz inne. Nietzsche findet dafür

¹¹⁰ HL 10; KSA 1,327.

¹¹¹ HL 4; KSA 273. Vgl. KSA 1,247. 307. 333f.

¹¹² HL 3; KSA 1,269.

¹¹³ Vgl. KSA 1,251. 290. 303. 317 u.ö.

¹¹⁴ Vgl. KSA 1,251. 296. 329 u.ö. Nietzsche verwendet den Begriff „Natur“ nicht in unserem heutigen statischen Sinn, sondern im griechischen dynamischen Sinn, als Aufgang. Vgl. dazu auch Simon, J. (1981) 216. In diesem Sinn ist er auch als „Gegenbegriff zu ‚Gott‘ erfunden“ (KSA 6,181) worden.

¹¹⁵ Vgl. KSA 1,252. 268. 280. 329 u.ö.

¹¹⁶ Vgl. KSA 1,253. 257. 332 u.ö.

¹¹⁷ Vgl. KSA 1,270. 278. 328 u.ö.

¹¹⁸ HL 9; KSA 1,319.

¹¹⁹ HL 8; KSA 1,305. Vgl. KSA 1,249. 310.

¹²⁰ HL 1; KSA 1,250. Vgl. KSA 1,272. 313.

folgenden Vergleich: „(...) man vergegenwärtige sich doch einen Mann, den eine heftige Leidenschaft, für ein Weib oder für einen grossen Gedanken, herumwirft und fortzieht; wie verändert sich ihm seine Welt! (...) Es ist der ungerechteste Zustand von der Welt, eng, undankbar gegen das Vergangene, (...) ein kleiner lebendiger Wirbel in einem todten Meere von Nacht und Vergessen: und doch ist dieser Zustand – unhistorisch, widerhistorisch durch und durch – der Geburtsschoss nicht nur einer ungerechten, sondern vielmehr jeder rechten That; (...) Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer gewissenlos ist, so ist er auch wissenlos, er vergisst das Meiste, um Eins zu thun (...)“¹²²

Die kreativ-produktive Potenz des Lebens hat ihren Grund nicht in geschichtlicher Erkenntnis, sondern ganz im Gegenteil, in der unbewußten, ungeschichtlich und unmittelbar wirkenden Natur. Dieser Natur kommt auch die Kraft zur Heilung der „Krankheit“ zu, und deshalb ist das „Vergessen-können“ zugleich das beste Mittel zur Wiederherstellung der verlorengegangenen Gesundheit, weil es die lebenszerstörende Erkenntnis vergangener Wahrheit vernichtet.¹²³ Diese heilkräftige Natur faßt Nietzsche in der Metapher der „Jugend“ zusammen, die „die plastische Kraft des Lebens“, „die hellseherische Gabe der Natur“ und „die stärksten Instincte (...): Feuer, Trotz, Selbstvergessenheit und Liebe“¹²⁴ besitzt.

c) Wie zeigt sich nun angesichts eines dermaßen aktiven und gegenwartsbezogenen Lebensprojektes die Bedeutung von Geschichte? Nimmt Nietzsche also im letzten die Geschichtlichkeit des Menschen doch nicht ernst? Am Zeitbewußtsein, besonders an der Rückwendung des Bewußtseins in die Vergangenheit, bemerkt Nietzsche die Endlichkeit des Menschen, der sich immer schon zwischen Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart vorfindet. Die Erkenntnis dieser Bedingtheit, besonders in der Form der Erinnerung, überfällt den Menschen notwendig, wie eine Kette, die niemals gelöst werden kann¹²⁵, es sei denn durch den Tod. Die Menschen haben von klein auf gelernt, „das Wort ‚es war‘ zu verstehen, jenes Losungswort, mit dem Kampf, Leiden und Ueberdruß an den Menschen herankommen“¹²⁶. Für Nietzsche besteht kein Zweifel: Glücklicher lebte, wer wie das Tier, das Kind oder der „Alpenthal-Bewohner“, die sich mangels Weite des geistigen Horizonts eines dummen, aber überaus ge-

¹²¹ HL 4; KSA 1,272.

¹²² HL 1; KSA 1,253f.

¹²³ Vgl. besonders KSA 1,330.

¹²⁴ HL 10; KSA 1,323. 329.

¹²⁵ Vgl. KSA 1,248. 270.

¹²⁶ HL 1. KSA 1,249. Vgl. KSA 1,310.

sunden Lebens erfreuen¹²⁷, jenseits von Vergangenheit und Zukunft ganz im gegenwärtigen Augenblick aufginge. Aber da nun einmal dem Menschen dieses Glück nicht gegönnt ist, so muß er sich wenigstens diese seine geschichtliche Verfaßung zu Nutze machen, mit dem Ziel der Optimierung des Lebens, nach der obersten Maxime: Die Betrachtung der Vergangenheit hat dem Leben und der aktuellen, kreativen Praxis zu dienen, und niemals umgekehrt!¹²⁸ Welches Geschichtskonzept liegt diesem Prinzip zugrunde?

Nietzsche setzt sich polemisch von linearen Geschichtsauffassungen evolutiver oder dialektischer Prägung ab – letzterer ordnet er auch die wissenschaftliche Geschichtsbetrachtung zu – und macht für ihre Entwicklung die christliche Frömmigkeit verantwortlich, die ganz vom Ende der Zeit her denkt und lebt – „memento mori“¹²⁹. Er protestiert gegen die Notwendigkeit eines Prozesses der zielstrebigem Fortentwicklung der Menschheit, der keine innovativen Aufbrüche außerhalb seiner Gesetze zuläßt. Der Mensch soll sich vielmehr autonom über diese „blinde Macht des Wirklichen“¹³⁰ erheben und damit die größere Freiheit und Selbstmächtigkeit gegenüber inneren und äußeren Bedingtheiten ergreifen.

Nietzsche postuliert gegen die linearen Geschichtskonzeptionen die Verborgenheit und Einzigartigkeit geschichtlicher Ereignisse. (1) Geschichte entstammt nicht vernünftigen Gesetzen, sondern „dem blinden Ohngefähr, der gesetzlosen Freiheit“¹³¹. Ihre letzten Ursachen entziehen sich dem Zugriff menschlicher Vernunft, denn Zufall heißt ihr innerstes ‚Gesetz‘. Darin beruft sich Nietzsche auf Luther, der selbst einmal gemeint habe, „dass die Welt nur durch eine Vergesslichkeit Gottes entstanden sei“¹³² (2) Und Nietzsche behauptet vehement „die Individualität des Vergangenen“¹³³, das sich nicht in allgemeine Gesetze auflösen läßt. Sinn hat einzig das einzelne geschichtliche Ereignis. Diese Einzigartigkeit bezieht Nietzsche allerdings nur auf die große Tat eines Genies, das durch diese unauslöschlich in die Geschichte eingegangen ist. An einem großen Moment der Vergangenheit tritt die schöpferische Potenz des Lebens zu Tage, „das Ewig-Männliche“¹³⁴ der Geschichte, deren Ziel nicht am Ende liegt, sondern gerade in dem Augenblick des Aufgangs des Mächtigen. Darin kehrt sie ewig wie-

¹²⁷ Vgl. HL 1; KSA 1,248-252.

¹²⁸ Vgl. KSA 1,245. 255. 257. 265 u.ö.

¹²⁹ HL 8; KSA 1,304. Zur Kritik der linearen Zeitauffassung vgl. besonders HL 9; KSA 1,312-324.

¹³⁰ HL 8; KSA 1,311.

¹³¹ HL 6; KSA 1,291. Das blinde Ohngefähr meint die Zufälligkeit der Geschichte. Vgl. KSA 1,254. 262 u.ö.

¹³² HL 3; KSA 1,269.

¹³³ HL 2; KSA 1,261. Vgl. KSA 1,255. 317. 319 u.ö.

¹³⁴ HL 5; KSA 1,284.

der.¹³⁵

„(...) und so hoffe ich, dass die Geschichte ihre Bedeutung nicht in den allgemeinen Gedanken, als einer Art Blüthe und Frucht, erkennen dürfe: sondern dass ihr Werth gerade der ist, ein bekanntes, vielleicht gewöhnliches Thema, eine Alltags-Melodie geistreich zu umschreiben, zu erheben, zum umfassenden Symbol zu steigern und so in dem Original-Thema eine ganze Welt von Tiefsinn, Macht und Schönheit ahnen zu lassen.“¹³⁶

Die Geschichte des Tiefen, Mächtigen und Schönen erhält hier eine pädagogische Funktion. Sie soll zum gegenwärtigen Leben anleiten. Diesem Leben, dem alles beherrschenden, ungeschichtlichen Prinzip hat Vergangenheitserkenntnis zu dienen. Auf der Höhe dieses Lebens befindet sich schließlich das von fremder Determination befreite Individuum, das sich totaler Gesundheit erfreut und beständig im aktuellen Augenblick Neues hervorbringt. Und wie soll dieser Mensch mit Geschichte umgehen?

„(...) erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen.“¹³⁷

2.2. Bewältigung der Vergangenheit und Geschichte machen

Nicht Vergangenes zu wissen, ist der Sinn menschlichen Lebens, sondern selbst Geschichte zu machen, also einen Akt aus sich heraus zu setzen, der eine Wirkung auf die Zukunft zeitigt. Ein solcher Akt gründet zuerst in den ungeschichtlichen Wurzeln des Lebens, wie anhand des ersten Textes deutlich wurde. – „Zu allem Handeln gehört Vergessen.“ Doch menschliches Leben braucht auch die Kenntnis der Vergangenheit, zumindest einer ganz bestimmten, also einen gewissen „historischen“ Umgang mit ihr. Was aber bedeutet, „das Vergangene zum Leben zu gebrauchen“? Hören wir dazu den zweiten Text:

„Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangenen Wissens- und bewahrungswürdig und groß ist. (...) Geschichte schreibt der Erfahrene und

¹³⁵ Vgl. KSA 1,260. 281. 294f. 310. 317 u.ö. Den Gedanken von der Zeitlosigkeit des Genialen entlehnt Nietzsche von Schopenhauer.

¹³⁶ HL 6; KSA 1,292.

¹³⁷ HL 1; KSA 1,253.

Überlegene. Wer nicht Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle, wird auch nichts Grosses und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. Der Spruch der Vergangenheit ist immer ein Orakelspruch: nur als Baumeister der Zukunft, als Wissende der Gegenwart werdet ihr ihn verstehen. (...) Dadurch dass ihr vorwärts seht, ein grosses Ziel euch steckt, bändigt ihr zugleich jenen üppigen analytischen Trieb, der euch jetzt die Gegenwart verwüstet und alle Ruhe, alles friedfertige Wachsen und Reifwerden fast unmöglich macht. Zieht um euch den Zaun einer grossen und umfänglichen Hoffnung, eines hoffenden Strebens. Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll (...) Sättigt eure Seelen an Plutarch und wagt es an euch selbst zu glauben, indem ihr an seine Helden glaubt. Mit einem Hundert solcher unmodern erzogener, das heisst reif gewordener und an das Heroische gewöhnter Menschen ist jetzt die ganze lärmende Afterbildung dieser Zeit zum Schweigen zu bringen.¹³⁸

In Form eines lehrhaften Appells an die Leserinnen – typisch für Nietzsches prophetische Ausdrucksweise – ruft Nietzsche zur rechten, menschlichen Hermeneutik der Vergangenheit auf. Offensichtlich ist die Beschäftigung mit Vergangenen allererst ein gefährliches Geschäft, das das gesunde Leben der Gegenwart bedroht, ein Geschäft also, das mühsam gelernt werden muß. Vor allem scheint nicht jeder Mensch dazu geeignet zu sein. Zum rechten Gebrauch von Vergangenen bedarf es einerseits eines richtigen Standortes und andererseits einer entsprechenden Methode.

Wie muß also a) diese Position des Menschen gegenüber der Geschichte und seiner Geschichtlichkeit beschaffen sein? Welche Anschauung über den Menschen hat Nietzsche?

Und in welcher Weise soll sich dieser Mensch b) zur Vergangenheit und zu seiner geschichtlichen Grundkonstitution verhalten? Wie soll er Geschichte zum gesunden Leben gebrauchen?

a) Die Beutung des Menschen bezieht sich natürlich auf Nietzsches Beschreibung eines gesunden Lebens. Vieles wurde darüber bereits gesagt. Nun geht es darum, was sich unter der Vision eines solchen Lebens, aus dem heraus sich einzig Geschichte machen und Glück schaffen läßt, für den Menschen ergibt, wie also jener Mensch aussieht, der sich im Besitz dieses Lebens, oder nach Nietzsche, „in der stärksten Anspannung“ seiner „edelsten Eigenschaften“ befindet.

Der Text bringt dazu einige wesentliche Hinweise. Der Mensch in der rechten Stellung ge-

¹³⁸ HL 5; KSA 1,293-295.

genüber der Geschichte wird begriffen als einer, der „Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle“, der sich „als Baumeister der Zukunft, als Wissende(r) der Gegenwart“ betätigt, und der schließlich „reif“ geworden und „an das Heroische“ gewöhnt ist. Der Mensch, wie ihn Nietzsche im Gegenüber zur Geschichte begreift, läßt sich also unter drei verschiedenen Aspekten betrachten: in seiner Einzigkeit (1), seiner Potenz (2) und seiner Erhabenheit (3). An diesen Menschen denkt Nietzsche, wenn er vom „Glauben an die Humanität“¹³⁹ spricht, und das ist jeweils auch sehr genau mitzubedenken, wenn Nietzsche die freie Würde des Menschen behauptet. Vorbilder dieser Deutung des Humanen meint er „in der altgriechischen Urwelt des Grossen, Natürlichen und Menschlichen“¹⁴⁰ zu finden. Doch dieser Mensch ist und bleibt endlich, ausgespannt zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Sein Dasein erweist sich

als „ein nie zu vollendendes Imperfectum“, „ein ununterbrochenes Gewesensein“ und „ein Ding, das davon lebt, sich selbst zu verneinen und zu verzehren, sich selbst zu widersprechen“¹⁴¹. Diesem fundamentalen Geschick kann der Mensch in Freiheit entsprechen, indem er sich als einzelner und schaffender darüber erhebt.

(1) Nur der oder das einzelne kann nach Nietzsche Subjekt des Lebens und der Geschichte sein, und niemals die Masse. Unter Masse versteht Nietzsche die dummen, untätigen, unfreien und deshalb niederen Schichten der Gattung Mensch, die Ungezählten und Namenlosen.¹⁴² Aus dieser bedeutungslosen Masse ragt die menschliche Monade heraus, ganz entsprechend der Einheit des Lebens.¹⁴³ Wie bereits ausgeführt wurde, kann diese Monade zweierlei bedeuten, entweder ein Volk und seine Kultur, das „in Wirklichkeit etwas lebendig Eines sein“¹⁴⁴ soll, oder ein Mensch, der als einzelner Geschichte macht. Die Massen haben diesem gegenüber eine dreifache Bedeutung, die ihnen Nietzsche ironischer Weise zugesteht.

„Die Massen scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als schwimmende Copien der grossen Männer, auf schlechtem Papier und abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Grossen und endlich als Werkzeuge der Grossen; im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik!“¹⁴⁵

¹³⁹ HL 2; KSA 1,259. Vgl. KSA 1,286. 295. 310. 317 u.ö.

¹⁴⁰ HL 8; KSA 1,307. Vgl. KSA 1,252. 303.

¹⁴¹ HL 1; KSA 1,249. Vgl. KSA 1,248. 259.

¹⁴² Vgl. vor allem KSA 1,317. 320.

¹⁴³ Siehe oben unter 2.1 a.

¹⁴⁴ HL 4; KSA 1,274. Vgl. KSA 1,277f.

¹⁴⁵ HL 9; KSA 1,320.

(2) Allerdings erst am potenten, jungen Mann kommt die Einzigkeit als Einzigartigkeit des Mensch ganz zur Geltung, so, wie sie beispielhaft in der Figur des kreativen Künstlers verwirklicht ist.¹⁴⁶ Am männlichen, d.h. am zeugenden und schöpferischen Prinzip¹⁴⁷ kommt die dem gesunden Leben innewohnende natürliche Kraft voll zum Vorschein. Dieser starke Mensch herrscht über sich und vor allem über seine Vernunft.¹⁴⁸ Ihn treibt einzig „die göttliche Lust des Schaffenden und Helfenden“¹⁴⁹, die ihn zur starken Tat bewegt. Liebe und Hoffnung sind seine Motive. Die Liebe bedeutet für Nietzsche das natürliche Bedürfnis, Großes zu erzeugen¹⁵⁰, und die Hoffnung eine kräftige Zukunftsvision, die ein Mensch verwirklichen will¹⁵¹, als „Baumeister der Zukunft“, der „keinen besseren Lebenszweck (hat,) als am Großen und Unmöglichen, animae magnae prodigus, zu Grunde zu gehen“¹⁵². Liebe und Hoffnung können die Praxis „einer neuen strengen Zucht gegen das von Alters her Angezogene und Angeborene“¹⁵³ erzeugen, eine neue Kultur, als eine zweite, bessere Natur – in gut griechischem Sinn.¹⁵⁴

Diesem potenten Menschen stellt Nietzsche als Negativfolie das „Geschlecht von Eunuchen“¹⁵⁵ gegenüber, das von der „Krankheit“ der Untätigkeit und Hoffnungslosigkeit gezeichnet ist. Die Ursache dieses schwachen Menschengeschlechts findet sich nach Nietzsche im christlichen Prinzip, das „gegen alles Neu-Anpflanzen, Kuhn-Versuchen, Frei-Begehren“¹⁵⁶ feindlich gesonnen ist.

(3) Der einzelne, kreative Mensch erhebt sich schließlich hoch und überlegen über den breiten Rest der Menschheit. Er gewinnt diese Höhe, wenn er „reif“ geworden und „an das Heroische“ gewöhnt ist. Seine heroische Natur macht ihn zu einer unbedingten Autorität, die mit den raren Tugenden der Wahrheit und Gerechtigkeit ausgestattet ist. Mit diesen Fähigkeiten vollbringt er Größtes, das sein Maß allerdings nicht am Erfolg nimmt, dessen Antrieb der Egoismus ist. Sein Motiv ist das der Selbstlosigkeit, wie es bei Jesus exemplarisch zur Gel-

¹⁴⁶ Vgl. KSA 1,253. 263. 278. 283. 290. 292 u.ö.

¹⁴⁷ Vgl. KSA 1,252. 260. 264. 268. 278. 317 u.ö. Vgl. auch Nietzsches Begriff der Geschichte als des „Ewig-Männliche(n)“ (KSA 1,284. Siehe oben unter 2.1 c).

¹⁴⁸ Vgl. KSA 1,285. 332f u.ö.

¹⁴⁹ HL 4; KSA 1,278. Vgl. KSA 1,283. 329. Vgl. auch Ganoczy, A. (1976) 65-77.

¹⁵⁰ Vgl. KSA 1,252-254. 257f. 264. 278. 281 u.ö.

¹⁵¹ Vgl. KSA 1,247. 251f. 255. 294-296. 306f. 312. 332 u.ö.

¹⁵² HL 9; KSA 1,319.

¹⁵³ HL 3; KSA 1,270. Vgl. KSA 1,258. 295. 311. 331 u.ö.

¹⁵⁴ Vgl. KSA 1,278. 328. 334 u.ö.

¹⁵⁵ HL 5; KSA 1,281. 284.

tung kam, dem Gründer jenes Christentums, das sich dann allerdings dem Maßstab des Erfolges verschrieben hat.¹⁵⁷ Die Tugenden der Wahrheit und Gerechtigkeit kosten „Ueberwindung“ und „Aufopferung“¹⁵⁸ was Nietzsche am Typus des genialen Richters darzustellen versucht. Diesem stehen die „Fanatiker“ der Objektivität diametral entgegen, die nur zum Schein gerecht, in Wirklichkeit aber aus Schwäche tolerant sind.¹⁵⁹ Der Richter ist ganz anders:

„Die Hand des Gerechten, der Gericht zu halten befugt ist, erzittert nicht mehr, wenn sie die Wage hält; unerbittlich gegen sich selbst legt er Gewicht auf Gewicht (...) aber dass er ein Mensch ist und doch aus lässlichem Zweifel zu strenger Gewissheit, aus duldsamer Milde zum Imperativ ‚du musst‘, aus der seltenen Tugend der Grossmuth zur allerseltensten der Gerechtigkeit emporzusteigen versucht, (...) dass er in jedem Augenblick an sich selbst sein Menschthum zu büßen hat und sich an einer unmöglichen Tugend tragisch verzehrt – dies Alles stellt ihn in eine einsame Höhe hin, als das ehrwürdigste Exemplar der Gattung Mensch (...)“¹⁶⁰

An genau diesen höchsten Exemplaren der Menschheit gelangt nach Nietzsche die Geschichte an ihr Ziel und nicht, wie die lineare Auffassung suggeriert, am Ende der Zeit.¹⁶¹ In der großen Schöpfung des einsam-überlegenen Genies, in seinem hoffenden Aufbruch zu Neuem berührt die Zeit für einen Augenblick Ewigkeit. So zeichnet Nietzsche seinen Menschen, der sich selbst aus den Zwängen vor allem der Geschichte befreit hat und zu dieser in eine neue Beziehung treten kann. Wie sieht dieses Verhältnis nun genauer aus?

b) Eine Hermeneutik des Vergangenen muß vom Standort der Stärke¹⁶² und der Gegenwart¹⁶³ aus betrieben werden, wenn sie dem Leben dienen will; das wurde aus dem Vorhergehenden deutlich: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“. Der Mensch als Subjekt seiner Geschichte muß also stark genug sein, die Erkenntnis des Vergangenen in den Griff zu nehmen, um dieser nicht zu erliegen und damit seine Gesundheit aufs Spiel zu setzen. Demzufolge lautet der Grundsatz Nietzsches: „die Geschichte wird nur von

¹⁵⁶ HL 8; KSA 1,304; Vgl. KSA 1,303-307.

¹⁵⁷ Vgl. HL 9; KSA 1,320-322.

¹⁵⁸ HL 6; KSA 1,288.

¹⁵⁹ HL 6; KSA 1,287-289. Zum Ganzen vgl. HL 6; KSA 1,285-290 und KSA 1,275. 293.

¹⁶⁰ HL 6; KSA 1,286.

¹⁶¹ Vgl. KSA 1,317: „Nein, das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren.“ Vgl. auch KSA 1,259. 286. Siehe oben unter 2.1 c.

¹⁶² Vgl. KSA 1,251. 257f. 289. 293. 329 u.ö.

¹⁶³ Vgl. KSA 1,266. 293f u.ö.

starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus“¹⁶⁴.

Will der starke Mensch nun Vergangenes zur Optimierung der gegenwärtigen Lebensqualität und Tatkraft wahrnehmen, so erinnert er sich notwendig selektiv, er deutet also nur „Grosses und Hohes aus der Vergangenheit“. Er braucht¹⁶⁵ das, was der Steigerung seiner selbst in der Gegenwart auf Zukunft hin hilfreich ist. Insofern ist er aber auch auf Vergangenheitserkenntnis angewiesen.¹⁶⁶

„(...) jeder Mensch und jedes Volk braucht je nach seinen Zielen, Kräften und Nöthen eine gewisse Kenntnis der Vergangenheit (...) zum Zweck des Lebens und also auch unter der Herrschaft und obersten Führung dieses Zweckes. Dass dies die natürliche Beziehung einer Zeit, einer Cultur, eines Volkes zur Historie ist – hervorgerufen durch Hunger, reguliert durch den Grad des Bedürfnisses, in Schranken gehalten durch die innewohnende plastische Kraft – (...) das Alles ist einfach, wie die Wahrheit einfach ist (...)“¹⁶⁷

Die „natürliche Beziehung“¹⁶⁸ des Menschen zur Geschichte erweist sich als Herrschafts- und Besitzverhältnis. Der Mensch muß sich Vergangenes aneignen und als Mittel zum Leben gebrauchen. Nietzsche verwendet zur Beschreibung dieses Verhältnisses die Metapher der Nahrungsaufnahme: Es geht darum, „sich der Vergangenheit wie einer kräftigen Nahrung zu bedienen“¹⁶⁹. Drei Elemente lassen sich an diesem Vorgang unterscheiden: (1) das Bedürfnis nach Nahrung, der „Hunger“, (2) die Nahrungsaufnahme, das Einverleiben, und (3) das Nahrungsmittel, der Stoff.

(1) Die Beziehung des Menschen zur Vergangenheit muß von einem Bedürfnis des Lebens „reguliert“ werden. Je nach Notlage und Sehnsucht ändert sich auch die Perspektive der Anschauung von Vergangenen. So nährt sich der Wille zur gewaltigen und geschichtsmächtigen Tat aus dem unbedingten Glauben daran, „dass das Grosse, das einmal (...) möglich war (...) auch wohl wieder einmal möglich sein wird“¹⁷⁰, oder die Sehnsucht nach Identität, danach sich selbst treu zu bleiben, aus der „pietätvolle(n) Illusions-Stimmung“, in der Geschichte

¹⁶⁴ HL 5; KSA 1,283.

¹⁶⁵ Das Wort „brauchen“ verwende ich hier in seinem doppelten Sinn, nämlich als frei gebrauchen einerseits und als bedürfen andererseits.

¹⁶⁶ Vgl. KSA 1,245. 253. 258f. 264. 271. 325 u.ö.

¹⁶⁷ HL 4; KSA 1,271.

¹⁶⁸ Im Gegensatz zur „entarteten Beziehung“. Vgl. KSA 1,257. 268. 271.

¹⁶⁹ HL 10; KSA 1,329. Vgl. KSA 1,251. 264.

¹⁷⁰ HL 2; KSA 1,260. Vgl. KSA 1,258-265. 292. 317.

Heimat und Halt finden zu können¹⁷¹, oder das Leiden an einer gegenwärtigen Not, die dem Menschen aus der Vergangenheit auferlegt ist, und der Wunsch nach Befreiung, aus dem Mut „von Zeit zu Zeit (...) eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen“¹⁷², damit zukünftiges, neues Leben gelinge. Der Mensch muß also aufmerksam wahrnehmen, wessen er gegenwärtig bedarf, bevor er sich Vergangenen zuwendet.

(2) Am Bild der Nahrungsaufnahme als Umschreibung des rechten menschlichen Verhältnisses zur Geschichte wird deutlich, dass es sich dabei um einen Vorgang der Gewalt handelt. Mit Begriffen, wie „aneignen“, „bemächtigen“, „bezwingen“, „bewältigen“, „einverleiben“ oder „umschaffen“¹⁷³, bezeichnet Nietzsche diesen Vorgang. Subjekt der Vergangenheitsbewältigung kann nur eine starke menschliche Natur sein, die die Kraft besitzt, sich Vergangenes einzuverleiben und umzuschaffen, um es für die gegenwärtige Praxis fruchtbar werden zu lassen und daraus selbst wieder Geschichte zu machen. „Je stärkere Wurzeln die innerste Natur eines Menschen hat, um so mehr wird er auch von der Vergangenheit sich aneignen oder anzwängen; und dächte man sich die mächtigste und ungeheuerste Natur (...) alles Vergangene, eigenes und fremdestes, würde sie an sich heran, in sich hineinziehen und gleichsam zu Blut umschaffen.“¹⁷⁴

(3) Als Mittel zur Steigerung des Lebens können also, wie bereits genügend deutlich wurde, Ereignisse der Geschichte dienen, allerdings ganz bestimmte und ausgewählte, nämlich das Große in der Geschichte, für Nietzsche wiederum exemplarisch verwirklicht in den Künstler-Genies: „Wie wenig Lebende haben überhaupt, solchen Todten gegenüber, ein Recht zu leben!“¹⁷⁵ Für diese Größen hat die Geschichte eine vermittelnde Funktion. „Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen (den Großen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Grossen Anlass zu geben und Kräfte zu verleihen.“¹⁷⁶ So kann die Geschichte Lebensmittel und Mittlerin in einem sein. Doch ihr gegenüber hat immer noch das natürliche Leben die oberste Gewalt, die dieses Mittel benützt zum „Nachahmen und Bessermachen“¹⁷⁷. Zu dieser „natürlichen Beziehung“ zurückzuführen, ist Sinn und Zweck von Nietzsches „Gesundheitslehre des Lebens“.

¹⁷¹ Vgl. HL 7; KSA 1,296. Vgl. auch HL 3; KSA 1,265-269.

¹⁷² HL 3; KSA 1,269. Vgl. KSA 1,269-270. 285-290.

¹⁷³ Vgl. KSA 1,251. 264f. 272. 274 u.ö.

¹⁷⁴ HL 1; KSA 1,251.

¹⁷⁵ HL 8; KSA 1,310. Vgl. KSA 1,259f. 286. 295. 311. 317.

¹⁷⁶ HL 9; KSA 1,317.

¹⁷⁷ HL 2; KSA 1,258. Vgl. KSA 1,255. 296. 305. 316.

3. Fazit

Am Ende meines Durchgangs durch Nietzsches kritische Gedankenexperimente in seiner zweiten „Unzeitgemässen Betrachtung“ wird es gut sein, den Blick noch einmal zum Ausgangspunkt meiner Fragestellung zurückkehren zu lassen, um von dort aus nach möglichen Antwortrichtungen oder Horizonterweiterungen auszuschaun, die sich über Nietzsches Philosophie anbieten. In der Mitte meiner Überlegungen steht der Mensch, der sich angesichts der Evidenz gesetzter und erlittener Schuld, die aus der Vergangenheit in seine Gegenwart reicht, in einer Krise befindet, die ihn danach fragen läßt, wie ihm denn Leben in Zukunft gelingen könne.

Im Mittelpunkt der Philosophie Nietzsches steht ebenfalls der Mensch, zugleich Subjekt und Gegenstand der Betrachtung, der Mensch, der sich immer schon in einer aus der Vergangenheit überkommenen Situation vorfindet. Unveränderbare Fakten bestimmen seine Gegenwart. Nietzsche analysiert die Lage seiner Zeit, die sich nach seiner Anschauung in einer gefährlichen und zugleich chancenreichen Krise befindet und deshalb besonders seiner Kritik bedarf, durch die er zugleich Rache übt an einer Zeit, als deren Gefangener er sich selbst erfährt, und durch die er sich selbst von den Lasten dieser Notlage befreien will. Dieser Zustand des Unglücks wird – so Nietzsche – vor allem am menschlichen Phänomen der Erinnerung schmerzlich spürbar. Die Erinnerung verweist den Menschen einerseits auf seine geschichtliche Grundverfassung und andererseits auf die Möglichkeit der Reflexion. Beides bedroht zutiefst die Identität sowohl des einzelnen Menschen als auch eines ganzen Volkes und seiner Kultur, sodaß sie in die Brüche gehen kann und auch geht. Wie wird nun, so fragt Nietzsche, Befreiung bzw. Erlösung aus diesem gegenwärtigen gebrochenen Dasein möglich, gebrochen vor allem durch das Hineinragen einer festgelegten Vergangenheit in die Gegenwart? Seine Antwort läßt sich aus meiner vorangehenden Darstellung, wie folgt, zusammenfassen:

Befreiung wird durch Distanz zu schicksalhaften Bestimmungen möglich. Indem der Mensch zur Geschichte, also zum linear sich entwickelnden notwendigen Fortgang der Zeit, und zu seiner Geschichtlichkeit, also zur Ausspannung des menschlichen Bewußtseins zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in Distanz kommt, wird er frei zu handeln – „actio in

distanz¹⁷⁸.

Diese Distanz läßt sich durch Umkehr zur kreativen Praxis erreichen. Indem sich der Mensch vom reflexiven Intellekt abkehrt und sich zum instinktiven, schöpferischen Leben hinkehrt, gelingt es ihm, den notwendigen Zeitfluß zu unterbrechen. Der Weg zur Freiheit ist ein Weg zu sich selbst, vollzogen durch Eintauchen in den natürlichen – unbewußten und ungeschichtlichen – Lebensgrund, der die nötigen kreativen und regenerativen Kräfte in sich birgt. Dann kann der Mensch aus sich heraus die noch unbestimmte, offene Zukunft schaffen. „Zu allem Handeln gehört Vergessen“.

Der Mensch, der sich so befreit hat, gewinnt einen neuen Standort der Distanz gegenüber allen Fremdbestimmungen. Er wird souverän, selbstschöpferisch und einsam – das große Individuum. Potenz und Blick nach ‚vorne‘ – nicht im Sinn des linearen Zeitverständnisses, sondern im Sinn genialen, zeitlosen Aufbruchs zu Neuem – bestimmen diesen Standort. Von ihm aus tritt der Mensch neu in Beziehung zur Geschichte und zu seiner eigenen Geschichtlichkeit. „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“. Geschichte und Geschichtlichkeit müssen den Menschen nicht schicksalhaft überkommen, sondern können von ihm frei gewählt werden – „amor fati“. Aber wie?

Geschichte, besonders die Erkenntnis und Deutung von Vergangenem, wird zum Mittel, das dem einzigen Ziel zu dienen hat, alle Kräfte zur Wiederherstellung und Optimierung des gesunden Lebens zu sammeln. Der freie Mensch bewältigt, verurteilt und verwandelt Vergangenes, um im augenblicklichen Aufbruch Neues zu erzeugen. Protest und Gewalt sind die geeigneten Modi menschlichen Umgangs mit Geschichte. Der Mensch soll ändern und besser machen, statt darüber nachzudenken, was einmal war und nicht hätte sein sollen.

Dieses Projekt vom gesunden Leben des befreiten Menschen, befreit von Fremdbestimmungen und Abhängigkeiten aller Art, befreit von der Todesstarre historisch begriffener Existenz, befreit vom Riß zwischen Innen und Außen, zwischen damals, heute und morgen ..., dieses Projekt befindet sich im Zentrum der Vision Nietzsches, einer Vision, die ganz gewiß fasziniert, aber zugleich auch erschreckt. Worin liegt zunächst ihre Faszination?

Menschen erleben sich vielfältig als Gefangene und Opfer von Zwängen, von ökonomisch-

¹⁷⁸ HL 7; KSA 1,298.

soziologischen Mechanismen, von intrapsychischen Prozessen, von erstarrten, überkommenen Traditionen – Abhängigkeiten, die scheinbar entschuldigen und zum resignierenden ‚Da-kann-man-sowieso-nichts-machen‘ führen. Da existiert der Mensch, ein austauschbarer Funktionär, getrieben, immer unterwegs, nach seinem wahren Ich suchend. In ihm wächst der Traum vom Exodus, auszubrechen, Alternativen zu schaffen, originell anders zu handeln, hinaus in die unbedingte Freiheit. Nietzsche ruft zur Freiheit, allerdings innerhalb des endlichen, geschichtlich gewordenen Horizonts. Er ruft dazu, Subjekt in der Gesellschaft und in der Geschichte zu werden, unvertretbar die eigene aufgegebene Freiheit zu tun, in der Rebellion gegen lebensvernichtende Strukturen gesellschaftlicher und geschichtlicher Prägung, gegen Institutionen vor allem, die den einzelnen Menschen mißachten. Er ruft dazu, sich von Fremdherrschaften zu emanzipieren und autonom Welt zu gestalten und zu verändern.

Nietzsche verlangt im Protest gegen die Halbierung des Lebens als nur begriffenes und selbst begreifendes, ganz zu leben, also auch instinktiv und intuitiv zu spüren, was im Menschen selbst wirkt und von innen heraus zur Tat drängt als authentischer Selbstaussdruck seines ganzen Wesens. Dazu muß der Schatten integriert werden, wie zum Tag auch die Nacht gehört, die dunklen, verborgenen, unbewußten Dimensionen des Lebens und der Geschichte erkannt, akzeptiert und nach außen gebracht werden. Freiheit bedeutet, ganz identisch zu leben und zu handeln. Denn die unbewußte Dynamik menschlichen Lebens verschafft sich als unterdrückte Dimension gefährlichen Raum, wie die Psychoanalyse nach Nietzsche deutlich aufgezeigt hat.

Mehr leben, frei und ganz sein – eine fesselnde Vision! Doch auf welchem Weg wird dieses Ziel verheißen? Diese Frage erschließt das Erschreckende an Nietzsches Auffassung vom Menschen, sein elitäres Konzept, die Gewalt und Unbarmherzigkeit nicht nur der Sprache. Sicherlich ist zuerst danach zu fragen, ob denn Nietzsche überhaupt einen Weg weisen, und nicht vielmehr nur in polemischer Pointierung Überkommenes kritisieren wollte. Darauf läßt sich m.E. antworten, daß eine Pädagogik, „eine Gesundheitslehre des Lebens“, doch auch beansprucht, eine Methode zu wissen und nicht nur vor Gefahren zu warnen, und vor allem auch ein Menschenbild transportiert.

Die optimistische Sicht des starken, schöpferischen und unabhängigen Individuums, das die Wirksamkeit vergangener Wahrheit im kreativen Aufbruch zu Neuem zu unterbrechen vermag, läßt die Masse derer, die sich immer nur nach Freiheit und Ganzheit sehnten, ohne sie je verwirklichen zu können, durch ihr Wertraster fallen. Zerstörtes Leben, lebensmindernde

Schuld fragt nach Antwort. Vergessen und Bewältigen der Vergangenheit zur Sammlung aller Kräfte für den Aufbau der Zukunft unterbrechen doch nicht in Freiheit die Determination der Zeit. Das erscheint heute deutlicher, denn je. Wo bleiben die vergessenen Toten, diejenigen, die massenweise auf der ‚Schutthalde‘ der Geschichte lagern? Haben die ‚zeitlos-gleichzeitigen‘ Helden der Geschichte eine Antwort darauf? Verlangt das Ziel eines ganzen und gesunden Lebens denn wirklich die Halbierung der Geschichte? Ist überhaupt ein Leben ganz, das die Reflexion zugunsten der Praxis, die Passion zugunsten der Aktion, die Solidarität zugunsten der Individualität und die Vergangenheit zugunsten der Zukunft abwertet? Das „natürliche“ Leben birgt nicht nur kreative und regenerative, sondern auch zerstörerische und tyrannische Kräfte in sich. Die Frage bleibt also stehen: Woher kommt die Freiheit und die Ermöglichung, Geschichte zu unterbrechen, damit angesichts einer unabänderlichen Vergangenheit „gesundes“ Leben möglich wird? „Nietzsche hinterläßt uns philosophisch mit sinnvollen Rätseln.“¹⁷⁹

3. Kapitel. Reue – das freie Verhältnis des Menschen zur Geschichte unter den Augen Gottes

Herr, denk daran, was uns geschehen,
blick her, und sieh unsre Schmach!
Unsere Väter haben gesündigt;
sie sind nicht mehr.
Wir müssen ihre Sünden tragen.
Warum willst du uns für immer vergessen,
uns verlassen fürs ganze Leben?
Kehre uns, Herr, dir zu,
dann können wir uns zu dir bekehren.
erneuere unsere Tage,
damit sie werden wie früher.

Klgl 5,1.7.20f.

Die Wahrnehmung des Menschen – und seiner Krise – angesichts überkommener, unabänderlicher Vergangenheit fordert zur theologischen Reflexion heraus. Sie muß sich mit der Frage konfrontieren, wie sich denn der Mensch in der Gegenwart dieser Vergangenheit gegenüber

¹⁷⁹ Weizsäcker, K.F.v. (1983) 105.

recht verhalten könne und solle, und wie vor allem mit einer von Schuld bestimmten Geschichte umzugehen sei, damit dem Menschen in Zukunft Leben gelingt und zuletzt von dem in Offenbarung sich selbst mitteilenden Gott her Erlösung wird. Die Frage braucht nicht sofort eine Antwort, wie der Topf einen Deckel. Zuerst gilt es bei der Situation selbst zu verweilen und darauf aufmerksam zu werden, welche Probleme sie stellt. Dabei will ich anhand der biblischen Überlieferung eine Spur verfolgen, die sich in der christlichen Tradition im Begriff der Reue wiederfindet.

1. Die Problematik des Begriffs

Das Wort Reue ist gefallen, und damit ergeben sich sofort Schwierigkeiten, denn es stößt – nicht nur bei Nietzsche – auf m.E. berechtigte Widerstände. Die bekannten Einwände richten sich gegen die Verengung und Perversion, die der Begriff im Raum kirchlicher Bußpraxis erfahren hat. Ich wende mich also zuerst dieser Kritik zu, bevor ich den Begriff selbst vorstelle.

1.1. Die Krise des Beichtinstitutes im Echo der Katholiken

In einem alten Beichtspiegel, mit dem noch die Generation meiner Eltern groß wurde, findet sich folgende Ermahnung zur Reue: „Willst du nun von Gott wieder in Gnaden aufgenommen werden, so verlangt Er von dir in erster Linie, daß du deine Missetat erkennst, bedauerst und verabscheust, und daß du fest entschlossen bist, Ihn nicht mehr zu beleidigen, mit einem Wort: daß du deine Sünden bereust.“¹⁸⁰

Die Reue wird hier als die Methode dargestellt, die dem Sünder zur Verfügung steht, um wieder zu Gott zurückkehren zu können. Das Verständnis von Reue als Geschäft zwischen dem sündigen Menschen und dem heiligen Gott mit dem Ziel, den beleidigten Gott zu beschwichtigen und dadurch wieder für sich zu gewinnen, oder als machbares Gefühl innerer Zerknirschung angesichts eines abscheulichen Verstosses gegen die ewige, göttlich verfügte Ordnung, steht auch im Zentrum der Kritik, die nicht nur aus dem Mund praktizierender Christen zu vernehmen ist, sondern auch besonders von Literatur und Psychologie geübt wird.¹⁸¹ Daß

¹⁸⁰ Hockenmaier, F. (1903) 457. Vgl. auch CR II,V,Q.XXII-XXXI; Ott, L. (1978) 507-513: Reue wird hier ausschließlich im Zusammenhang mit der Beichte abgehandelt, und nimmt dort die erste und wichtigste Stelle ein.

¹⁸¹ Vgl. zur Kritik an diesem Verständnis von Reue in der Literatur: Esser, A. (1963) 11; Kopperschmidt, J. (1971) 59-61; Otto, M. (1961). In der Reue verleugne der Mensch die eigene, frei gesetzte Tat und damit sich selbst zum Zweck der Beschwichtigung der Gottheit. In der Psychologie: Freud, S., GW XIV, 482-493; Schleder, F. (1970). Freud interpretiert die Reue als ödipalen Ambivalenzkonflikt zwischen Eros und Todestrieb. Der

das Institut der Beichte insgesamt und der Akt der Reue im besonderen auf Unverständnis und Verwirrung im Raum der Kirche stoßen, bestätigen verschiedene Umfragen unter Katholiken. Zwei seien hier exemplarisch zur Veranschaulichung der Problematik herangezogen. In einer Erhebung aus den Jahren 1974 bis 1977 unter 200 Katholiken im süddeutschen Raum finden sich folgende Aussagen. Eine 45jährige Hausfrau schreibt:

„Bei all meinen Beichten hatte ich im Grunde meines Herzens Angst und das Gefühl, daß sich doch nichts ändert. Denn nach kurzer Zeit verfiel ich in die gleichen menschlichen Schwächen (...) Außerdem war für mich die Reue sehr problematisch. Wie konnte ich etwas bereuen, von dem ich wußte, daß ich es wieder tun würde? Wie sollte ich beten: ‚Ich will nie wieder sündigen‘, wenn ich wußte, daß ich wieder sündigen würde. Gewollt hatte ich es ja auch vorher nicht, ich war mehr oder weniger ‚hineingeschlittert‘ (...)“¹⁸²

Sünde, Beichte, Reue... – eine Reihe kirchlicher Hauptwörter, deren Sinn sehr fraglich wurde, und deren Bezug zum gewöhnlichen Leben kaum mehr zu erkennen ist, und das nicht für „Fernstehende“, sondern für „Insider“. Ähnlich klingt diese Unsicherheit in den Worten eines 20 jährigen Schülers:

„Ich bin in einem christlichen Milieu aufgewachsen und wurde in der Volksschule durch den Religionsunterricht zum regelmäßigen Beichten (jeden Monat 1mal) angehalten. Meine Eltern wachten darüber, daß ich regelmäßig das Bußsakrament empfang (..) Am problematischsten im Verlauf der Beichte waren die Reue und die Buße. Was bedeutete Reue für mich? Tränen vergießen, Schluchzen – ein Reuegebet durchlesen, fertig (...)“¹⁸³

In der Perversion der Beichtinstitution scheint ein gewichtiger Grund für den Verlust ihrer Lebensrelevanz im Dienst der Auseinandersetzung des Menschen mit sich selbst und mit anderen zu liegen. Die Kritik an der Reue innerhalb des verengten Rahmens der Beichte zielt al-

Destruktion des „Vaters“ folgen notwendig Schuldgefühle, aus Liebe zu demselben. Noch einmal sei auf Nietzsche verwiesen, bei dem sich eine gute Zusammenfassung dieser Kritik findet: „Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung und in Hinsicht auf diesem Hintergrund (...) war in der Tat das Christentum darauf aus, die ganze Welt zu ‚verjüdeln‘. Bis zu welchem Grad ihm dies gelungen ist, das spürt man am feinsten an dem Grad von Fremdheit, den das griechische Altertum – eine Welt ohne Sündengefühle – immer noch für unsere Empfindung hat (...) ‚Nur wenn du bereuest, ist Gott dir gnädig‘ – ist einem Griechen ein Gelächter und Ärgernis ...“ FW 135; KSA 3,486. Zu kritisieren wären hier freilich Nietzsches Vorurteile gegenüber Juden, Christen und Griechen!

¹⁸² Baumgartner, K. (1978) 37.

¹⁸³ Baumgartner, K. (1978) 26.

so darauf ab, daß sie und „ein zur Beseitigung von Schuldgefühlen gefertigter ‚Gott‘“¹⁸⁴ eher der Umgehung einer ernsthaften Konfrontation mit der Wirklichkeit eigener Schwäche und Schuld, also auch mit der eigenen Geschichte, dienen, als ihrer Ermöglichung. Als Ersatzhandlung oder als „künstlich anezogene Gefühlsreaktion“¹⁸⁵ führt sie sich selbst ad absurdum.

Pauschale und monokausale Schuldzuweisungen wären sicherlich ungeeignete Reaktionen auf die Krise der Beichtinstitution und die Berufung auf ein mangelndes Schuldbewußtsein im katholischen Volk davon noch die schlechteste. Schuld bleibt, wenn auch verschüttet, ein Thema unserer Zeit. Doch der Umgang mit ihr ist nicht mehr so einfach, wie zu Zeiten reger Beichtrömmigkeit. Das bestätigt eine Statistik – bei aller Vorsicht und im Bewußtsein ihrer Begrenztheit und Perspektivität –, die im Anschluß an eine österreichische Katholikenumfrage aus dem Jahr 1970 angefertigt wurde. Dort fielen die Aussagen zum Satz, „Wenn ich einmal Schuldgefühle habe, dann...“ folgendermaßen aus:

- 92%: versuche ich, in Zukunft besser zu handeln
- 79%: spreche ich mich aus
- 62%: bete ich um Verzeihung
- 57%: versuche ich, besonders freundlich zu sein
- 49%: gehe ich beichten
- 44%: gebe ich eine Spende für einen guten Zweck
- 42%: suche ich zu vergessen
- 22%: bin ich unausstehlich gereizt¹⁸⁶

Der Beichte als Möglichkeit mit Schuld umzugehen kommt hier neben den anderen Formen der "Bewältigung" eine relativ geringe Bedeutung zu, und wenn, dann vielleicht noch in der Funktion, der Entlastung von drückenden Schuldgefühlen. Fraglich ist daher wieder, ob hier nicht statt Konfrontation und freier Stellungnahme eine Umgehung derselben geschieht.

Der Gebrauch des Wortes Reue ist also mit guten Gründen problematisch. Es kann nämlich als pathologische Form des Umgangs mit der Wirklichkeit und als Geschäft zwischen Mensch und Gott, das zu machen ist, um die Beichtstatuten zu erfüllen und auf diese Weise der verlorengegangenen Gnade wiederum teilhaftig zu werden, mißverstanden werden. Dieses Miß-

¹⁸⁴ Zulehner, P.M. (1979) 115.

¹⁸⁵ Baumgartner, K. (1978) 141.

verständnis jedoch hat andere Perspektiven gehörig verstellt, vor allem jene Perspektiven, um die es in meiner Darstellung gehen wird. Karl Rahner zieht daraus folgenden Schluß:

„Es wäre vielleicht gut, wenn man einmal fünfzig Jahre das Wort Reue vermeiden würde, denn unter Reue versteht man heutzutage nur zu leicht ein Bedauern, ein billiges Wünschen, es wäre anders gewesen, so wie man auch Dinge bedauernd anders wünscht, die man gar nicht ändern kann. Wenn man einmal statt zu sagen: du mußt bereuen, sagen würde: du mußt dein Leben ändern, du mußt zäh und ehrlich an dir arbeiten (...) laß Taten sehen, die zeigen, daß der verborgene Ur- und Wurzelgrund deiner Taten sich geändert hat. Wie kannst du eigentlich dir vorschwindeln, du hättest diese Lieblosigkeit bereut, wenn du – ‚bereust‘, dazu ein Ave betest und im Übrigen alles beim alten läßt, anstatt dem Gekränkten wirklich Gutes zu tun?“¹⁸⁷

Mit dem Verzicht auf einen abgegriffenen Begriff läßt sich m.E. jedoch keine Lösung finden – Rahner macht das übrigens auch selbst nicht. Vielmehr scheint eine Füllung des Wortes mit bedeutenden, aber abhandengekommenen Dimensionen angeraten. Es sei hier auch schon auf die Frage hingewiesen, ob die Bedeutung der Reue darin liege, in Zukunft etwas tatkräftig zu ändern, wie Rahner meint, oder nicht eher in ihrem eigenartigen Bezug auf die Vergangenheit. Nun legt sich aber erst noch die Frage nahe, wo denn der Begriff selbst seine Wurzeln hat.

1.2. Begriffsbestimmung

„*Metameleia ep' aischroisin ergmasin biou sōtēriē.*“¹⁸⁸ In diesem Fragment von Demokrit findet sich ein erstes griechisches Wort für Reue mit einem durchaus positiven Sinn. *Hē metameleia* wird hergeleitet von *meta-melein*, das so viel bedeutet wie: es gereut jemanden, es besinnt sich jemand anders. Daneben gibt es noch das Wort *hē metanoia*, das sich von *metanoein* ableiten läßt, das heißt: bereuen, hinterher bedenken, seinen Sinn ändern. Die beiden Begriffe bezeichnen also allgemein eine nachträgliche Sinnesänderung, wobei ersteres mehr den emotionalen und letzteres mehr den kognitiven Aspekt des Gesinnungswandels hervor-

¹⁸⁶ Zulehner, P.M. (1979) 47.

¹⁸⁷ Rahner, K. (⁵1962) 236.

¹⁸⁸ „Reue über schändliche Werke ist des Lebens Rettung.“ Demokrit, fr.B 43, in: Diels, H.; Kranz, W. (Hg.) (⁷1954) 68.

hebt.¹⁸⁹ Im griechischen Denken, besonders bei Plato, Aristoteles und der Stoa, sind beide Ausdrücke negativ besetzt, da sie einer grundsätzlich zukunftsorientierten Ethik zuwiderlaufen. „*Ou metanoein alla pronoein chrē ton andra ton sophron.*“¹⁹⁰

Einen ganz anderen Stellenwert nehmen *hē metanoia* und *hē metameleia* hingegen innerhalb der Tradition prophetischer Umkehrpredigt im Alten und Neuen Testament ein.

Auch jetzt noch – Spruch des Herrn:
Kehrt um zu mir mit ganzem Herzen
mit Fasten, Weinen und Klagen.
Zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider,
und kehrt um zum Herrn, eurem Gott!¹⁹¹

In dieser Bedeutung der Umkehr wird dann auch das lateinische Wort „*poenitentia*“ verwendet, das allerdings stärker die Leistung der Buße hervorhebt und schließlich zur Bezeichnung des Gesamtverlaufes der institutionellen Beichte dient.¹⁹²

Im Griechischen findet sich ein weiteres Wort für Reue, nämlich *hē synprimma* abgeleitet von *syn-pribein* in der Bedeutung von zerreiben, zerschlagen, zerschmettern. Es betont mehr den inneren Schmerz.¹⁹³ Im Alten Testament, besonders in den Psalmen, ist die Rede von den „Herzzerbrochenen“, Menschen, denen JHWH besonders nahe ist. „Nahe ist der Herr den zerbrochenen Herzen, er hilft denen auf, die zerknirscht sind.“¹⁹⁴ Unter dieser Bedeutung findet *hē synprimma*, im Lateinischen „*contritio*“, Eingang in die christliche Tradition und wird schließlich zum klassischen Begriff der „vollkommenen Reue“.¹⁹⁵

Das deutsche Wort „Reue“ leitet sich vom althochdeutschen „*hriuwa*“ und vom mittelhoch-

¹⁸⁹ Vgl. dazu und zum folgenden: Behm, J.; Würthwein, E., in: ThWNT IV, 976-995; Michel, O., in: ThWNT IV, 630-633; Esser, A. (1963) 17-22; Ratzinger, J. (1972) 21-37.

¹⁹⁰ „Nicht nach-denken, sondern vor-denken, soll der weise Mann.“ Epicharm, fr.B 41, in: Diels, H.; Kranz, W. (Hg.) (71954) 23. Vgl. dazu Esser, A. (1963) 23-29.

¹⁹¹ Joel 2,12f. Vgl. Mk 1,15 par; Mt 3,2 par.

¹⁹² Vgl. Weisweiler, J. (1930); Rahner, K. (⁴1960).

¹⁹³ Vgl. dazu und zum folgenden: Bauer, W. (⁶1988) 1582; Bertram, G., in: ThWNT VII, 919-925; Esser, A. (1963) 18-20. Vgl. auch die Ableitung: *syntribein*, von *tribein*, althochdeutsch: *dreskan*, neuhochdeutsch: dreschen.

¹⁹⁴ Ps 34,19. Vgl. 51,19; 69,21; Jes 57,15; 61,1.

¹⁹⁵ Vgl. DS 1676.1677.1705.

deutschen „riuwe“ ab.¹⁹⁶ Es bringt in seiner ursprünglichen Bedeutung den Kummer, den Schmerz um etwas Verlorenes zum Ausdruck, besonders auch die Trauer über Verstorbene, erhält aber dann den eingeeengten Sinn der Unzufriedenheit über ein durch eigene Schuld geschehenes Ereignis, von dem man nun wünscht, es möge anders gewesen sein.

Im Dialekt scheint sich die ursprüngliche Bedeutung von Reue durchgehalten zu haben. „Der roit mi“ oder „des roit mi“ wird dort ausgesprochen, wo der Verlust eines Menschen oder eines Gegenstandes, oder wo eine verpaßte Chance oder ein verfehltes Ziel zu beklagen ist. Man könnte sinngemäß übersetzen: „Es ist schade um ihn“, oder: „es ist schade um das“. Durch ein Tun oder Unterlassen ist mir oder anderen ein Schaden entstanden. Ich vermisse etwas, das mir wertvoll ist, oder jemanden, den ich gerne habe, und darüber bin ich traurig. Reue hat hier also einen emotionalen und wertenden Sinn.

Zusammengefasst werden zwei Charakteristika deutlich: Reue bedeutet erstens eine Änderung des Denkens, Empfindens, Wollens und Wertens im Anschluß an die Reflexion über Vergangenes, die zur Korrektur der gesamten Lebensausrichtung werden kann. Hinzu kommt zweitens die affektive Dimension der Traurigkeit und Niedergeschlagenheit wegen des Abschieds von etwas, das einem Menschen sehr wertvoll war.

Dieser Begriff erfuhr durch die ausschließliche Reservierung des „Reueaktes“ für die Beichte eine Verengung. Wenn ich nun im folgenden – im Bewußtsein der Problematik – dennoch den Begriff Reue verwende, so tue ich das nicht unter der ausgesprochen juristisch-moralischen Perspektive kirchlicher Bußpraxis, die freilich auch sehr bedenkenswert wäre¹⁹⁷, sondern ich will versuchen, Reue als möglichen Ausdruck menschlicher Freiheit zu interpretieren, und zwar auf drei verschiedenen Ebenen: als freies Verhältnis des Menschen zur Geschichte und zur Geschichtlichkeit – als Grund versöhnender Begegnung zwischen Menschen – in analogem Sinn als existenzieller Vollzug zwischen Mensch und Gott.

Unter dieser Perspektive soll nun die Schrift, Altes und Neues Testament, befragt werden.

2. Der Mensch und seine Geschichte vor Gott im Alten und Neuen Testament

¹⁹⁶ Vgl. dazu und zum folgenden: Grimm, W.; Gimm, J., in: DW VIII, 831-834.

¹⁹⁷ Zum Problem „Beichtkrise“ gibt es viel Literatur, allerdings hauptsächlich unter moral- und pastoraltheologischem Blickwinkel. Vielleicht könnte die reflektierende Herauslösung des Vollzugs der Reue aus dem kirchlichen Spezialfall Beichte auch eine Erweiterung des Verständnishorizontes und eine Steigerung der Lebensrele-

In den Schriften des Alten und Neuen Testaments findet sich der Mensch immer im Gegenüber zu Gott vor. Er weiß sich dem nahen und zugleich fernen Gott ausgesetzt. Und ihm ist das Ziel aufgegeben, innerhalb der Geschichte und unter den Augen Gottes Mensch zu werden. „Der Mensch vor Gott“¹⁹⁸ steht also auch in der Mitte meiner Suche nach einem Verständnis von Reue in der Bibel. Zwei Texte – exemplarisch ausgewählt – sollen dabei helfen: aus dem Alten Testament eine sehr bekannte Erzählung, nämlich die von David und Batseba – aus dem Neuen Testament¹⁹⁹ ein kleiner Abschnitt im ersten Brief des Johannes.

2.1. David und Batseba in 2 Sam 11-12

Eine dunkle Affäre um den ersten Mann in Israel, König David, wird erzählt, nüchtern, ohne beschönigende Zierde und ohne entlastende Kommentare.²⁰⁰ Sie ereignet sich innerhalb der großen, dramatischen Geschichte von der Thronnachfolge Davids²⁰¹, die den Fragen nachgeht, wer denn nach David den Thron und damit die Königsherrschaft über ganz Israel einnehmen wird und mit welchem Recht er – wir wissen, daß es sich um Salomo handelt – die Nachfolge antreten wird.²⁰² Ein uns unbekannter Autor, wahrscheinlich Ohren- und Augenzeuge am Königshof, verfasste diese Geschichtserzählung unter der Regierungszeit Salomos (961-932 vor Christus), einer politisch-kulturellen Glanzzeit und zugleich ersten Hochblüte der Literatur in Israel.²⁰³ Umstritten bleibt seine Intention. Steht das Werk im Dienst der Politik? Hat es also die Funktion, die Machtposition Salomos zu legitimieren? Oder verbirgt sich zwischen den Zeilen eine antisalomonische Tendenz? Oder läßt sich sogar Kritik an der Institution des dynastischen Königtums vernehmen, das sich gefährlich in die Richtung einer absolu-

vanz derselben, (=Beichte) bringen.

¹⁹⁸ Vgl. Kraus, H.J. (1979) 9.171-222; Rad, G.v. (1969). Vgl. auch besonders den Psalm 8.

¹⁹⁹ Ich wähle diesen Text wegen der Prägnanz der Formulierung und nicht etwa wegen eines höheren Wertes einer neutestamentlichen Aussage, zumal in dem, was die Frage nach dem rechten Umgang mit der Geschichte zum Heil des Menschen anbelangt, gerade die alttestamentliche Überlieferung noch entschiedener gehört und rezipiert werden sollte.

²⁰⁰ Zum Stil von 2 Sam,11-12 vgl. die Kommentare von: Greßmann, H. (1921) 154-157; Rad, G.v. (⁶1969) 320-331; Rad, G.v. (1958) 148-188; Rost, L. (1926) 82-139, die besonders den ästhetischen Wert der Erzählung in Betracht ziehen. Weiters dienen mir als Kommentare: Füglistner, N. (1979) 7-27; Klostermann, A. (1887) 174-184 (eine sehr gründliche exegetische Arbeit); Stolz, F. (1981) 234-242 und Würthwein, E. (1974) 19-32.

²⁰¹ Zur Einordnung der Thronfolgererzählung, 2 Sam 7.9-20; 1 Kön 1-2, im Alten Testament vgl. z.B. die Einleitungswerke: Eißfeldt, O. (³1964) 182-185; Fohrer, G. (²1977) 111-117; Rendtorff, R. (²1985), 180-185 und Schmidt, W.H. (³1985) 151-157.

²⁰² Vgl. 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35. Vgl. dazu auch Rost, L. (1926) 82-139.

²⁰³ Vgl. Fohrer, G. (²1977) 115.

ten Herrschaft bewege?²⁰⁴ Mitzubedenken ist also auf jeden Fall, daß es sich bei der Erzählung über Davids Vergehen und dessen Ausgang um „eine in sich geschlossene Vorgeschichte Salomos“²⁰⁵ handelt.

Etwa 400 Jahre später entsteht ein bedeutender Psalm, der David im Anschluß an die Aufdeckung seines Verbrechens in den Mund gelegt wurde: der Psalm 51. Er ist gefüllt mit der Erfahrung des Exils (587/86-539 vor Christus), die von den Propheten mühsam als Folge der bundesbrüchigen Abkehr des Volkes von JHWH und nicht als Treulosigkeit des Bundesgottes gedeutet wird, und ausgerichtet auf die einzige Erwartung der Wiederherstellung, also konkret der Rückkehr ins geliebte Jerusalem und dem Wiederaufbau des Tempels und der gesamten politischen und religiösen Ordnung.²⁰⁶ Der Psalm hilft mit, die Geschichte von Davids Ehebruch mit Batseba und ihren Ausgang im Licht späterer Interpretation zu verstehen.

Schließlich taucht ein Hinweis auf die Affäre wieder im Neuen Testament auf, nämlich im Stammbaum Jesu nach der Fassung des Matthäus.²⁰⁷ Jesus, Heilbringer und Erfüller der messianischen Erwartung stammt „*ek tēs tou Ouriou*“, von der Frau des Urija, her. Die Formulierung deutet schon an, daß an dieser Stelle der Genealogie etwas nicht rechtens vor sich ging, und für den Verfasser des chronistischen Geschichtswerkes war es Grund genug, diese „zweilichtige Sache“ nicht mehr zu erwähnen.²⁰⁸

Nun aber zurück zu jener dunklen Affäre um David, den König von Israel. Ihr Verlauf muß hier kurz erzählt werden.

Es ist Krieg. Israels Heer belagert unter der Führung Joabs Rabba, die Hauptstadt der Ammoniter. König David, der in Jerusalem geblieben ist, erblickt eines Abends beim Spaziergang auf dem Flachdach des Palastes in der Nachbarschaft eine badende Frau, Batseba, die Gemah-

²⁰⁴ Zu den verschiedenen Positionen vgl.: Rost, L. (1926) 82-139; Stolz, F. (1981) 234-242; Würthwein, E. (1974) 19-32 und auch Schmidt, W.H. (³1985) 156. Sie müssen für meine weitere Darstellung im Hintergrund bleiben.

²⁰⁵ Rost, L. (1926) 92. Zur Rekonstruktion des Kerntextes vgl. ebd. 99: 2 Sam 11,2-12,7a.13-25. Ich verwende jedoch den Text der Endredaktion, so wie er im Kanon zu lesen ist.

²⁰⁶ Zur Einordnung des Psalms 51 vgl. die Kommentare von: Haag, E. (1987) 169-198 (besonders 179f) und Kraus, H.-J. (⁴1972) 382-391 (besonders 384).

²⁰⁷ Vgl. Mt 1,6. Vgl. dazu auch Stegemann, H. (1971) 246-276. Der Verweis auf die „Frau des Urija“ im Stammbaum Jesu betont eindringlich die Geschichtlichkeit des Mannes aus Nazareth, der sich inmitten einer auch von Schuld bestimmten Geschichte vorfindet. Will man Jesus als Menschen ernst nehmen, muß man auch bedenken, daß er von der Vergangenheit des Volkes Israel genauso mitbestimmt ist, wie jeder andere Jude seiner Zeit.

²⁰⁸ Vgl. 1 Chron 20,1f.

lin des Hetiters Urija, eines im Krieg befindlichen Offiziers in Davids Diensten. Verführt von ihrer Schönheit läßt er sie holen. Die Begegnung bleibt nicht ohne Folgen. Batseba wird schwanger.

David will sich aus der peinlichen Affäre ziehen, indem er versucht das Kind dem ahnungslosen Urija auf einem gewährten Heimaturlaub unterzuschieben. Doch als alle Versuche scheitern, beauftragt er Joab in einem Brief, den er Urija selbst mitgibt, diesen Mann im Krieg umkommen zu lassen. Die Kunde vom Tod Urijas läßt nicht auf sich warten. Dem Boten gibt David die Antwort mit: „Betrachte die Sache nicht als so schlimm, denn das Schwert frißt bald hier, bald dort.“²⁰⁹ Endlich kann sich David Batseba zur Frau nehmen. Der König, von JHWH über Israel eingesetzter Hirte und Garant des Rechts, hat sich somit eines doppelten Verbrechens schuldig gemacht: Ehebruch und Gattenmord. Der Erzähler kommentiert dazu: „Dem Herrn aber mißfiel, was David getan hatte.“²¹⁰

Im zweiten Teil der Geschichte tritt nun der Kultprophet Natan auf, jener Mann, der David die Parteinahme JHWHs für seine Herrschaft und die seiner künftigen Thronerben versichert hatte²¹¹, und erzählt David die Parabel vom reichen Mann, der sich am einzigen, geliebten Lamm seines armen Nachbarn vergreift, da ihm das Vieh seiner eigenen großen Herde zu schade dafür ist, um damit seine Gäste zu bewirten. Der König spricht ein vernichtendes Urteil über den reichen Mann: Todesstrafe und vierfacher Ersatz für das geraubte Lamm – ohne die Anspielung auf seine Person zu durchschauen:

„Da sagte Natan zu David: Du selbst bist der Mann. So spricht der Herr, der Gott Israels: Ich habe dich zum König von ganz Israel gesalbt, und ich habe dich aus der Hand Sauls gerettet. Ich habe dir das Haus deines Herrn und die Frauen deines Herrn in den Schoß gegeben, und ich habe dir das Haus Israel und Juda gegeben, und wenn das zu wenig ist, gebe ich dir noch manches andere dazu. Aber warum hast du das Wort des Herrn verachtet und etwas getan, was ihm mißfällt? Du hast den Hetiter Urija mit dem Schwert erschlagen und hast dir seine Frau zur Frau genommen; durch das Schwert der Ammoniter hast du ihn umgebracht. Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem Haus weichen (...) So spricht der Herr: Ich werde dafür sorgen, daß sich aus deinem eigenen Haus das Unheil gegen dich erhebt, und ich werde dir vor deinen Augen deine Frauen wegnehmen und sie einem anderen geben; er

²⁰⁹ 2 Sam 11,25.

²¹⁰ 2 Sam 11,27.

wird am hellen Tag bei deinen Frauen liegen. Ja, du hast es heimlich getan, ich werde es vor ganz Israel und am hellen Tag tun. Darauf sagte David zu Natan: Ich habe gegen den Herrn gesündigt. Natan antwortete David: Der Herr hat dir deine Sünde vergeben; du wirst nicht sterben. Weil du aber die Feinde des Herrn durch diese Sache zum Lästern veranlaßt hast, muß der Sohn, der dir geboren wird, sterben.“²¹²

Der König versucht mit allerlei Selbstkasteiungen den Tod des Kindes abzuwenden, doch vergeblich. Das Kind stirbt namenlos. David bleibt nur die Einsicht: „Ich werde einmal zu ihm gehen, aber es kommt nicht zu mir zurück.“²¹³ Batseba aber wird erneut schwanger und bringt jenen Sohn zur Welt, der unter dem Namen Salomo in die Geschichte Israels eingeht. Diesmal kommentiert der Erzähler: „Der Herr liebte Salomo und sandte den Propheten Natan, damit er ihm um des Herrn willen den Namen Jedidja (Liebling des Herrn) gebe.“²¹⁴

Man sollte an dieser Stelle zuerst einmal die Geschichte im ganzen auf sich wirken lassen, die Beschreibung der Menschen und ihrer Situationen, die Bilder, den strafenden und segnenden Gott, JHWH ... Denn die Betrachtung des Textes unter einer sehr bestimmten erkenntnisleitenden Perspektive kann vieles wegnehmen vom Reichtum der Aussagen und der Erfahrungen, die sich dahinter verbergen ...

Im Bewußtsein dieser Begrenztheit wende ich mich nun wieder der Ausgangsfrage zu, nämlich welche Auskunft die Erzählung über das Phänomen der Reue gibt. Sie läßt sich in drei Aspekte untergliedern, a) Welche Bedeutung hat die Tat Davids? b) Wie geht David mit der Geschichte dieser Tat um? c) Wie gelingt David ein neuer Anfang?

a) Die geschichtswirksame Macht der Sünde

In der Erzählung wird deutlich, daß Geschichte nicht nur Lichtsondern auch Schattenseiten hat. Mit dem Ehebruch und dem Gattenmord setzt David eine Tat, die ihre unwiderruflichen Kreise zieht. Und das Ereignis, „das in die Geschichte der Beteiligten eingeht und seine Bedeutung behält“²¹⁵, zieht das Gericht und die Strafe JHWHs nach sich. Weil David so gehandelt hat, verkündet Natan: „Darum soll jetzt das Schwert auf ewig nicht mehr von deinem

²¹¹ Vgl. 2 Sam 7,1-29 (besonders 11.16)

²¹² 2 Sam 12,7-14.

²¹³ 2 Sam 12,23.

²¹⁴ 2 Sam 12.24f.

Haus weichen.“ Darum werde ich, JHWH, „dafür sorgen, daß sich aus deinem Haus das Unheil gegen dich erhebt“ und darum „muß der Sohn, der dir geboren wird, sterben“. Wie lassen sich das Verbrechen Davids und die Strafe JHWHs darauf verstehen?

David wird schuldig an Menschen. Er verletzt ihre in der Tora garantierte Freiheit. Diese Schuld bleibt kein punktuellere Ereignis, sondern pflanzt sich fort und wird zum mächtigen Zustand²¹⁶, sodaß die Tat Davids, sein Ehebruch mit Batseba, eine ganze Lawine in sich konsequenter Folgen lostritt: die Schwangerschaft, den Gattenmord und den als Strafe Gottes gedeuteten plötzlichen Tod des ersten Sohnes. Zugleich wohnt der Eigendynamik aufeinanderfolgender Handlungsschritte und Ereignisse eine eigenartige Verhüllungstendenz inne, sodaß David auch Gefangener seines eigenen machtpolitischen Kalküls wird, das ihn blind werden läßt gegen die Zerstörung, die er angerichtet hat. Eine Lösung scheint nicht ohne fremde Hilfe möglich zu sein.

Dieser Zustand wird immer schon theologisch gedeutet: JHWH bleibt menschlicher Schuld gegenüber nicht unbeteiligt, sondern er vergilt jedem nach seinem Tun. Denn in der Schuld, verfehlt der Mensch nicht nur sein Ziel, oder handelt er verkehrt, sondern er wendet sich darin auch rebellierend gegen Gott, d.h. ein Vergehen gegen Menschen wird zugleich als Sünde gegen JHWH gedeutet.²¹⁷ Letztlich steht er hinter den Folgen, die die Sünde nach sich zieht, hinter ihrer „schicksalwirkenden Tatsphäre“²¹⁸, der im Alten Testament gewöhnlich Krankheit und Tod zugeordnet werden.²¹⁹ So dient das Deutungsmuster von der gerechten Strafe JHWHs²²⁰ der Erklärung der geheimnisvollen Wirkmächtigkeit der Sünde in der Geschichte, zugleich ist es ein Bekenntnis zu JHWH, dem mächtigen Herrn der Geschichte.²²¹

„JHWH ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, läßt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und

²¹⁵ Würthwein, E. (1974) 19. Vgl. auch Rost, L

²¹⁶ Vgl. dazu den Sündenbegriff des Paulus: *hē hamartia* – die Sünde unter dem Aspekt ihrer Mächtigkeit, als Zustand.

²¹⁷ Zu den drei hebräischen Hauptbegriff von Sünde vgl. Knierim, R. (1965): a) *hata*: Zielverfehlung; b) *awon*: Verkehrung; c) *pesa*: Rebellion. Zur Erklärung der Schuld als Sünde gegen JHWH vgl. 2.1 b auf den folgenden Seiten.

²¹⁸ Vgl. Koch, K. (1972) 130-180 (besonders: 156-160.).

²¹⁹ Vgl. Stamm, J.J. (1940) 78-84.

²²⁰ Vgl. Rad, G.v. (1969) 327: „In dem *ius talionis*, das die Geschichte verborgen übt, handelt Gott selbst an dem Missetäter.“

²²¹ Vgl. Knierim, R. (1965) 90; Rad, G.v. (1969) 327.

vierten Generation.“²²²

Zunächst fällt die Sünde mit ihren Folgen auf den Täter selbst zurück. Sie trägt also die Strafe bereits selbst in sich. Das Buch der Weisheit sagt es so: „Man wird mit dem bestraft, womit man sündigt.“²²³ Doch Tatsache ist, daß sich Schuld und ihre Auswirkungen auch in der Weise in die Geschichte fortsetzen, daß sie Unschuldige treffen, also z.B. die nachgeborenen Generationen, die an der Schuld der Väter und Mütter zu leiden haben. Deshalb wird bereits im Alten Testament die Allgemeingültigkeit der These von der gerechten Strafe, die immer den Täter trifft, gründlich hinterfragt, z.B. bei Kohelet: „Es kommt vor, daß ein gesetzestreuer Mensch trotz seiner Gesetzestreue elend endet, und es kommt vor, daß einer, der sich nicht um das Gesetz kümmert, trotz seines bösen Tuns ein langes Leben hat.“²²⁴

Die geschichtliche Wirksphäre der Sünde breitet sich also nicht, wie es dem menschlichen Gerechtigkeitssinn entsprechen würde, ausschließlich über diejenigen aus, die Bestrafung verdienen. So schlägt JHWH auch das erste Kind von Batseba und David unschuldiger Weise mit Krankheit und Tod.²²⁵

Wie ist nun zu dieser unumkehrbaren Schuldgeschichte und ihrer bestimmenden Macht ein befreiendes Verhältnis möglich?

b) Unterbrechendes Innehalten – das Verhältnis Davids zur Vergangenheit

Durch das Auftreten des Propheten bemerkt David erst das ganze Ausmaß der Zerstörung, die er mit seiner Tat angerichtet hatte, und bringt ein Geständnis über seine Lippen: „Ich habe (...) gesündigt.“

Eine gängige Formel, mit der sich ein Angeklagter vor Gericht schuldig bekennt.²²⁶ In der Er-

²²² Ex 34,6f. Vgl. auch Gen 20,5f; Num 14,18; Dtn 5,9.

²²³ Weish 11,16. Vgl. auch Spr 26,27; Sir 27,26.

²²⁴ Koh 7,15. Vgl. auch Koh 8,14; 9,1f; Ps 73,12ff; Ijob 9,20; 10,45; 21,7.

²²⁵ Diese Interpretation entspricht freilich nicht dem Denken des Erzählers, für den der Tod des Sohnes als gerechte Strafe JHWHs David selbst trifft. Vielleicht ließe sich auch über diesen Zusammenhang von Schuld und Leiden Unschuldiger ein Zugang zum Verständnis des „*ebed JHWH*“ (vgl. Jes 52,13-53,12) finden.

²²⁶ Zur Formel: *hattati*, ich habe gesündigt, vgl.: Boecker, H.J., (1964) 111-117.149-159; Gerstenberger, E.S. (1980) 130-132 und Knierim, R. (1965) 20-28. 26: „Die Wendung ist unter allen Sündenbekenntnisformen im Alten Testament die herausragende Formel. Sie kann für sich allein gesprochen werden oder formale Einleitung zu einem ausführlichen Sündenbekenntnis sein. Mit ihr bekennt ein einzelner eine bestimmte durch ihn begangene Tat unter bestimmten sakral- und provanrechtlichen Voraussetzungen – zumeist als Überführter – als Verfeh-

zählung hat sie einen herausragenden Stellenwert. Warum? Der Lauf der Ereignisse wird unterbrochen, die geheimnisvolle Einheit von Tat und Folgen, von Schuld und Strafe wird in einem Moment aufgehoben.²²⁷ Wie wird das möglich? Durch die Initiative JHWHs, der mit David ins Gericht geht, gewinnt dieser Distanz zu seiner Schuldgeschichte, er erinnert sich und bezieht Stellung zu dem Vergangenen.

Die von Natan erzählte Parabel – wenn sie auch nicht Bild für Bild die Tat Davids trifft – vermag auf glänzende Weise die verfahrenere Situation aufzubrechen, sie macht betroffen und sie „bringt einen Denkprozeß in Gang, der gleichzeitig auf Einsicht und persönliche Stellungnahme aus ist“²²⁸. David verurteilt sich selbst wegen der Untat, allerdings noch ohne sich dessen bewußt zu sein. Wiederum ist es Natan, der im Namen JHWHs David als Täter überführt und ihm zugleich vor Augen führt, wie wunderbar JHWH bereits in der Vergangenheit an ihm gehandelt hat. Erst im Gedenken²²⁹ an die erfahrene Zuneigung, den *hesed* (die Huld) JHWHs erkennt er seine ganze Schuld. So ermöglicht erst ein Offenbarungsvorgang das Innewerden der eigenen Schuldgeschichte. „Was von Fall zu Fall Sünde ist und was nicht, das von vorneherein zu wissen und zu bestimmen, liegt nicht in jedem Fall in der Möglichkeit des Menschen, sondern es wird ihm von Jahwe enthüllt, indem der Mensch angeklagt und überführt wird.“²³⁰

„Ich habe gegen den Herrn gesündigt.“ Warum aber bekennt David eine Sünde gegen JHWH, wenn er doch gegen Menschen verstoßen hatte?²³¹ Es wurde bereits deutlich, daß Schuld gegen Menschen in Israel immer schon theologisch gedeutet wird und deshalb auch die Strafe JHWHs nach sich zieht. Drei Gründe lassen sich dafür aus der Erzählung finden. JHWH gilt erstens als Geber und Garant der in der Tora verankerten menschlichen Grundrechte.

Ein Verstoß gegen eines dieser Rechte wendet sich deshalb immer auch gegen JHWH, den Herrn des vom Gesetz geschützten Lebens.²³² Rechtswidriges Verhalten gibt zweitens den Feinden des JHWH-Glaubens Anlaß, diesen Gott zu lästern, denn aus dem Handeln der Men-

lung.“

²²⁷ Vgl. Knierim, R. (1965) 91-93.

²²⁸ Stolz, F. (1981) 240.

²²⁹ Zum Begriff „gedenken“ im Alten Testament vgl.: Boer, P.A.H. (1962); Eising, H., in: THWAT II, 571-593; Kraus, H.-J. (1979) 41f.52f; Schottroff, W., in: THAT I, 507-518; Schottroff, W. (1964) 339: „Das Alte Testament sagt zkr (gedenken) von Menschen und von Gott aus (...) Die Erinnerung ergreift Vergangenes um seiner Gegenwartsbedeutung willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln.“

²³⁰ Knierim, R. (1965) 55.

²³¹ Zu dieser Frage vgl. Füglistner, N. (1979) 12.

schen wird auf ihren Gott geschlossen. Damit wird die Ehre JHWHs angegriffen. Und drittens zeigt das Verbrechen Davids seine Undankbarkeit gegen JHWH, der ihm all die Macht und den Reichtum geschenkt hatte. David wollte mehr, nämlich das, was er nicht bekommen konnte, ohne die Freiheit anderer zu verletzen und damit auch selbst Schaden zu nehmen.

Die von JHWHs Gericht, d.h. seiner befreienden Offenbarung, ermöglichte Erinnerung Davids an seine vergangene Tat und ihre geschichtsmächtige Wirkung, ist zugleich Stellungnahme. Vor Gott verurteilt sich David selbst: „Ich habe (...) gesündigt.“ Darin liegen m.E. drei Aussagen: Einmal wird die radikale Einsicht in die eigene Person ausgesprochen, in ihre Gebrochenheit und Ohnmacht, in die Person, die solches tun konnte. Im Psalm 51 findet sich dafür das Bild vom „zerbrochenen und zerschlagenen Herzen“ (*cor contritum et humiliatum*).²³² Die Erkenntnis der eigenen Schuldverstrickung zerstört ein unkritisches Selbstvertrauen. In der Stellungnahme Davids liegt aber auch die Anerkennung der eigenen Tat als unumkehrbar vergangen, also der Wahrheit, daß sich Geschehenes nicht ungeschehen machen läßt, sondern Folgen zeitigt, die nicht mehr in der Macht des Täters liegen. Und schließlich erklärt er in seinem Bekenntnis, die Verantwortung für den angerichteten Schaden zu tragen, die Verantwortung also auch für den Tod des Kindes,²³⁴ der m.E. nicht als Sühneleistung zur Erlangung der Vergebung der Sünde von Gott zu interpretieren ist,²³⁵ sondern vielmehr im Zusammenhang mit der „schicksalwirkenden Tatsphäre“ der Sünde zu sehen ist. Das verstorbene Kind macht David noch einmal seine ganze Ohnmacht bewußt: „Ich werde einmal zu ihm gehen, aber es kommt nicht zu mir zurück.“

An dieser Stelle wird eine Frage notwendig, nämlich ob im Schuldgeständnis Davids seine Reue erkennbar wird, oder nicht. Sie wird von den Exegeten kontrovers beantwortet. Hugo Greßmann z.B. weiß: „Von einer Reue Davids, wie man sie nach dem Auftreten Natans erwarten sollte, ist hier nicht die Rede.“²³⁶ Dem hält Fritz Stolz entgegen, daß das Bekenntnis Davids genau dessen Reue zeige.²³⁷ Könnte hinter diesen beiden Ergebnissen ein unterschiedlicher Gebrauch des Begriffs Reue liegen? Wird Reue als eine von David zu leistende

²³² Vgl. Kraus, H.-J. (1979) 204f.

²³³ Vgl. Ps 51,10.19. Vgl. auch Ps 34,19; 147,3; Jes 61,1-3. Vgl. zu *nisbere leb* (gebrochenes Herz) auch Kraus, H.-J. (1979) 192f und Rad, G.v. (1973) 78-84. 80f: „Herzgebroschene‘ sind Menschen, die von einer tiefen Verzweiflung über sich selbst erfaßt sind.“

²³⁴ Vgl. Schenker, A. (1981) 41-53 (besonders 48); Stamm, J.J. (1940) 133.

²³⁵ So die Kommentare von: Rad, G.v. (1958) 163; Rost, L. (1926) 98 („Dadurch aber ist der Tod des Kindes gewissermaßen Unterpfand für die gewährte vollständige Vergebung.“) und Schenker, A. (1981) 50.

²³⁶ Greßmann, H. (1921) 157.

²³⁷ Vgl. Stolz, F. (1981) 241. Vgl. auch Rad, G.v. (1958) 148-188 und Rost, L. (1926) 82-139, die derselben

Vorbedingung für die erneute verzeihende Zuwendung JHWHs verstanden, trifft sicherlich ersteres zu. Interpretiert man Reue hingegen in jenem von mir entfaltetem Sinn unterbrechenden Innehaltens angesichts unumkehrbarer Schuldgeschichte, das Antwort auf das wohlwollende, heilsame und offenbarende Eingreifen JHWHs ist, erweist sich m.E. die zweite Aussage als richtig. Diese Reue Davids beinhaltet dann auch zusammen mit der Selbsterkenntnis die Erkenntnis Gottes. David gibt JHWH recht in seinem Gericht.

Im radikalen Vertrauen in die bereits erfahrene Hinkehr JHWHs zu David, seine Gnade (*hesed*), sein mütterliches Erbarmen (*rehamim*) und seine rettende Gerechtigkeit (*sedaqa*)²³⁸ und in der Hoffnung auf den, der alle heilt, „deren Herz zerbrochen ist“²³⁹, bleibt David im Bewußtsein seiner eigenen ohnmächtigen Gebrochenheit nur noch die Bitte an JHWH, die Bitte um Vergebung und erneuernde Wiederherstellung. Der 51. Psalm bringt noch einmal alle Dimensionen, die im Geständnis Davids gegenüber JHWH liegen, gebündelt in der Sprache des Gebetes zum Ausdruck:

Sei mir gnädig, JHWH, nach deiner Huld (*hesed*),
nach deiner reichen Barmherzigkeit (*rehamim*)
tilge (*mahah*) meine Freveltaten (*pesa*)!
Meine Schuld (*awon*) wasche (*kabas*) gänzlich von mir ab
und von meinen Verfehlungen (*hata*) reinige (*tahar*) mich!
Denn meine Freveltaten erkenne (*jadah*) ich,
und meine Verfehlung habe ich ständig vor Augen.
An dir allein habe ich mich versündigt (*hattati*)
und getan, was böse ist in deinen Augen;
auf daß du recht (*sedeq*) behältst in deinem Spruch (*dabar*),
rein bleibst in deinem Gericht.
Sieh: in Schuld bin ich geboren,
in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.
Ein reines Herz schaffe (*bara*) in mir, JHWH, -.
und einen beständigen, neuen Geist bringe in meine Brust.²⁴⁰

Meinung sind.

²³⁸ Vgl. Haag, E. (1987) 190; Kraus, H.-J. (1972) 390; Reiterer, F.V. (1976).

²³⁹ Jes 61,1. Vgl. Lk 4,16-21. Vgl. auch Jes 53,10.

²⁴⁰ Ps 51,3-7.12. Nach der Übersetzung von Kraus, H.-J. (1972) 382f (Die Absätze im Text, sowie JHWH statt Jahwe sind von mir eingefügt.), der (382-391) mir auch als Kommentar dient, zusammen mit Haag, E. (1987) 169-198. Kraus interpretiert dabei deutlich von einem reformatorischen Horizont aus.

Wie antwortet nun JHWH auf die Bitte um Erneuerung?

c) Heilung innerhalb der Schuldgeschichte

JHWH ermöglicht David einen Neubeginn, indem er ihm die Sünde vergibt und dadurch aus dem Tod rettet,²⁴¹ und indem er Salomo, den zweiten Sohn Batsebas und Davids mit seinem Segen begleitet. Durch den verzeihenden Eingriff JHWHs, der im Psalm mit dem Bild des reinigenden Abwaschens beschrieben wird, geschieht eine totale Umwandlung²⁴² des in Schuld verstrickten Menschen und dadurch eine Erneuerung des Lebens. Das ist nur möglich durch die schöpferische Macht, die allein JHWH zukommt.²⁴³ Sie bewirkt eine totale und ganzheitliche Neuorientierung des Menschen an Herz und Geist.²⁴⁴ Doch erst durch das Ineinander von JHWHs vergebender und schöpferischer Zuwendung und bereuendem Innehalten des Menschen kann neues Glück und Heil werden, und zwar nicht jenseits sondern inmitten der von Schuld bestimmten Geschichte; Heilung der geschlagenen Wunden bedeutet nämlich nicht, Geschehenes ungeschehen zu machen, sondern sich der Schuld und ihren Folgen zu stellen und damit neu zu beginnen. In der Tradition findet sich das Wort von der „felix culpa“, das die Hoffnung zum Ausdruck bringt, daß Böses sich zum Guten hin wenden kann, oder anders formuliert, daß Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreibt.²⁴⁵

Eugen Drewermann versteht den Neubeginn Davids in gänzlich anderem Sinn: „Die Bibel erzählt, daß David den Mut hatte, aus seiner Untat eine menschlichere Folgerung (als masochistische Selbstzerknirschung) zu ziehen. Er trauerte tief, als er erleben mußte, wie der Sohn, den Batseba zur Welt brachte, zu Tode erkrankte; als das Kind verstarb, nahm er den Schmerz darüber als eine Art gerechter Strafe aus den Händen Gottes an; dann aber entschloß er sich zu seinem und zu Batsebas Glück: Er zeugte mit ihr jenes Kind, dem er den Namen ‚seinen Frieden‘ gab, und eben dieser ‚Salomo‘ ward später zur Verkörperung der Weisheit und Humanität des alten Israels. (...) Nur durch den Mut zum Glück entrinnt man dem unseligen Kreislauf quälender Schuld und schuldiger Qual.“²⁴⁶

²⁴¹ Zum Zusammenhang von Sünde und Tod, bzw. Vergebung und Heilung oder Rettung aus dem Tod vgl.z.B.: Ps 103,8f; Ez 18,23.31f. Vgl. dazu Stamm, J.J. (1940) 78-84.

²⁴² Vgl. Haag, E. (1987) 182f; Knierim, R. (1965) 114ff.222f und Kraus, H.J. (1972) 385.

²⁴³ Zum hebräischen Wort *bara* vgl.: Haag, E. (1978) 186f und Kraus, H.J. (1972) 388f.

²⁴⁴ Vgl. Wolff, H.W. (1973) 57-95.

²⁴⁵ Vgl. Gen 45,5; 50,19f. Vgl. dazu auch Füglistner, N. (1979) 14.

²⁴⁶ Drewermann, E. (1983) 118.

Ein Ausweg aus der geschichtsmächtigen Sphäre der Schuld soll im Ergreifen zukünftigen Glücks zu finden sein. Aber aus der Erzählung läßt sich m.E. gerade nicht entnehmen, daß der rechte Umgang mit Geschichte in einer Bewegung nach vorne bestehe, also darin, das Beste aus dem zu machen, was nun einmal an Unrecht geschehen ist, und tatkräftig Neues zu schaffen, sondern vielmehr um der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensmöglichkeiten willen in einer erkennenden Hinwendung zur vergangenen Tat. Dem erinnernden Andenken an die Heilstaten JHWHs verbunden mit der Hoffnung, daß er sie weiter wirken werde, dem Verstehen, daß geschehenes Unrecht nicht einfach mit der *Zelt* vergehe, sondern als unabänderlich Vergangenes Gültigkeit für Gegenwart und Zukunft behalte, der Einsicht, daß Heilung der geschlagenen Wunde von einem anderen zu erwarten sei²⁴⁷, entspricht dann einzig die Bitte, wie besonders der 51. Psalm bezeugt. Der bittende Mensch weiß, daß sich hier nichts fordern oder erzwingen läßt, sondern daß hier darauf zu warten ist, daß Gott durch seine vergebende und schöpferische Zuwendung neues Leben inmitten der unumkehrbar weiterwirkenden Schuldgeschichte ermöglicht. Dieses Bekenntnis zu JHWH, dem einzigen Retter, kommt besonders eindrücklich in der endzeitlichen Vision des Propheten Ezechiel zur Sprache:

„So spricht Gott, der Herr: Nicht euret wegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr bei den Völkern entweiht habt, wohin ihr auch gekommen seid. Ich hole euch heraus aus den Völkern, ich sammle euch aus allen Ländern und bringe euch in euer Land. Ich gieße reines Wasser über euch aus, dann werdet ihr rein. Ich reinige euch von aller Unreinheit von allen euren Götzen. Ich schenke euch ein neues Herz und lege einen neuen Geist in euch. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Dann werdet ihr an euer verkehrtes Verhalten und an eure bösen Taten denken, und es wird euch ekeln vor euch selbst wegen eurer Greuelthaten. Doch nicht euret wegen handle ich so – Spruch Gottes, des Herrn –, das sollt ihr wissen. Errötet und vergeht vor Scham wegen eures Treibens, ihr vom Haus Israel.“²⁴⁸

2.2. Gott, der je Größere, in 1 Joh 3,18-22

Eine christliche Gemeinde befindet sich ganz in der Begeisterung für den durch Jesus Christus gekommenen Anbruch einer völlig neuen Zeit und eines radikal anderen Lebens. Die Zeit

²⁴⁷ Subjekt der Erlösung ist immer Gott. Vgl. dazu: Füglistler, N. (1973) besonders 17; Lohfink, N. (1973) besonders 31f. 50; Koch, K., in: RGG VI, 1367-1370 (besonders 1370.).

zwischen Ostern und Parusie des Herrn stellt. Sie vor die Aufgabe, das Geschenk der Neuschöpfung in Gemeinschaft zu erproben. So entsteht im Raum der sogenannten „Johanneischen Schule“ und im Anschluß an das sehr optimistisch gehaltene „Evangelium des Johannes“ eine Reihe von Briefen, deren Nähe zur alltäglichen, reibungsvollen und konfliktbeladenen Praxis deutlich zu spüren ist, zu einer Praxis, die nur wenig von der vermeintlichen Leichtigkeit erlösten Daseins an sich hat.²⁴⁹ In diesem Kontext muß auch der erste Johannesbrief verstanden werden, wo sich im dritten Kapitel folgende Ermahnung findet:

„Kinder, wir wollen lieben, aber nicht mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit. Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, und vor ihm werden wir unser Herz beruhigen, denn selbst wenn uns das Herz verurteilt: Gott ist größer als unser Herz und erkennt alles. Geliebte, wenn (uns) aber das Herz nicht verurteilt, haben wir Freimut vor Gott; und was wir auch erbitten, wir erhalten es von ihm, weil wir dabei sein Gebot befolgen und das Rechte vor ihm tun.“²⁵⁰

Christliche Praxis im neuen Äon soll sich also an der von Jesus gegebenen Weisung zur tätigen Nächstenliebe orientieren. Aber da taucht der Einwand auf, daß doch nicht alles so glatt und perfekt im Sinne dieses Gebotes von statten ginge, sondern daß die Wirklichkeit des Alltags hinter diesem Ideal zurückbleibt und menschliches Versagen seinen Schatten in die so verheißungsvoll begonnene Geschichte werfe. Und die Frage kommt auf, wie denn mit dieser Erfahrung umzugehen sei, und was sie vor Gott zu bedeuten habe.

Um dieser Frage anhand des Textes nachzugehen, muß zuerst noch ein genauerer Blick darauf geworfen werden, woran denn dieses neue Leben erkennbar werde.

a) Das Erkenntniskriterium des neuen Lebens

Die neue Existenz der Christen ist bestimmt als Sein „*ek tēs alētheias*“. Aus der Wahrheit sein bedeutet Gemeinschaft mit Gott haben und in ihm, dem Licht ohne Schatten leben.²⁵¹

²⁴⁸ Ez 36,22.24-26.31f.

²⁴⁹ Vgl. dazu und zum folgenden z.B. die Einleitungswerke von Conzelmann, H.; Lindemann, A. (1983) 300-307 und Köster, H. (1980) 632-635.

²⁵⁰ 1 Joh 3,18-22. Nach eigener Übersetzung. Als Kommentare zu diesem Text dienen mir: Brown, R.E. (1982) 453-460; Schnackenburg, R. (1975) 201-204 und Wengst, K. (1978) 154-163.

²⁵¹ Vgl. 1 Joh 1,5f. Vgl. dazu besonders Joh 8,47; 18,37. Der Autor des Briefes entfaltet die Theologie des „Evangeliums des Johannes“ auf die Praxis hin.

Wie aber entsteht diese Gottzugehörigkeit? Sie wird von Gott geschenkt, der die Macht hat, die Sünde zu vergeben, aufgrund des menschlichen Sündenbekenntnisses und dem als Sühne gedeuteten Tod des Gottessohnes, Jesus Christus.²⁵² Doch diese Gabe des Übergangs vom Tod zum Leben – so das Bild im Brief²⁵³ – befreit nicht aus der Last der Realität, der Kommunikation mit den Menschen und der Sorge für sie, sondern ruft genau dort hinein. Darin liegt der Sinn des neuen Gebotes:²⁵⁴

„Und das ist sein Gebot: Wir sollen an den Namen seines Sohnes Jesus Christus glauben und einander lieben, wie es seinem Gebot entspricht. Wer seine Gebote hält, bleibt in Gott und Gott in ihm.“²⁵⁵

Die Erfüllung des Doppelgebotes – Bekenntnis zu Jesus Christus und Geschwisterliebe – ist Kennzeichen der neuen Existenz, aber nicht als abstrakte Idee, sondern pragmatisch geübt im Feld der gewöhnlichen und geschichtlich so gewordenen Bedingungen der Gesellschaft, einer Gemeinschaft und des einzelnen Menschen. Aus der Wahrheit sein heißt die Wahrheit tun.²⁵⁶ Die gegenseitige Liebe verwirklicht sich „nicht mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit“, und kann soweit gehen, daß ein Mensch sein Leben für den Bruder, die Schwester gibt.²⁵⁷ Die Gabe des neuen Lebens ist also Aufgabe tatkräftigen Einsatzes für andere inmitten der Welt und hat darin ihr Kriterium. „Das in Gottes Tat vorgegebene Sein der Gemeinde, die sich darauf (auf dieses neue Sein) eingelassen hat, ihr Sein aus der Wahrheit also, wird festgehalten oder verspielt im Ereignis oder Nicht-Ereignis der Wahrheit, in der Verwirklichung oder Zerstörung menschlicher Solidarität.“²⁵⁸

Stellt dann nicht jede Verfehlung an der Erfüllung des Gebotes tatkräftiger, solidarischer Liebe das Sein aus der Wahrheit in Frage und damit das neue Leben in Gott? Im Licht dieses Lebens erkennt der Mensch erst recht die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, einer Wirklichkeit, die eben auch von Struktur- und Traditionszwängen und von menschlicher Ohnmacht bestimmt ist. Was kann der Mensch dann noch tun, wenn sein Gewissen, oder in der Sprache der Bibel: sein Herz (*hē kardia*) – anthropologische Instanz des Empfindens,

²⁵² Vgl. 1 Joh 1,7-2,2.

²⁵³ Vgl. 1 Joh 3,14. Vgl. auch Rom 6,1-14. Neues Leben als Gemeinschaft mit Christus.

²⁵⁴ Vgl. 1 Joh 2,7-11.

²⁵⁵ 1 Joh 3,23f.

²⁵⁶ Vgl. Joh 3,21.

²⁵⁷ Vgl. 1 Joh 3,11-17.

²⁵⁸ Wengst, K. (1978) 156.

Wollens und Erkennens²⁵⁹ –, mit ihm ins Gericht geht und ihn verurteilt (*kataginōskē*), weil er weit hinter dem von Jesus Christus gesteckten Ziel zurückbleibt und im praktischen Einsatz für jene, die seiner Hilfe bedürfen, versagt, was ihm wiederum die eigene Ohnmacht trotz der Gabe der Neuschöpfung schmerzlich bewußt macht? Könnte ein Mensch darüber nicht verzweifeln und den Mut verlieren, angesichts der ernüchternden Wirklichkeit?

b) Gottes Herzenerkenntnis im Gericht

„Gott ist größer als unser Herz und erkennt alles.“ Gott allein wird schon im Alten Testament die totale Einsicht in das innerste Geheimnis der menschlichen Person zugesprochen, ihm, der das Herz erforscht und die Nieren prüft, „um jedem zu vergelten, wie es sein Verhalten verdient, entsprechend der Frucht seiner Taten“²⁶⁰. Was sagt das über den Menschen aus? Zuerst werden menschliche Selbsterkenntnis und menschliches Urteil vor Gott relativiert. Alle Beweggründe zu einer Tat und deren ganze Tragweite bleiben also im Letzten dem menschlichen Bewußtsein verborgen. Schuld birgt in sich immer auch ein Geheimnis. Der Mensch hat Erinnerung und Einsicht nur bruchstückhaft und verzerrt. Deshalb kann auch ein Urteil über andere niemals endgültig gesprochen werden. Das Gericht über die ganze Geschichte, das Ausmaß der Verwirklichung der Freiheit und der Lebensminderung oder -Zerstörung in ihr, bleibt dem Zugriff menschlicher Vernunft entzogen und alleine Gott vorbehalten, dem Herrn der Geschichte, der nicht vergißt und am Ende recht behalten wird. Paulus warnt deshalb vor dem Urteil über andere. „Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten.“²⁶¹

Doch wirkt nicht ein Gott, der zu aller Zeit und an jedem Ort alles sieht, was der Mensch im Geheimsten denkt, empfindet und tut, ein Gott, dem die innersten Abgründe des Menschen und seiner Geschichte nicht verborgen bleiben, bedrohlich und letztlich entmutigend? Nimmt ein Gott nicht jede Hoffnung, der den Menschen dermaßen überfordert, weil von ihm gilt: Wenn uns das Herz schon verdammt, wird Gott es erst recht und noch viel mehr tun, der doch größer ist als unser Herz und alles erkennt? So versteht immerhin die Tradition der Alten Kirche und mit wenigen Ausnahmen auch des Mittelalters die Aussage im ersten Johannes-

²⁵⁹ Vgl. 2 Sam 24,6. Zum hebräischen Begriff *leb* vgl. auch Wolff, H.W. (1973), besonders 90.

²⁶⁰ Jer 17,10. Vgl. auch Ps 7,9f; Spr 15,3; Lk 6,43-46 par; Joh 2,24; 21,17; Apg 1,24; 15,8.

²⁶¹ 1 Kor 4,5. Vgl. dazu die Kommentare von Klauck, H.-J. (1984) 36f und Schlier, H. (1971) 184-200, besonders 199f.

brief.²⁶²

Die Gesamtintention des Briefes liegt jedoch darin, zum tatkräftigen Leben zu ermutigen und nicht zur Verzweiflung zu bringen. Sören Kierkegaard interpretiert die Größe und Herzenserkennnis Gottes deshalb ganz anders: „Gottes Größe ist seine Vergebung, sein Erbarmen, und in dieser seiner Größe ist er größer denn das Herz, welches sich verdammt (...) der Gedanke sucht vergebens nach einem Vergleich, da fand er endlich, was menschlich gesprochen ein Vergleich nicht ist, eines reuigen Herzens Zerknirschung – noch größer ist Gottes Erbarmen.“²⁶³

Gott übersteigt also in seiner aus tieferer Einsicht und größerer Gerechtigkeit geübten vergebenden Zuwendung zum Menschen noch dessen Möglichkeiten, die diesem aus der Reue zukommen. Das Wissen, daß Gott sich ganz und recht an alles erinnert und zuletzt gerecht urteilt, soll das Herz beruhigen (*peisomen*) und Freimut (*parēsian*) verleihen.²⁶⁴ Damit kann allerdings keine billige Beschwichtigung des frommen Gemüts gemeint sein, das vom Anblick einer gebrochenen Welt und der Not anderer in seiner Ruhe gestört ist, sondern vielmehr eine Hoffnung „vor ihm“ (*emprosthēn authou*)²⁶⁵, der vergeben wird, weil er den Menschen kennt. In seiner Gegenwart kann der Mensch die Courage aufbringen, sich der ganzen Wirklichkeit des Lebens und seiner Geschichte zu stellen, mit ihren Licht- und Schattenseiten. „Es ist der Freimut des Freigesprochenen, der weiß, daß die Verurteilung durch sein Gewissen nicht das letzte Wort ist, weil Gott, der das letzte Urteil spricht, größer ist.“²⁶⁶

Der Mensch kann also die Wahrnehmung und das vernichtende Urteil seines Gewissens im Blick auf vergangene Schuld letztlich nur ertragen, ohne sich selbst aufgeben zu müssen, weil er sich von dem gehalten glaubt, der größer ist und alles erkennt, dem Gott also, der den Menschen am Leben erhält und die Kraft zur Gestaltung der Welt und zum Einsatz für andere verleiht, der Neues schaffen kann inmitten einer von Schuld bestimmten Geschichte. Es kommt nicht darauf an, perfekt zu sein, oder in vollkommener Weise das neue von Jesus Christus vermittelte Leben zu erfüllen, sondern darauf, sich der Realität zu stellen im Vertrauen auf

²⁶² Vgl. Brown, R.E. (1982) 459.

²⁶³ Kierkegaard, S., in: GW 20 (1959) 313.315. Diese Interpretation ist besonders seit Martin Luther gebräuchlich. Freilich bemerkt man den reformatorischen Hintergrund, der besonders den unendlichen Unterschied zwischen Mensch, der im Prinzip nichts vermag, und Gott, der alles vermag, betont.

²⁶⁴ Vgl. zur heute vertretenen und gut begründeten. Exegese von 1 Joh 3,19f: Brown, R.E. (1982) 459f; Schnackenburg, R. (1975) 203f und Wengst, K. (1978) 158-160. Das ist heute die Deutung der meisten Exegeten.

²⁶⁵ Vgl. zu *emprosthēn*: Schnackenburg, R. (1975) 202f (Anm. 7).

²⁶⁶ Wengst, K. (1978) 160.

den, der Herr der Geschichte genannt wird, und sich bittend an ihn zu wenden; denn „was wir auch erbitten, wir erhalten es von ihm, weil wir dabei sein Gebot befolgen und das Rechte vor ihm tun“.

Gott, der sich gegenüber Opfer und Täter als absolutes Subjekt der Geschichte erweist, glauben, bedeutet, sich der Verdammung seiner selbst oder anderer Menschen zu enthalten, die vielleicht sogar im Namen Gottes gedacht oder gesprochen wird, und darauf vertrauen, daß bei ihm alles aufbewahrt ist: auch nie offenbar gewordene Schuld und nie ausgesöhnter Verstoß gegen menschliches Leben, alles, was mit der Zeit dem Vergessen der Menschen anheim gefallen ist. So betet der Psalmist: „Mein Elend ist aufgezeichnet bei dir. Sammle meine Tränen in einem Krug, zeichne sie auf in deinem Buch!“²⁶⁷

3. Fazit

Auf meiner Suche nach einem theologischen Verständnis von Reue als möglichen Ausdruck menschlicher Freiheit sollten die beiden entfalteten Beispiele aus der Schrift – die Erzählung aus dem 10. Jahrhundert vor Christus und das Schreiben aus dem 1. Jahrhundert nach Christus – helfen, zu einem Ergebnis zu kommen. Wie läßt sich dieses nun aus systematischer Sicht zusammenfassen?²⁶⁸

Die Ausgangsfrage nach der Möglichkeit eines Neubeginns angesichts gesetzter oder erlittener Schuld in der Vergangenheit, die gewußt oder vergessen in die Gegenwart hineinragt, wurde mit dem Erfahrungshorizont der Bibel konfrontiert, der immer theozentrisch ist. Gott handelt verborgen oder offenbar im Raum der Geschichte, indem er zum Menschen eine Beziehung eingeht, die dieser aber wiederholt stört durch den unrechtmäßigen Übergriff der Freiheit des Menschen auf andere Freiheiten, also durch Sünde.²⁶⁹ Dafür straft Gott den Menschen, aber er vergibt ihm auch wieder, sodaß der Mensch wieder im Angesicht Gottes leben kann. In dieser dynamischen Relation findet sich der Mensch als einzelner und in Gemeinschaft vor.

Im Kontext dieses biblischen Horizonts sind auch die folgenden zusammenfassenden Thesen

²⁶⁷ Ps 56,9.

²⁶⁸ Reizvoll und nötig wäre hier ein Vergleich der biblischen Ergebnisse mit der kirchlich-theologischen Tradition, was aber den engen Rahmen meiner Arbeit sprengen würde. Dennoch will ich in dieser Zusammenfassung versuchen, die Tradition ansatzweise mitzubedenken.

zu verstehen.

These 1: In der Reue eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, das mächtige Widerfahrnis der Geschichte durch Erinnerung und Stellungnahme zu unterbrechen und eine größere Freiheit ihr gegenüber zu gewinnen:

Die Erfahrung der eigenen Schuldgeschichte, d.h. der Unumkehrbarkeit angerichteter Zerstörung und ihrer bleibenden Gültigkeit in Gegenwart und Zukunft, fordert den Menschen zur Verhältnisbestimmung heraus. Die Freiheit des Menschen und seine Grundfähigkeit sich zu sich selbst, also auch zu seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wissend und frei verhalten zu können²⁷⁰, ermöglicht dem Menschen, Distanz zur Geschichte zu gewinnen und ihre Wirklichkeit wahrzunehmen. So ist Erinnerung allererst Offenbarung der vergangenen Tat und damit zugleich Selbsterkenntnis, also Einsicht in den, der so und nicht anders gehandelt hat. Diese Erinnerung verlangt vom Menschen eine Stellungnahme, in der er sich als Urheber der Tat bekennt²⁷¹, sich von sich selbst distanziert und die Verantwortung für das Vergangene und seine geschichtswirksamen Folgen übernimmt. Erinnerung, Anerkennung von Geschehenem als unwiderruflich geschehen und Abkehr von der angerichteten Zerstörung und von sich selbst, der solches tun konnte, helfen dem Menschen, zu einer je größeren Freiheit gegenüber dem Widerfahrnis der Geschichte zu gelangen und dadurch „zum Subjekt seiner eigenen Geschichte im Angesichte seines Gottes“²⁷² zu werden.

In dieser Bedeutung unterbrechenden Innehaltens läßt sich m.E. auch die klassische Definition der Reue auf dem Konzil von Trient verstehen, wenn man sie aus dem engen Kontext der Beichtinstitution herauslöst: „*Contritio, quae primum locum inter dictos paenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est deggeccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero.*“²⁷³

Die Stellungnahme des Menschen zur Vergangenheit als Abkehr von der vergangenen Tat steht hier im Vordergrund. Der Ausdruck „*detestatio*“ (eigentlich: Verfluchung), im folgen-

²⁶⁹ Zum Begriff der Sünde aus systematischer Sicht vgl. Sievernich, M. (1983).

²⁷⁰ Vgl. Rahner, K., in: HTTL VI, 285.

²⁷¹ Vgl. Scheler, M. (1968) 49: Die Reue über eine Tat ist immer auch „Reue über das Verschuldetsein der Person durch die Tat“.

²⁷² Metz, J.B. (1980) 81. vgl. 22.

²⁷³ DS 1676. NR 650: „Die Reue, die unter den genannten Betätigungen des Büßenden den ersten Platz einnimmt, ist der Schmerz der Seele und der Abscheu über die begangenen Sünden mit dem Vorsatz, fortan nicht mehr zu sündigen.“

den Text auch „*odium*“ (Haß)²⁷⁴, dient der Beschreibung des distanznehmenden Verhältnisses der Reue zur Vergangenheit, das allerdings erst durch Erinnerung möglich wird, was hier nicht explizit erwähnt ist, aber an anderer Stelle unter den Begriffen „*discussio*“ (Auseinandersetzung) und „*collectio*“ (Sammlung) aufscheint.²⁷⁵

In der Erinnerung als reflektierende Wendung zur Vergangenheit, als Möglichkeit der Unterbrechung der Geschichte und als Grund neuer, größerer Freiheit in Zukunft sieht auch Max Scheler die Mitte der Reue: „Denn Erinnerung ist schon der Anfang der Freiheit von der dunklen Gewalt des erinnerten Seins und Geschehens. Erinnertwerden – das ist eben die Art, wie Erlebnisse von unserem Lebenskern Abschied zu nehmen pflegen; es ist die Art, wie sie sich aus dem Zentrum des Ich, dessen Gesamthaltung zur Welt sie vorher mitbedingten, entfernen, und in der sie ihre Stoßrichtung einbüßen – es ist die Art wie sie für uns sterben. So wenig ist die Erinnerung also ein Glied im sogenannten ‚Fluß einer psychischen Kausalität‘, daß sie vielmehr diesen Fluß unterbricht und Teile seiner zum Stehen bringt. So wenig vermittelt sie die Wirksamkeit unseres früheren Lebens auf unsere Gegenwart, daß sie vielmehr aus deren Fatalität dieser Wirksamkeit uns erlöst. Die gewußte Geschichte macht uns frei von der Macht der gelebten Geschichte.“²⁷⁶

These 2: Reue bedeutet „Umkehrarbeit“ und bringt den Menschen in die Krise seiner Identität:

Erinnerung der eigenen Schuldgeschichte und Selbstdistanzierung erzeugen einen Riß im Selbstbewußtsein des Menschen. Die Kontinuität, der gleichmäßige Fortschritt der Geschichte wird zerbrochen und die Ruhe eigenen Glücks gestört, denn der Mensch muß Teile seiner selbst zurücklassen, er muß Abschied nehmen²⁷⁷ von dem, der er damals war, als er so handelte.

²⁷⁴ DS 1676: „sed veteris etiam odio continere“; „anteactae vitae odio“. Vgl. NR 650.

²⁷⁵ Vgl. DS 1705: „Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum (...) non (...) praeparare ad gratiam (...): an.s.“ Vgl. NR 664. Über die Lehre von der Reue vgl. auch die Artikel von: Koch, G., in: LKD 441f; Rahner, K., in: HTTL VI, 284-288 und Vorgrimler, H., in: NHTHG I, 152f. Auch Thomas von Aquino: STh suppl 1-5.

²⁷⁶ Scheler, M. (1968) 35. Max Scheler hat in seinem Aufsatz, „Reue und Wiedergeburt“, eine umfassende Theorie der Reue aus philosophischer Sicht entwickelt, auf die sich m.W. auch die heutigen Theologen stützen, die über das Thema Reue handeln. Scheler sieht in der Reue „die mächtige Selbstregenerationskraft der sittlichen Welt“ (49), die durch Erinnerung und Verwerfung der „Ichkonstitution“ (40), aus der die schuldhafte Tat gesetzt wurde, Befreiung von der blinden Determination unabänderlicher Geschichte und „Niveauerhöhung des sittlichen Seins“ (42) bewirkt.

Das Offenbarwerden vergangener Schuld stößt auf Abwehr und Widerstand, denn darin liegt eine Bedrohung des Menschen, der sich nach Erhaltung ungestörter Identität sehnt. Es fordert ihn zur Entscheidung heraus, zu einem Urteil gegen sich selbst. Es zerbricht gleichsam das Herz, jenes Zentrum der Einheit des Menschen. Altes muß abgebrochen werden, und das verursacht Schmerz, einen „Schmerz der Seele“, wie das Konzil von Trient feststellt.²⁷⁸

Doch die vernichtende Einsicht in die eigene Bosheit und ihre Auswirkungen auf Gegenwart und Zukunft und der Abbruch der alten Lebensweise ermöglichen erst ein neues, volles Leben. Reue als „Umkehrarbeit“²⁷⁹ bewirkt eine tiefgreifende Umwandlung des ganzen Menschen. Deshalb kann sie auch mit der Krise eines Menschen verglichen werden, der über den Verlust eines geliebten Menschen trauert. Genauso erfordert Reue als Abkehr vom vergangenen Leben und Aufbau einer neuen Identität, „Trauerarbeit“²⁸⁰ mit ihren verschiedenen Phasen, und ist damit immer auch ein längerer und mühsamer Prozeß, an dessen Ende erst die Heilung steht.

These 3: Reue kann theologisch nur als Antwort auf das Geschenk der Zuwendung Gottes zum Menschen verstanden werden, gegeben im Vertrauen darauf, daß Gott inmitten der Schuldgeschichte neues Heil wirken kann.²⁸¹

Reue kann kein einsames Tun sein, sondern ist angewiesen auf ein Gegenüber.²⁸² Letztlich verweist sie auf Gott, der die Reue des Menschen mit seiner schöpferischen Macht ermöglicht, begleitet und vollendet. Scheler meint sogar: „Wenn es nichts anderes in der Welt gäbe, woraus wir die Idee Gottes schöpfen: die Reue allein könnte uns auf Gott aufmerksam machen.“²⁸³

Von Gottes Initiative – der Offenbarung seiner vergangenen Wunder und dem klärenden und heilenden Spruch seines Gerichts – eingeleitet, die immer durch Menschen, Situationen oder Ereignisse vermittelt ist, kann der Mensch der radikalen Selbsterkenntnis angesichts erinnerter

²⁷⁷ Vgl. Scheler, M. (1968) 35. Siehe These 1.

²⁷⁸ Vgl. DS 1676: „animi dolor“. Vgl. auch DS 1705. NR 650. 664. Auch der Begriff „contititio“ (vgl. Ps 51,19.) hebt den Aspekt des Schmerzes hervor.

²⁷⁹ Zu Reue als „Umkehrarbeit“ vgl. Zulehner, P.M. (1979) 106-115 (besonders 111f.).

²⁸⁰ Zum Begriff „Trauerarbeit“ vgl.: Mitscherlich, A. u. M. (1967) 13-85 (vgl. auch meine Anm. 37); Caruso, I.A. (1968); Görres, A. (1982) 159; Spiegel, Y. (1973).

²⁸¹ Vgl. Koch, G., in: LdkD 441; Rahner, K., in: HThL VI 284.286; Vorgrimler, H., in: NHTG I 152f. und Vorgrimler, H. (1987) 225.

²⁸² Vgl. These 5.

Vergangenheit standhalten, ohne sich selbst dabei aufgeben zu müssen.²⁸⁴ Vor Gott kann sich ein Mensch der ganzen Wahrheit der vergangenen Tat stellen, und erst in der radikalen Übergabe an den, der das Leben will und größer ist als das Herz des Menschen, oder wie das Konzil von Trient feststellt, „mit dem Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit“²⁸⁵, gelingt auch die Abkehr von der eigenen Schuldverstrickung. Vor ihm relativiert sich noch einmal das Urteil des eigenen Gewissens, vor ihm, dem das endgültige Gericht vorbehalten bleibt²⁸⁶, und „der kein von uns durchschauter Posten in der Rechnung unseres Lebens ist“²⁸⁷.

In der Reue wird Gott als absolutes Subjekt der Geschichte respektiert. Dem Bekenntnis, daß er sich in rechter Weise der ganzen Vergangenheit erinnert, wohnt die Hoffnung inne, daß er auch die heilende Antwort auf die unheimliche Ausweglosigkeit angehäufter Schuld hat, so daß inmitten dieser von Schuld bestimmten Geschichte ein Neubeginn möglich wird. Die Antwort aber, auf die der Mensch in der Reue wartet, ist die Vergebung seiner Schuld, die nur von einem anderen gesprochen werden kann.²⁸⁸

These 4: Die Reflexion der Reue auf die Vergangenheit findet ihr Ziel in der radikalen Erneuerung des Lebens in Zukunft:

Der Reue wohnt die Kraft zur Veränderung inne. Sie zeigt kein Ende an und auch keinen hoffnungslosen Regreß in eine für immer entzogene Vergangenheit, kein Haften an Geschehenem, das man ungeschehen wünscht, sondern den Beginn, die Eröffnung neuer Zukunft. In der Reue will der Mensch verändern und nicht untätig am Alten hängen bleiben. „Bereuen und eben darum besser machen“ lautet die rechte Weisung. Nicht die Utopie, sondern die Reue ist die revolutionärste Kraft der sittlichen Welt.“²⁸⁹

²⁸³ Scheler, M. (1968) 55.

²⁸⁴ Vgl. Rahner, K. (1965) 43: „Die Offenbarung Gottes von der Schuld geschieht (...) immer nur in der Apokalypse seiner Gnade und seines Erbarmens. Wenn also Gott die Sünde nicht in der Offenbarung seiner Gnade sagen würde, dann würden wir die Schuld entweder leugnen oder an ihr verzweifeln (...)“. Vgl. auch Metz, J.B. (1977) 119-128.

²⁸⁵ DS 1676: „cum fiducia divinae misericordiae“. Vgl. NR 650. Vgl. dazu auch Rahner, K., in: GuL 55, 50-52.

²⁸⁶ Vgl. Bachl, G. (11/1988) 19.

²⁸⁷ Rahner, K. (1982) 226. Er spricht dort sogar von der „Reue über die Reue“, die zum echten Wesen der Reue gehöre, und in der der Mensch eingestehe, daß dieselbe Schwachheit, aus der die Schuld hervorging, auch die Reue über diese Schuld bestimmen könne.

²⁸⁸ Vgl. Rahner, K. (1989) 100, der von einem „unaufhebbaren Zirkel zwischen Erfahrung der Schuld und Erfahrung der Vergebung dieser Schuld“ spricht. So ist Reue letztlich nur möglich, aufgrund des radikalen Glaubens, daß Gott die Schuld vergibt. Aurelius Augustinus verwendet in seiner Interpretation des 50. (=51.) Psalms für den vergebenden Gott das Bild des Arztes: Gott heilt in Jesus Christus die Menschen von ihrer Sünde, wodurch eine reale Umwandlung des Menschen bewirkt wird. In: Enarr. in Psalmos I-L (Opera Pars X,1) CChrSL XXVIII. Vgl. dazu Raeder, S. (1984) 153-191 (besonders 191).

²⁸⁹ Scheler, M. (1968) 50.

Reue bedeutet nicht Revolution ohne Erinnerung, sondern die einzige Möglichkeit der Umgestaltung im Gedenken an die Schuld, die aus der Vergangenheit in die Gegenwart wirkt, aber auch an die vergangenen Wunder Gottes, die in sich die Verheißung bergen, wieder einmal zu geschehen. Nur so kann m.E. auch die Tridentinische Definition der Reue als „Vorsatz, fortan nicht mehr zu sündigen“²⁹⁰ verstanden werden. Durch den Blick in die Vergangenheit wird erst die Aufgabe der Zukunft bewußt, wie umgekehrt erst durch die Hoffnung auf Gottes schöpferisches Eingreifen der Erinnerung vergangener, unaufhebbarer Schuld standzuhalten ist. Diese Hoffnung eröffnet erst „die Möglichkeit der Distanz zur tatsächlichen Vergangenheit, die Möglichkeit, sie gerade in Reue und Revolution zu übernehmen“²⁹¹.

These 5: In der Reue tritt der Mensch in Dialog zu einem anderen, indem er sich bittend an dessen Freiheit wendet:

Erinnerung der Schuldgeschichte beinhaltet die Einsicht in den Bruch einer Beziehung, in die (Zer-)Störung des Lebens anderer. Daher sind Wiederherstellung und Neubeginn nur in der Kommunikation zwischen Täter und Opfer möglich. Gott darf niemals als Ersatz für diese Auseinandersetzung dienen, wie Dorothee Sölle treffend bemerkt: „Vielleicht ist es eine Ketzerei, aber ich kann mir unter Vergebung nichts vorstellen, wenn sie ohne die Menschen, die ich beleidigt habe, geschieht.“²⁹²

Wahre Versöhnung aber läßt sich nicht mit Gewalt herstellen, weder durch Erpressung noch durch Magie, sondern nur dadurch, daß sich der Täter bittend an sein Opfer wendet. Das Bekenntnis vergangener Schuld schließt also die Bitte um Vergebung ein, durch die Befreiung und neues Leben möglich wird.²⁹³

Welche Hoffnung besteht dann noch, wenn keine Versöhnung des Täters mit dem Opfer mehr möglich ist, weil dessen Leben unabänderlich vernichtet wurde? Wie kann neues Leben werden, wenn Menschen, die zwischen sich Schuld angehäuft haben, sich nicht mehr begegnen können? Es gibt einen, „der das Recht der Opfer vertritt“²⁹⁴, Gott, den Herrn der Geschichte,

²⁹⁰ DS 1676: « cum proposito non peccandi de cetero ». Vgl. auch DS 1705. NR 650. 664.

²⁹¹ Darlap, A.; Splett, J., in: SM II, 299. Vgl. auch Darlap, A., in: MySal 1, 28 und Splett, J., in: HPhG III, 1286f.

²⁹² Sölle, D. (1971) 3. Vgl. die Vater-Unser-Bitte: „Und erlaß uns unsere Schulden,/ wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.“ Mt 6,12 par.

²⁹³ Vgl. Splett, J., in: HPhG III, 1286.

²⁹⁴ Bachl, G. (11/1988) 16.

der niemals vergißt. An ihn kann der Mensch dann noch seine Bitte richten, aber nicht als Ersatz, sondern weil er sich im Angesicht Gottes für eine Vergangenheit verantwortlich weiß.

Somit gelangt die Reue auf dem Weg der Bitte an ihr Ziel, weil die Bitte der einzig adäquate Ausdruck einer Freiheit gegenüber einer anderen Freiheit ist. Der Bitte an Gott, wohnen nämlich drei Momente inne, die sich ohne weiteres auf die an Menschen gerichtete Bitte übertragen lassen: „der Verzicht auf die Verfügung über Gott, den absolut Anderen, die Kontemplation seiner Andersheit und der Ruf an seine Freiheit.“²⁹⁵

So vermag sich der Mensch im Vertrauen auf die schöpferische Zuwendung Gottes und in der Hoffnung auf Erlösung inmitten der Schuldgeschichte angesichts einer unwiderruflichen Vergangenheit mit der Bitte um Heilung und Neuschöpfung an Gott, den Herrn der Geschichte, zu wenden, der aber dadurch niemals die Auseinandersetzung mit den Menschen erspart.

4. Kapitel. Nietzsches Philosophie und biblische Theologie im Gespräch. Zusammenfassung und Ausblick

In zwei Schritten wurde nun der Frage nachgegangen, wie denn dem Menschen angesichts der ganzen Vergangenheit in seiner Gegenwart auf Zukunft hin Leben gelingen könne. Bei Nietzsche: Auf welchem Weg gelangt der Mensch in seiner geschichtlich verfaßten Existenz zu Glück und Gesundheit? Und theologisch: Wie wird dem Menschen innerhalb der von Sünde und Unheil bestimmten Geschichte Heil und Erlösung?²⁹⁶

Auf dem Weg der Freiheit, lautet sowohl bei Nietzsche als auch in der Theologie die Antwort. Der Mensch soll durch Unterbrechung des notwendigen Zeitflusses und durch Distanz zur Vergangenheit zum Subjekt seiner Geschichte werden. Aber wie gelingt das?²⁹⁷

²⁹⁵ Bachl, G. (QD 115/1988) 193, vgl. 202-205.

²⁹⁶ Zur Relation von Glück und Heil vgl. Greshake, G. (1981) 101-146, besonders 138f.

²⁹⁷ Der Sinn meiner abschließenden Gegenüberstellung des philosophischen und des theologischen Ertrages kann auf keinen Fall in einem fundamentalistischen Kurzschluß liegen. Nietzsches Sprache ist nicht die Sprache der Bibel. Und die Sprache der Bibel ist nicht die Sprache Nietzsches. Widersprüche sind kein Grund dafür, den einen oder den anderen Weg als „häretisch“ abzuqualifizieren und sich damit die Möglichkeit zu nehmen, miteinander ins Gespräch zu kommen. Gegensätze sollen aber auch nicht in eine harmonische Synthese aufgehoben werden. Vielmehr sollen kritische Anstöße, weiter führende Antwortrichtungen, aber auch gefährliche Aporien den Horizont erweitern. Zur theologischen Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. Ulrich, F. (1974) 141. Im Folgenden möchte ich Wiederholungen der am Ende der jeweiligen Kapitel gegebenen Zusammenfassungen so

Nietzsche verlangt die Wiederherstellung der „natürlichen Beziehung“ zwischen Leben und Geschichte: Durch das Eintauchen in die geschichtslose Natur, durch Vergessen, woraus die Kraft zum kreativen Aufbruch nach vorne, in neue Praxis erwächst, und durch den Vorrang des Lebens vor allem anderen, das aus der Position der Stärke heraus auch das Vergangene zu bewältigen weiß, wird Geschichte unterbrochen.

In der Sprache der Bibel läßt sich die Antwort geben: durch das Gericht Gottes: indem nämlich zuerst der Mensch durch die offenbarende Initiative Gottes sich des Vergangenen erinnert und angesichts seiner Schuld mit Reue antwortet; indem schließlich wiederum Gott die Reue des Menschen durch sein vergebendes Entgegenkommen vollendet und einen heilsamen Neubeginn inmitten der Geschichte ermöglicht; und indem Gott sich das endgültige Gericht vorbehält, das nicht in der Verfügung des Menschen steht. In analoger Weise vollzieht sich auch wirkliche Versöhnung zwischen Menschen, die aneinander schuldig geworden sind.

Im einen Fall gelingt also Freiheit nur aus der Natur heraus, bzw. aus sich selbst heraus, und im anderen Fall nur vor Gott. Ist das ein Widerspruch? Liegt darin die Kontroverse zwischen Nietzsches Menschenbild und biblischer Anthropologie?

1. Freiheit aus sich selbst – Freiheit vor Gott. Ein Widerspruch?

Was versteht Nietzsche unter Natur? Gemeint ist die Natur des Menschen, die von ihrem Ziel her definiert wird.²⁹⁸ Der potente, jugendliche und schöpferisch aktive Mensch, radikal souveränes Individuum und freies, selbstmächtiges Subjekt der Geschichte, verwirklicht im steten Überschreiten des Vorgegebenen seine innerste Natur, sich selbst.²⁹⁹ Dieser Mensch hat sich unabhängig gemacht von allen Fremdbestimmungen und Sinnvorgaben³⁰⁰, sei es nun die Geschichte, die doch zutiefst blind und sinnlos ist, oder sei es die „Grammatik“, der auch die Moral und die Gottesidee angehören. Im Mißtrauen gegen jegliche institutionell verfügte Macht setzt Nietzsche ganz auf die Selbstmächtigkeit des individuellen Menschen. Völlig autark soll dieser die kreative Aktion setzen, Wirklichkeit schaffen und konstruieren, Geschichte machen, und sich selbst durch die seiner Natur innewohnenden regenerativen Kräfte heilen. In

weit wie möglich vermeiden.

²⁹⁸ Die Naturauffassung Nietzsches steht deutlich in der Tradition des griechisch-hellenistischen *physis*-Denkens. Vgl. dazu besonders Neidl, W. (1982) 9-24. Zum teleologischen Naturbegriff Nietzsches vgl. Spaemann, R. (1987) 34f.

²⁹⁹ Vgl. Korff, W. (1973) 155.

³⁰⁰ Vgl. Willers, U. (1988) 322.

Anlehnung an eine Gottesprädikation ließe sich dieser von Nietzsche postulierte Retter-Mensch „homo semper maior“³⁰¹ nennen: Nietzsches Traum vom ganz freien Menschen, der sich nur mehr noch selbst bestimmt, der Traum von der totalen Verwirklichung der höchsten Potenzen des Menschen.

Natur aber bedeutet aus theologischer Sicht immer Schöpfung. Der Mensch gilt als von Gott abhängiges Wesen. Sein Leben verdankt er allein Gottes ungeschuldeter Gnade, durch die es schließlich auch Vollendung findet. Besteht also ein Widerspruch zwischen radikaler Abhängigkeit des Menschen von Gott und radikaler Selbstbestimmung des Menschen aus sich selbst heraus? Oder anders formuliert: Schließen sich die Allmacht Gottes und die Autonomie des Menschen gegenseitig aus?³⁰² Nein. Gott und Mensch können nicht im Verhältnis der Konkurrenz zueinander stehen, sondern nur in der Weise gleichsinniger Proportionalität. „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftigen Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maß.“³⁰³

Sich von Gott her bestimmt glauben, bedeutet in höchstem Maß sich selbst zu bestimmen. Gottes Gnade zielt auf die größere Freiheit des Menschen.³⁰⁴ Je mehr sich Gott dem Menschen zuwendet, desto mehr kann dieser Mensch werden. Und der Mensch ehrt Gott dann am meisten, wenn er seine größten Möglichkeiten verwirklicht, wenn er ganz lebt: „Gloria Dei

³⁰¹ Willers, U. (1988) 329f.

³⁰² Hinter diesen Fragen verbirgt sich das Problem der Relation zwischen Natur und Gnade, das sich im Laufe der Tradition vielfältig geäußert hat. Vgl. Ganoczy, A., in: LKD 390-392; Kraus, G., in: LKD 201-209.392-394; Pesch, O.H., in: NHTG 2, 109-122; Rahner, K. (1954) 323-345; Rahner, K. (³1962) 209-236. Theologische Systeme haben ganz offensichtlich die Schwierigkeit Gottes unbedingte Allmacht und die kontingente Freiheit des Menschen nicht in Konkurrenz sondern in ungemindertem Zu- und Füreinander zusammenzudenken. Gewöhnlich ging diese Schwierigkeit auf Kosten der Natur, die als Voraussetzung der Gnade (Vgl. die klassische Definition des Thomas von Aquino, die nach ihm oft nicht mehr richtig verstanden wurde: „gratia supponit naturam et perficit illam.“) vernachlässigt, oder sogar im Gegensatz zur „Übernatur“ abgewertet wurde. So z.B. in der spirituell äußerst einflußreichen „Nachfolge Christi“, 3. Buch, 54. Kapitel: „Je mehr also die Natur gezähmt und überwunden wird, umso mehr Gnade wird ihr eingegossen, und umso mehr wird der innere Mensch durch himmlische Heimsuchung von Tag zu Tag erneuert nach dem Bilde Gottes.“ Derselben Schwierigkeit aber unterlag gelegentlich auch der umgekehrte Versuch der Aufwertung der Freiheit des Menschen, die scheinbar nur durch einen gnädigen Rückzug Gottes aus seiner alles determinierenden Allmacht erreichbar sei. So z.B. bei Kierkegaard, S. (1949) 216: „Gottes Allmacht ist (...) seine Güte. Denn Güte ist, ganz hinzugeben, aber so, daß man dadurch, daß man allmählich sich zurücknimmt, den Empfänger unabhängig macht.“ Vgl. dazu auch: Bachl, G. (1976) 87f; Pröpper, Th. (²1988) 176.

³⁰³ Rahner, K. (⁵1989) 86. Vgl. Bachl, G. (1976) 88; Kraus, G., in: LKD 205.

³⁰⁴ Der Rede von Gnade oder von Allmacht muß es um „die Menschwerdung des Menschen unter Gottes Augen“ gehen: Zerfaß, R. (1985) 10 (Er bezeichnet damit die oberste Richtschnur der Pastoral). Vgl. auch Kasper, W. (1982) 220; Korff, W. (1973) 178. Die Alte Kirche des Ostens spricht sogar von der *theiōsis* des Menschen als Sinnziel der göttlichen Inkarnation und Erlösung in Jesus Christus. So z.B. Athanasius in: Oratio de incarnatione 54: „Er (Gott) ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden.“ Vgl. Irenäus, Adv. haer. III, 19,1. Vgl. auch Pesch, O.H., in: NHTG 2, 116.

vivens homo.“³⁰⁵

Bedenkt christliche Theologie dieses Verhältnis immer in genügendem Ausmaß? Und bezeugt vor allem christliche Praxis ausreichend, daß sie auf die höchsten Fähigkeiten des Menschen baut und zur Freiheit befreien will?³⁰⁶ Diese Fragen sollten besonders aufgrund der Auseinandersetzung mit Nietzsches Vision vom Menschen wach gehalten werden, denn darin kommen nicht zuletzt durchaus ernst zu nehmende Sehnsüchte und Hoffnungen eines Menschen zum Ausdruck.³⁰⁷

Eine Konsequenz daraus wäre nämlich, sehr genau darauf zu achten, daß die Natur in all ihren Möglichkeiten und Dimensionen vor Gott radikal ernstgenommen wird. Ein wie auch immer gearteter und noch so versteckter Widerspruch zwischen Gottes Gnade und natürlicher Wirklichkeit ist theologisch abzulehnen. Vielmehr gilt es, die kreativen und selbstheilenden Kräfte die in der unbelebten, belebten und menschlichen Natur liegen, noch mehr zu entdecken und besonders zur Gesundheit des Menschen fruchtbar werden zu lassen, denn darin bezeugt sie den Gott hinter allem, der den Menschen Heil schaffen will.

Andererseits hat Theologie aber auch den ambivalenten Charakter der Natur herauszustellen. Es wäre sehr naiv nur ihre heilenden Kräfte wahrzunehmen, ohne die zerstörerischen zu bemerken. Natur ist auch die Katastrophe, die tödliche Wucherung und die Verwesung. Genauso hat menschliche Freiheit sich nicht nur das Große, den Einsatz für Menschen zuzurechnen, sondern auch den Schatten der Beschädigung und Zerstörung, der Schuld. Natur und Freiheit bleiben also vieldeutig und bedürfen der humanen Gestaltung im Dienst des Lebens aller Menschen und der ganzen Schöpfung unter den Augen Gottes.

Und schließlich ergibt sich ein Begriff von menschlicher Freiheit, die in dreifacher Hinsicht relativ ist: Sie vollzieht sich nämlich vor Gott, in Gemeinschaft mit den Mitmenschen und in der Erstreckung der Geschichte. 1. „Menschliche Freiheit ist nur definierbar im Verhältnis zur absoluten Freiheit, die Gott selbst ist.“³⁰⁸ Sie verdankt sich dem, der alles ins Dasein ruft und am Leben erhält, und zielt auf ihre Vollendung durch die Gabe der Gemeinschaft mit

³⁰⁵ Irenaeus von Lyon: Adv. haer. II, 219. Vgl. auch IV, 20,7: „Eben darin besteht Gottes Größe und Glanz, daß der Mensch Leben, wahres und heiles Leben, finde.“ Vgl. dazu auch Greshake, G. (1986) 273-305.

³⁰⁶ Vgl. Gal 5,1; Rom 8,21. Vgl. auch Willers, U. (1988) 343.351.

³⁰⁷ Vgl. Vaticanum II: GS 1.

³⁰⁸ Bachl, G. (1976) 87.

Gott³⁰⁹, die schon bruchstückhaft begonnen hat, aber erst am Ende ganz wird.³¹⁰ 2. Freiheit kann nicht ohne oder gar gegen die Freiheit aller wirklich Freiheit sein.³¹¹ Sie verwirklicht sich in solidarischer Praxis, im Dialog von Geben und Empfangen, worin sich Menschen aufeinander verwiesen wissen. 3. Menschliche Freiheit ereignet sich schließlich nicht jenseits der Zeit, sondern nur innerhalb des Raumes der Geschichte, deren Gestaltung ihr aufgegeben ist. Immer schon mitbestimmt von Vergangenen, woher sie kommt, arbeitet sie an ihrer Gegenwart, damit ihr Zukunft werde.

2. Das freie Verhältnis des Menschen zur Geschichte. Vergessen und Bewältigen oder Erinnern und Bereuen?

Wie wird Freiheit angesichts der ganzen Vergangenheit praktisch? An dieser Frage scheinen sich die Geister zu scheiden. Und von theologischer Seite ergeben sich daraus einige kritische Anfragen an Nietzsche.³¹² Hinter der Faszination, die Nietzsches Vision ausübt, stecken auch erschreckende und verzerrte Dimensionen.

Freiheit gegenüber der Vergangenheit wird bei Nietzsche zuerst durch den aus dem Vergessen genährten Aufbruch zu neuem Glück praktisch. Aber kann denn die Bedeutung des Lebens einzig vorne liegen, in einer Zukunft, die sich der Mensch erschafft, ohne sich zu fragen, woher dieses Leben kommt, und was ihm die Vergangenheit bedeutet? Die Geschichtlichkeit menschlicher Freiheit wahrnehmen, kann nicht nur heißen, durch stete Überwindung des Vorgegebenen Geschichte zu machen, sondern auch zu erkennen, daß diese Freiheit selbst erst geschichtlich geworden ist. Und was ist mit den Toten, mit denjenigen, denen die Verwirklichung ihrer innersten Natur vielleicht gewaltsam verwehrt wurde? Soll die natürliche Verwesung das letzte Wort über sie haben?

Und Freiheit kommt bei Nietzsche in der starken Natur zum Ausdruck, die Vergangenes zu bewältigen weiß. Bewältigen aber bedeutet einverleiben, umwandeln und ausscheiden, ist also ein undialogischer und gewaltsamer Umgang mit Wirklichkeit:³¹³ 1. Vergangenes ereignet

³⁰⁹ Gottesgemeinschaft als Vollendung menschlicher Freiheit kann m.E. niemals bedeuten, daß sich die Freiheiten der einzelnen Menschen gegenseitig und in die absolute Freiheit Gottes hinein auflösen, sondern vielmehr voll zur Geltung kommen werden.

³¹⁰ Vgl. Spaemann, R. (1987) 37f.

³¹¹ Vgl. Pröpfer, Th. (1988) 149.

³¹² Man kann also mit Willers, U. (1988) 339 sagen: „Die Problemstellung Nietzsches wird aufgegriffen, seine Problemlösung wird (radikal) in Frage gestellt.“

³¹³ Vgl. Willers, U. (1988) 349.

sich doch immer auch zwischen Freiheiten. Und gerade Verletzung oder Zerstörung von menschlicher Freiheit läßt sich nicht einsam bewältigen, ohne von neuem in die vormals gestörte Kommunikation einzutreten. Wie soll dann neue Zukunft werden, ohne die Mühe des Dialogs? 2. Vergangenes, das endgültig geschehen ist und als solches auf Gegenwart und Zukunft wirkt, kann nicht mit Gewalt verändert oder gar ungeschehen gemacht werden. Der Versuch, Macht über die Vergangenheit auszuüben – in welcher Weise auch immer –, oder aus eigener Kraft Vergangenes aus der Welt zu schaffen, bringt doch wiederum die eigene Ohnmacht zu Bewußtsein. Indem man Vergangenes zwingen will, wird man erst recht zum Gefangenen seiner selbst.³¹⁴ Die Zeit, die mit Notwendigkeit vergeht, erweckt den Eindruck, Vergangenes, besonders vergangener Schrecken, ließe sich ungeschehen machen, da er mit der Zeit seine Klarheit verliert und mit Vergessen überwuchert wird. Aber wie soll Vergangenes plötzlich nicht mehr vergangen sein, eine verpaßte Möglichkeit plötzlich wieder möglich sein, oder zerstörtes Leben plötzlich nicht mehr zerstört sein? Der Weg der Freiheit muß ein anderer sein.

Wie wird ein Mensch wirklich freies Subjekt seiner Geschichte? Nicht durch Halbierung oder Funktionalisierung der Vergangenheit, sondern indem er sich ihrer ganzen Wahrheit stellt, sich erinnert und ihrer Herausforderung standhält, wird ihm neue Zukunft.³¹⁵ Erst in der Reue nimmt der Mensch Abstand davon, mit Gewalt zu ändern, was sich zwischen Freiheiten unumkehrbar ereignet hat, und setzt sich mit der Bitte um Vergebung erneut der Freiheit aus, die durch seine Schuld verletzt wurde, oder wendet sich bittend an den, der das Recht der Toten gerecht vertritt, mit der Hoffnung auf Wiederherstellung inmitten der Geschichte.³¹⁶ „Vergabung aber besteht nicht darin, das Geschehene zu verleugnen (...), sondern die Freiheit auf das Getane zu fixieren (...).“³¹⁷

Die Wirklichkeit, die Menschen aus der Geschichte so hart und schmerzlich widerfährt, löst die verschiedensten Fluchtreaktionen aus. Sie wird schnell übersehen, in einem ästhetischen Darüberhuschen, das entweder gar nicht beachtet, was nicht ins Bild der ansehnlichen Schönheit paßt, oder das nur die wundervolle Metamorphose des Schreckens in die Herrlichkeit

³¹⁴ Vgl. Kehl, M. (1986) 354; Korff, W. (1973) 157; Ulrich, F. (1971) 27-70, besonders 66-69; Willers, U. (1988) 349.

³¹⁵ Vgl. Metz, J.B. (1977) 127f; Willers, U. (1988) 321. Am eschatologischen Zug des Christentums ist immer auch mitzubedenken, daß der Stachel der Hoffnung das Gedächtnis ist.

³¹⁶ Vgl. auch Bachl, 2G. (1986) 72.

³¹⁷ Präpper, Th. (1988) 203. Vgl. auch das Papier der gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“ (1976) 84-111, besonders I 5 (93-95).

hinein ausmalt. Gott aber hält den Menschen fest. Gott fordert von ihm, stehen zu bleiben, inne zu halten, zu verweilen und nicht vorüber zu gehen, er will, daß ein Mensch sich seiner selbst, der Wahrheit seiner Tat und schließlich ihm, Gott, aussetzt, dem Feuer, das den Menschen nicht ausläßt, sondern vor Gericht ruft, um ihm in der Klärung Heilung zu ermöglichen. Im Angesicht dieses Gottes können Menschen schließlich die Wirklichkeit ihrer eigenen Person und ihrer (Un-)Tat aushalten, im Angesicht dessen, der das letzte Wort über die gesamte Geschichte hat.

3. Die Ermöglichung von Reue

Wie aber gelingt Reue? Diese Frage ist m.E. mit dem Verweis auf Gottes schöpferische und erlösende Initiative noch nicht ausreichend beantwortet. Denn wo und wie wird denn erfahrbar, daß Gott die Reue des Menschen ermöglicht? Der Imperativ scheint deutlich geworden zu sein. Aber wo und wie erleben Menschen den „kategorischen Indikativ“³¹⁸? Wie kann ein Mensch bereuen?

Gott wendet sich Menschen zu im Modus „vermittelter Unmittelbarkeit“³¹⁹. Was heißt das? Gott verordnet sein Heil nicht „von oben herab“, jenseits von Geschichte und Gesellschaft, sondern er kommt immer vermittelt durch menschliche Freiheit und geschichtliche Ereignisse auf den Menschen zu. So können Erfahrungen, die Menschen für sich und miteinander machen, zu Gotteserfahrungen werden. Ohne die Erfahrung, daß Menschen sich gegenseitig Versöhnung ermöglichen, bleibt der Glaube an die Erlösung durch Gott leer und blind. Erlösung ist nicht schon bestanden, sie ist nicht ohne, außer oder gar gegen den Menschen zu erwarten, sondern steht nach wie vor in Geschichte und Gesellschaft auf dem Spiel.³²⁰

Im gelebten Zeugnis erweist sich der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, der es immer um das Heil des Menschen geht. So ist es besonders auch die Aufgabe derjenigen, die Jesus Christus nachfolgen, sich füreinander und für alle Menschen Räume zu eröffnen, in denen vorbehaltloses Angenommensein trotz Versagen, die Förderung der Selbstverantwortlichkeit der einzelnen und die Ermutigung zur Wahrnehmung der ganzen Vergangenheit erfahren werden, damit sich Menschen auch ihrem Gott anvertrauen können.

³¹⁸ Zu diesem Begriff vgl. Fuchs, G. (1978) 190-216, besonders 199. Vgl. auch Pröpfer, Th. (1988) 202f.

³¹⁹ Zu diesem Begriff vgl. Rahner, K. (1989) 90-96; auch Schillebeeckx, E. (1977) 787-804.

„Die Praxis des Glaubens setzt voraus, was in ihr menschliche Wirklichkeit werden soll: Gottes unbedingtes Ja zu jedem Menschen. So ist sie darstellende, nicht herstellende Praxis.“³²¹ Darin liegt m.E. auch der Sinn der Sakramentalität der Kirche, daß sie nämlich in Praxis einen Ort der Versöhnung darstellt, der auf den Gott verweist, der jeden Menschen zur Freiheit befreien will.³²²

4. Schluss

Die folgenden fünf Punkte stellen den Versuch eines Resümees dar und zielen darauf, die in den Ausführungen deutlich gewordenen Linien zu bündeln. Sie spitzen zu und müssen dafür Unschärfen in Kauf nehmen.

1. Beim Innewerden einer ganz bestimmten, dem Menschen überkommenen Vergangenheit wird diesem bewußt, daß er sich immer schon inmitten eines Zeitgeschehens vorfindet und selbst geschichtlich verfaßt ist. Dabei erfährt er die beunruhigende Frage, wie er denn angesichts dieser Vergangenheit, die gerade auch durch geschehene Beschädigung und Vernichtung menschlicher Freiheit unwiderruflich in die Gegenwart hineinragt, seine Freiheit bewahren und verwirklichen könne, so, daß ihm volles Leben in der Gegenwart auf Zukunft hin gelinge.

2. Eine Gestalt menschlicher Freiheit erscheint in der Möglichkeit des Menschen, den natürlichen Fluß der Zeit zu unterbrechen, inmitten der Geschichte innezuhalten und ihr gegenüber in Distanz zu kommen.

3. Nietzsche entdeckt den Weg der Freiheit letztlich in einsamer Autarkie: in einer aus den Kräften der eigenen blind-vergessenden Natur sich nährenden, maßlosen Kreativität; im zeitlos aktuellen Aufbruch zu Neuem; im Greifen nach Vorne, nach einem sich noch zu erschaffenden Glück, in dessen Dienst die Vergangenheitsbewältigung steht. Solche Art „freien“ Umgangs mit Vergangenen steht allerdings unter dem Verdacht, Geschichte zu halbieren und sich der Mühe der Kommunikation zu entziehen.

³²⁰ Vgl. Willers, U. (1988) 345; auch Greshake, G. (1987).

³²¹ Pröpper, Th. (1988) 221, vgl. 210-215. Vgl. Greshake, G. (1981) 138f.

³²² Zum Begriff der Kirche als Ur-Sakrament vgl. besonders: LG 1. Vgl. dazu auch Greshake, G. (1986) 302f.; Wiederkehr, D., in: MySal Erg.Bd. 251. Zu Kirche als Ort der Versöhnung vgl. Bachl, G. (1986) 63-85.

4. Aus biblischer Sicht zeigt sich Freiheit wirklich als bezogen: indem der Mensch wagt, aus seiner Gegenwart den Blick zurück auf das unumkehrbar Geschehene, zurück auf geschlagene Wunden und zurück auf sich selbst zu richten, der er damals solches zu tun imstande war; und indem er sich dieser Erinnerung aussetzt und sich seines Urteils nicht enthält. Wenn er aber erkennt, daß er andere Freiheit beschädigt oder zerstört hat, kann daraus nur die Einsicht werden, daß es nichts zu bewältigen gibt, sondern daß ein Neubeginn nur möglich wird: indem er sich dieser Freiheit wieder aussetzt, mit der Bitte um Vergebung, die niemals Wiederherstellung fordern, sondern nur erhoffen kann; und indem er sich zuletzt dem anvertraut, der das Leben der Opfer gerecht vertritt. So gelingt es dem Menschen, in Freiheit Subjekt seiner Geschichte zu werden und zu bleiben. Vergebung und Erlösung als Neubeginn inmitten einer von Schuld bestimmten Geschichte aber lösen niemals Geschehenes in Ungeschehenes auf, sondern bewahren in ihr die Evidenz des Vergangenen.

5. Reue, die aus der Enge der Beichtinstitution (sowohl in ihrer Neigung zu pathologischer Verzerrung als auch in ihrem Abgleiten zur lebensfremden Leistung von Rubriken) gelöst ist, läßt sich als Ausdruck solcher Freiheit verstehen, die schließlich nur vom Glauben her möglich wird: von einem Glauben, der sich von Gott gegeben, begleitet und vollendet weiß, und der in Gemeinschaft und Geschichte praktisch auf dem Spiel steht: indem er bezeugt, worauf er vertraut; darstellt, woher er immer schon kommt; und auf den verweist, der größer ist als das Herz des Menschen und der am Ende recht behalten wird. Reue aber wird erst in Räumen möglich, wo dieser Glaube gelebt und so das unbedingte Ja Gottes zu jedem Menschen vermittelt wird.

Da drängen sich am Ende doch noch Fragen auf, die als solche bleiben müssen: Wo hat denn Kirche solche Räume? Wo wird in Kirche – als Gemeinschaft von Christen, als geschichtlich gewordene Institution, die sich zu aller Zeit dem Kriterium zu unterwerfen hat, ob sie Menschen in das Reich Gottes hilft, und in ihren reichhaltigen Symbolen – Gottes Gnade, von der in diesen Ausführungen die Rede war, wirklich und sinnlich erlebbar? Oder vertröstet Kirche nicht allzuschnell auf später oder auf eine fromme Innerlichkeit ohne politische Relevanz, und stellt sie nicht dadurch diese Gnade Gottes? Trägt sie die Bereitschaft zu ehrlicher Selbstkritik in sich? Behält sie zusammen mit der Passion Jesu Christi auch die „unbekannten und unerzählten Leidensgeschichten“³²³ der Toten in ihrem Gedächtnis? Weist sie Wege, wie mit Konflikten menschlich umzugehen sei? Und eröffnet sie Möglichkeiten gegenseitiger Reue-

begleitung? Wie sonst, wenn nicht in solchen Räumen gelebten Glaubens, sollte heute inmitten dieser unserer Gesellschaft Erlösung, zumindest im gebrochenen Stück, erfahren werden, Erlösung, deren Geheimnis die Erinnerung ist?

Literatur:

Amery, Jean, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1988.

Bachl, Gottfried, *Auch Dinge haben ihre Tränen. Texte von Gottfried Bachl und Günter Rombold. Bilder von Herbert Friedl. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König*, Innsbruck-Wien 1988.

- *Der beneidete Engel. Theologische Prosa*, Freiburg 1987.
- *Die Kirche als Ort der Versöhnung*, in: *Versöhnte Christen – Versöhnung der Welt*, Wien 1986, 63-85.
- *Rezension über: Greshake, Gisbert, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, in: *ThPQ* 124 (1976), 86-88.
- *Stichworte. Theologische Texte*, H 11 (1988): *Was tun mit der Vergangenheit?*
- *Thesen zum Bittgebet*, in: *Schneider, Theodor; Ullrich, Lothar (Hgg.), Vorsehung und Handeln Gottes (QD 115)*, Freiburg 1988, 192-207.

Baumgartner, Konrad, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 1: Berichte – Analysen – Probleme. Mit einem Nachwort von Erich Feifel*, München 1978.

Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York ⁶1988.

Behm, J(ohannes), *metanoēō, metanoia*, in: *ThWNT IV*, 972-976.

Bertram, G(eorg), *syntribō, syntrimma*, in: *ThWNT VII*, 919-925.

Boeker, Hans Jochen, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1964.

Boer, Pieter Arie Hendrik, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962.

Bohren, Rudolf, *Predigtlehre*, München 1971.

Bohrer, Karl Heinz, *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983.

Brown, Raymond E., *The Epistles of John (The Anchor Bible 30)*, Garden City-New York 1982.

³²³ Wiederkehr, D. (1986) 186. Vgl. 182-188.

- Buber, Martin, Das Problem des Menschen, in: Werke 1, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962, 307-407.
- Schuld und Schuldgefühle, in: Werke 1, 475-502.
- Capra, Fritjof, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (Übers.v. Erwin Schuhmacher), Bern ⁴1983.
- Caruso, Igor Alexander, Die Trennung der Liebenden, Stuttgart 1968.
- Colli, Giorgio, Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken. Mit einem Nachwort von Mazzino Montinari. Aus dem Italienischen von Ragni Maria Gschwend und Reimar Klein (Europäische Bibliothek 14), Frankfurt 1982.
- Nach Nietzsche. Aus dem Italienischen von Reimar Klein, Frankfurt 1983.
- Conzelmann, Hans; Lindemann, Andreas, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁷1983.
- Darlap, Adolf; Splett, Jörg, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: SM II, 290-304.
- Darlap, Adolf, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: MySal I, 1-156.
- Diels, Hermann; Kranz, Walter (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1954.
- Djurić, Mihailo; Simon, Josef (Hgg.), Zur Aktualität Nietzsches, 1-2, Würzburg 1984.
- Drewermann, Eugen, Psychoanalyse und Moraltheologie, 2, Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983.
- Eising, (Hermann), *zakar*, in: ThWAT II, 571-593.
- Eißfeldt, Otto, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumran-Schriften, Tübingen ³1964.
- Esser, Albert, Das Phänomen der Reue. Versuch einer Erhellung ihres Selbstverständnisses, Köln 1963.
- Förster-Nietzsche, Elisabeth, Das Leben Friedrich Nietzsches, 1, 2/1, 2/2, Leipzig 1895, 1897, 1904.
- Fohrer, Georg, Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels, 1, Gütersloh ²1977.
- Fried, Erich, Es ist was es ist. Liebesgedichte Angstgedichte Zorngedichte, Berlin 1983.
- Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, 419-506.
- Fuchs, Gotthard, Glaubenserfahrung – Theologie – Religionsunterricht. Ein Versuch ihrer Zuordnung, in: KatBl 103 (1978), 190-216.
- Füglister, Notker, Gottesdienst am Menschen. Zum Kultverständnis des Alten Testaments. Antrittsvorlesung gehalten am 12. Januar 1971 an der Universität Salzburg (Salzburger

- Universitätsreden 46), Salzburg-München 1973.
- Die Schulderfahrung Israels, in: Bachl, Gottfried; Zauner, Wilhelm (Hgg.), Schuld und Schicksal (Linzer philosophisch-theologische Reihe 10), Linz 1979, 7-27.
- Gadamer, Hans-Georg, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register, Tübingen 1986.
- Ganoczy, Alexandre, Natur, in: LKD, 390-392.
- Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976.
- Gerhardt, Volker, Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, darin: - „Experimental-Philosophie“, 163-187. - Leben und Geschichte, 133-162.
- Gerstenberger, Erhard S., Der bittende Mensch. Bitritual und Klagelied des Einzelnen im alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1980.
- Gilman, Sander L. (Hg.), Begegnungen mit Nietzsche (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 98), Bonn 1981.
- Görres, Albert, Das Böse und die Bewältigung des Bösen in Psychotherapie und Christentum, in: ders.; Rahner, Karl, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg 1982, 9-198.
- Gramm, Gerhard, Wahrheit als Differenz. Studien zu einer anderen Theorie der Moderne. Descartes-Kant-Hegel-Schelling-Schopenhauer-Marx-Nietzsche, Frankfurt 1986.
- Greshake, Gisbert, Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987.
- Glück und Heil, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Hgg. Franz Böckle u.a. (Enzyklopädische Bibliothek 9), Freiburg 1981, 101-146.
 - Der Mensch und das Heil Gottes, in: Neufeld, Karl H. (Hg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Bearb. v. Lothar Ullrich, Düsseldorf 1986, 273-304.
- Greßmann, Hugo, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (Die Schriften des Alten Testaments), Göttingen 1921.
- Grimm, Jakob; Grimm, Wilhelm, Reue, in: DW VIII (Fotomechan. Nachdr. d. Erstausg. 1839, 14, München 1984), 830-835.
- Große Rede des Salzburger Fürsterzbischofs Dr. Rohrer in Innsbruck am 7. März 1947, in: Der Volksbote mit der Beilage 'Südtiroler Heimat', Jg. 47, Nr. 11 (13. März 1947), 1-3.
- Guzzoni, Alfredo (Hg.), 90 Jahre philosophische Nietzsche Rezeption, Hain 1979.
- Haag, Ernst, Psalm 51, in: TThZ 96 (1987), 169-198.
- Habermas, Jürgen (Hg.), Friedrich Nietzsche. Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt 1968.

- Heftrich, Eckhard, Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung, in: Revue internationale de Philosophie 67 (1964), 74-90.
- Hennis, Wilhelm, Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers, in: NS 16 (1987), 382ff.
- Hintersteiner, Norbert, Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden. Die Ansätze zu einer „Theorie der Erinnerung“ bei Helmut Peukert, Walter Benjamin und Johannes Baptist Metz (Dipl. Theol.), Salzburg 1988.
- Hockenmaier, Fructuosus, Der beichtende Christ. Oder: Wie löst man die Gewissenszweifel im christlichen Leben? Steyl/Post Kaldenkirchen 1903.
- Imbach, Josef, Schuld in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, in: StdZ 11 (1987), 731-774.
- Jähnig, Dieter, Der Nachteil und der Nutzen der modernen Historie nach Nietzsche, in: ders., Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung, Köln 1975, 68-111.
- Janz, Kurt Paul, Friedrich Nietzsche. Biographie, 1-3, München 1978f.
- Jaspers, Karl, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin ⁴1974.
- Kasper, Walter, Christologie und Anthropologie, in: ThQ 162 (1982), 202-221.
- Kaufmann, Walter, Nietzsche. Philosoph-Psychologe-Antichrist, Darmstadt 1982.
- Kaulbach, Friedrich, Nietzsches Ideen einer Experimentalphilosophie, Köln-Wien 1980.
- Kehl, Medhard, Eschatologie, Würzburg 1986.
- Kierkegaard, Sören, Christliche Reden 1848, in: GW 20, Düsseldorf 1959.
- Tagebücher, München 1949.
- Klauck, Hans-Josef, 1. Korintherbrief (NEB NT 7), Würzburg 1984.
- Klinger, Elmar, Nietzsche und die Theologie, in: ZKTh 107 (1985), 310-318.
- Klostermann, August, Die Bücher Samuelis und der Könige (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, A 3, Hgg. Hermann Strack; Otto Zöckler), Nördlingen 1887.
- Knierim, Rolf, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965.
- Koch, Günter, Reue, in: LKD, 441f.
- Koch, Klaus, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? in: ders. (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972, 130-180,
- Versöhnung II. Im AT, in: RGG ³VI, 1367-1370.
- Köster, Helmut, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin-New York 1980.

- Köster, Peter, Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: NS 10/11 (1981/1982), 615-685.
- Kohlschmidt, Werner, Selbstrechenschaft und Schuldbewußtsein im Menschenbild der Gegenwartsdichtung, in: Schaefer, Albert (Hg.), Das Menschenbild in der Dichtung, München²1968, 174-193.
- Kopperschmidt, Josef, „Schuldhafter Schuldlosigkeit“. Das Thema „Schuld“ in der modernen Literatur, in: Blank, Josef (Hg.), Der Mensch am Ende der Moral. Analysen an Beispielen der neueren Literatur, Düsseldorf 1971, 35-61.
- Korff, Wilhelm, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (TTS), Mainz 1973.
- Kraus, Georg, Gnade, in: LKD, 201-209.
- Natur und Gnade, in: LKD, 392-394.
- Kraus, Hans-Joachim, Psalmen, 1 (BKAT XV/1), Neukirchen-Vluyn⁴1972.
- Theologie der Psalmen (BKAT XV/3), Neukirchen-Vluyn 1979.
- Krzywon, Ernst Josef, Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie, in: StdZ 190 (1974), 108-116.
- Kurz, Paul Konrad, Literatur und Theologie heute, in: ders., Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen, Frankfurt 1967, 101-128.
- Kuschel, Karl-Josef, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens (Ökumenische Theologie 1), Zürich 1978.
- Landmann, Michael, Zum „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, in: ders., Geist und Leben. Varia Nietzscheana, Bonn 1951, 105-122.
- Langreder, Hans, Die Auseinandersetzung mit Nietzsche im Dritten Reich, Kiel 1971.
- Löwith, Karl, Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, Hamburg²1956.
- Lohfink, Norbert, Heil als Befreiung in Israel, in: Scheffzcyk, Leo (Hg.), Erlösung und Emanzipation (QD 61), Freiburg 1973, 30-50.
- Lüthi, Kurt, Theologie als Dialog mit der Welt von heute (QD 53), Freiburg 1971.
- Lutz-Bachmann, Matthias, Einführung in Leben und Werk Friedrich Nietzsches, in: ders. (Hg.), Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt 1985.
- Lypp, Bernhard, Über drei verschiedene Arten Geschichte zu schreiben, in: Manthey, Jürgen (Hg.), Nietzsche (Literaturmagazin 12), Reinbek 1980, 287-313.
- Mann, Thomas, Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, in: Hillebrand, Bruno (Hg.), Nietzsche und die deutsche Literatur, 1, Tübingen 1978, 286-294.
- Margreiter, Reinhard, Begegnungen mit Nietzsche. Deutsche-Nietzsche-Literatur 1980-1984.

- Eine Auswahl, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), 375-406.
- Metz, Johann Baptist, Erinnerung, in: HPhG I, 386-396.
- Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁴1984.
 - Jenseits bürgerlicher Religion, Mainz 1980.
 - Vergebung der Sünden. Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“, in: StdZ 195 (1977), 119-128.
- Michel, Otto, *metamelomai, ametamelētos*, in: ThWNT IV, 630-633.
- Mieth, Dietmar, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (TTS 7), Mainz 1976.
- Mitscherlich, Alexander; Mitscherlich, Margarete, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.
- Müller-Lauter, Wolfgang, Nietzsche. Eine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin-New York 1970.
- Neidl, Walter M., Christliche Philosophie – Hat sie heute noch eine Chance?, in: Jahrbuch der Universität Salzburg, Hg. Arno Buschmann i. Auftr. d. Akademischen Senates, Salzburg 1982, 9-24.
- Ott, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg ⁹1978.
- Otto, Maria, Reue und Freiheit. Versuch über ihre Beziehung im Ausgang von Sartres Drama, Freiburg 1961.
- Pesch, Otto Hermann, Gnade, in: NHTHG 2, 109-122.
- Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988.
- Rad, Gerhard von, Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, in: Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958, 148-188.
- Predigt-Meditationen, Göttingen 1973.
 - Theologie des Alten Testaments, 1, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung Israels, München ⁶1969.
- Raeder, Siegfried, Die Auslegung des 50. (51.) Psalms in Augustins Ennarationes in Psalmos und Luthers Dictata Super Psalterium, in: Hammer, Gerhard; Zur Mühlen, Karl-Heinz (Hgg.), Lutheriana, Köln 1984, 153-191.
- Rahner, Karl, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965.
- Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung, in: GuL 55 (1982), 39-54.

- Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ⁵1989.
 - De paenitentia I. Tractatus historicodogmaticus, Oeniponte ⁴1960.
 - Reue, in: HTTL VI, 284-288. 3
 - Natur und Gnade, in: Schriften ³IV, 209-236.
 - Zur Theologie des Geistlichen Lebens, Schriften ⁵III.
 - Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften I, 323-345.
 - Schuld, Vergebung und Umkehr im christlichen Glauben, in: ders.; Görres, Albert, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychologie und Christentum, Freiburg 1982, 199-229.
 - Wenn sich ein Deutscher über die Vergangenheit seines Volkes schämt. Gibt es eine Kollektivschuld? in: Entschluß 37, H 2, (1982), 23-26.
- Reik, Theodor, Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers, Frankfurt 1983. Reinhardt, Karl, Nietzsche und die Geschichte, in: ders., Vermächtnis der Antike, Göttingen 1960, 296-309.
- Reiterer, Friedrich V., Gerechtigkeit als Heil, Graz 1976.
- Rendtorff, Rolf, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn ²1985.
- Ross, Werner, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1980.
- Rost, Leonhard, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids (BWANT 42), Stuttgart 1926.
- Salaquarda, Jörg, Einleitung, in: ders. (Hg.), Nietzsche (Wege der Forschung 521), Darmstadt 1980.
- Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung, in: NS 13 (1984) 1-45.
- Sartre, Jean Paul, Die Fliegen, in: ders., Dramen, Hamburg 1958.
- Scheler, Max, Reue und Wiedergeburt, in: ders., Vom Ewigen im Menschen, in: GW 5 (Hg. Maria Scheler), Bern ⁵1968, 28-59.
- Schenker, Adrian, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Freiburg 1981.
- Schillebeeckx, Edward, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977.
- Schlechta, Karl, Nietzsche und die Geschichte, in: ders., Der Fall Nietzsche, München ²1959, 44-72.
- Schleiderer, Franz, Schuld, Reue und Krankheit. Analyse und Deutung aus dem Denken Sigmund Freuds, München 1970.
- Schlier, Heinrich, Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: ders., Das Ende der Zeit.

- Exegetische Aufsätze und Vorträge III, Freiburg 1971, 184-200.
- Schmidt, Josef Hermann, Friedrich Nietzsche: Philosophie als Tragödie, in: Speck, Josef (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen der Neuzeit III, Göttingen 1983, 198-241.
- Schmidt, Werner H., Einführung in das Alte Testament, Berlin-New York ³1985.
- Schnackenburg, Rudolf, Die Johannesbriefe (HThK XIII/3), Freiburg ⁵1975.
- Schneider, Ursula, Grundzüge einer Philosophie des Glücks bei Nietzsche (MTNF 11), Berlin-New York 1983.
- Schottroff, Willy, ‚Gedenken‘ im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel *zakar* im semitischen Sprachgebrauch, Neukirchen-Vluyn 1964.
- *zkr* gedenken, in: THAT I, 507-593.
- Schweppenhäuser, Gerhard, Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in Jenseits von Gut und Böse und in der Genealogie der Moral, Würzburg 1988.
- Sievernich, Michael, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurter Theologische Studien 29), Frankfurt ²1983.
- Simon, Josef, Friedrich Nietzsche (1844-1900), in: Hoffe, Otfried (Hg.), Klassiker der Philosophie II, München 1981, 203-224.
- Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche, in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Frankfurt 1985, 63-97.
- Solle, Dorothee, Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung (RThP 6), Darmstadt-Neuwied 1973.
- Vergebung der Sünden, in: Dies., Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart-Berlin 1971.
- Spaemann, Robert, Über den Begriff einer Natur des Menschen, in: Ders., Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie, München 1987, 13-39.
- Spiegel, Yorick, Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung, München-Mainz 1973.
- Splett, Jörg, Schuld, in: HPhG III, 1277-1288.
- Stamm, Johann Jakob, Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Bern 1940.
- Stegemann, Hartmut, Die des Urija. Zur Bedeutung der Fauennamen in der Genealogie von Mt 1,1-17, in: Jeremias, Gert u.a. (Hgg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS Karl Georg Kuhn), Göttingen 1971, 246-276.
- Stolz, Fritz, Das erste und zweite Buch Samuel (Züricher Bibelkommentar. Altes Testament 9), Zürich 1981.
- Text +Kritik. Zeitschrift für Literatur, Jean Améry, H 99 (Juli 1988), Hg. Heinz Ludwig Ar-

- nold, München.
- Ulrich, Ferdinand, Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974.
- Nietzsche und die atheistische Sinnggebung des Sinnlosen, in: Coreth, Emerich; Lotz, Johann Baptist (Hgg.), Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart, Freiburg 1971, 27-70.
- Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Hgg. L. Bertsch u.a., Freiburg ²1976, 84-111.
- Vorgrimler, Herbert, Buße als Tugend, in: NHTHG 1, 152f.
- Sakramententheologie (Leitfaden Theologie 17), Düsseldorf 1987.
- Wachinger, Lorenz, Sühne, Versöhnung, Trauerarbeit, in: Blank, Josef; Werbick, Jürgen (Hgg.), Sühne und Versöhnung (Theologie zur Zeit 1), Düsseldorf 1986, 132-143.
- Walser, Martin, Der schwarze Schwan, Frankfurt 1964.
- Weiss, Peter, Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen, Reinbek bei Hamburg ⁹1977.
- Weisweiler, Josef, Buße, Halle 1930. Weizsäcker, Karl Friedrich von, Nietzsche, in: ders., Wahrnehmungen der Neuzeit, München 1983, 70-105.
- Wengst, Klaus, Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes (ÖTK 16), Würzburg 1978.
- Wiederkehr, Dietrich, Heilsgeschehen im Licht von Heilserfahrung, in: Neufeld, Karl (Hg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie. Bearb. v. Lothar Ullrich, Düsseldorf 1986, 167-192.
- Die Kirche als Ort und Subjekt des Heilsgeschehens, in: MySal Erg. Bd., 251-263.
- Willers, Ulrich, Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion (ITS 23), Innsbruck 1988.
- Wisser, Richard, Friedrich Nietzsche. Mißverständnisse eines Denker-Lebens, in: ZRG 17 (1965), 307ff.
- Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- Wort des Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, Erzbischof Dr. Karl Berg, Salzburg, zum 11. März 1988.
- Würthwein, Ernst, Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung? (Theologische Studien 115), Zürich 1974.,
- *metanoēō, metanoia*, in: ThWNT IV, 976-985.
- Zerfaß, Rolf, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg 1985.

Zulehner, Paul Michael, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel der Beichte (Beiträge zur praktischen Theologie. Erwachsenenbildung), Frankfurt 1979.

Abkürzungen:

Abkürzungen, wie im Lexikon für katholische Dogmatik, Hg. Wolfgang Beinert, Freiburg 1978, 15-27 aufgeführt, darüberhinaus:

- AC Der Antichrist. Fluch auf das Christentum.
- EH Ecce homo. Wie man wird, was man ist.
- FW Die fröhliche Wissenschaft.
- GD Götzen-Dämmerung oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt.
- GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift.
- GW Gesammelte Werke.
- HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.
- JGB Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.
- KGW Nietzsche, Friedrich, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Hgg. Giorgio Colli; Mazzino Montinari, Berlin-New York 1967ff.
- KSA Nietzsche, Friedrich, Werke. Kritische Studienausgabe, Hgg. Giorgio Colli; Mazzino Montinari, München-Berlin 1980ff.
- LKD Lexikon für katholische Dogmatik, Hg. Wolfgang Beinert, Freiburg 1987.
- M Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile.
- MA Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister.
- N Nachgelassene Fragmente.
- NS Nietzsche Studien, Hgg. Mazzino Montinari u.a., Berlin-New York 1972ff.
- PHG Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.
- THWAT Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Hgg. Gerhard Johannes Botterwerck; Helmer Ringgren, Stuttgart u.a. 1970ff.
- ÜB Unzeitgemässe Betrachtungen.
- V Vorrede. Z.B. M-V: Morgenröthe. Vorrede.
- VS Vermischte Meinungen und Sprüche.
- Za Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen.