

Amor fati oder : über die Notwendigkeit, antilogisch zu denken

Autor(en): **Thilo, Hans-Joachim**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **43 (1987)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878349>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Amor fati
oder: Über die Notwendigkeit,
antilogisch zu denken

«Die (andere) Frage zwischen Theologie und Empirie ist die nach dem Gewicht der Sünde für die Gesamtbeurteilung des Menschen. Ist sie *das* zentrale Thema des Menschseins?», so fragte Walter Neidhart in seinem kontrovers-theologischen Buch «Krone der Schöpfung?» und schrieb mir als Widmung in mein Exemplar hinein: «... als Zeichen für viel Gemeinsames». Lieber Mitrezensent meiner Habilitation, Sie ahnten nicht, was Sie damit bei mir ansprachen! Genau dies war und ist die theologische Frage, von der ich auch im siebten Jahrzehnt meines Lebens nicht sagen kann, dass ich eine definitive Antwort gefunden hätte. Darf ich also «Giswil» spielen und so logisch-antilogisch argumentieren, wie wir das einst auf Ihrer Hütte so herrlich tun konnten?

Die Geburtstagskinder Victor von Weizsäcker, 100 Jahre 1986, und Walter Neidhart, 70 Jahre 1987, haben eines gemeinsam: beiden geht es um die Ganzheit unseres Menschseins. Der Naturwissenschaftler und Arzt übernimmt in diesem Gespräch – nach Neidhart – die Rolle des Verteidigers, der das «Plädoyer für den angeklagten Menschen» hält, während der Theologe eher «wie ein Staatsanwalt tönt».

Was in der Theologie die Spannung zwischen Sünde und Vergebung bestimmt, kann in der Medizin mit der Spannung zwischen krank und gesund verglichen werden. Ist der Mensch – so fragt die Medizin – von Grund aus gesund und nur gelegentlich krank – ein Zustand, der schleunigst und unter allen Umständen zu korrigieren ist –, oder ist es umgekehrt? So jedenfalls meint es von Weizsäcker, der als bisher einziger eine Pathosophie vorgelegt hat (1956) und darin ausführt: «Die Vorstellung, dass die Mehrzahl von uns Menschen die längste Zeit ihres Lebens gesund sei, und dass wir nur da und dort und dann und wann krank würden –, diese Vorstellung ist leider ganz unzutreffend. Man versteht das kranke Wesen am besten, wenn man sich das ganze Leben als einen unablässigen Krieg mit der Krankheit vorstellt». In die gleiche Richtung kann theologisches Denken weisen, das nicht mehr einen Gegensatz zwischen menschlichem Schuldigwerden und der uns zugleich zugewiesenen menschlichen Verantwortung konstruiert, sondern eben dieses Spannungsverhältnis als das Eigentlich-Menschliche anzusehen bereit ist. Diese Aussage, die der Theologe vor allem bei Paul Tillich und der Psychoanalytiker als Lehre vom Schatten zuerst bei C. G. Jung gelernt hat, gilt es zu interpretieren. Eben

dieser Versuch jedoch muss aber zwangsläufig – um mit von Weizsäcker zu reden – antilogisch sein. Solange unser Theologisieren und Philosophieren «theoretisch» (in des Wortes letzter Bedeutung des Θεόν ὁρᾶν) bleibt und nicht empirisch-praktisch wird, solange bleibt auch die theologische Diskussion Theorie, und damit Widerspruch in sich selbst. Theologie und Medizin sind gewiss auch theoretische Wissenschaften, sie kulminieren aber nicht in jenem Theorie-Begriff, der die Dinge «grau» sein lässt, sondern in der ihnen gemässen Form der «Erfahrung». Nur – und das bleibt festzuhalten – geschieht «Erfahrung» der Wirklichkeit Gottes eben auf einer anderen Ebene als auf der eines mikroskopischen Befundes. Das macht das gegenseitige Verstehen so schwer: Realitäten sind dann als legitim anzuerkennen, wenn sie empirisch messbar sind. Wirklichkeiten aber sind nur erfahrbar.

Es gibt keine Amormeter, wie es Ergometer gibt! Dennoch stehen Realitäten und Wirklichkeiten nicht im Gegensatz zueinander, sondern bedingen sich gegenseitig. Liebe darf eben nicht blind machen, sondern muss sich als erfahrene Wirklichkeit mit oft sehr harten Realitäten zusammenraufen. Dieses In- und Miteinander nannte V. von Weizsäcker den «Gestaltkreis». Kreis also, nicht etwa Linie! Dieser Kreis umschliesst menschliche Verantwortung ebenso wie menschliche Schuld. Von Weizsäckers Erfahrungsbegriff – in seiner Schrift «Anonyma» schon 1947 niedergelegt – sieht so aus: «Die Erfahrung lautet etwa so, dass mein Unglück, mein Schmerz, meine Schwäche, Schwindel, Schmach, Entbehrung, Krankheit, Tod, Verlust mit Eifersucht als mir gehörig, zu mir gehörend, mit Stolz als Eigentum und Besitz, mit Verachtung als Probe eigener Kraft und Behauptung erlebt werden. Der Fromme erfährt solches als Gottes Wille und Gnade, der Unfromme als grosse, eigene Leidenschaft». Damit ist aber unser Dilemma noch nicht gelöst. Wozu rechnen wir uns? Zu den «Frommen» oder zu den «Unfrommen»? Was gilt für alle Menschen? Mit dem Psychoanalytiker Dolf Sternberger richten wir daher an von Weizsäcker die Frage: «Soll die Verführung der Schlange, kann der Sündenfall, wenn es denn einer war, rückgängig gemacht, widerrufen werden? Haben wir denn als Adams Kinder nicht alle vom Baume der Erkenntnis gegessen? Könnten wir ohne dem (*sic!*), ohne Gutes und Böses zu unterscheiden, irgendetwas in der Welt ordnen?»¹ Gilt Gottes Weltordnung für alle oder nur für die Gläubigen? Kennt seine Macht Grenzen?

¹ D. Sternberger in: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik 2/86, 68.

I. *Moir*a oder die Machtlosigkeit der Götter:

Das dramatische Wechselspiel zwischen der *actio dei (deorum)* und der *actio hominis* hat in der griechischen Mythologie eine Antwort gefunden, die als Metapher für das Theodizee-Problem gelten könnte: Die Götter Griechenlands können nicht alles. Wir wissen, welche Bedeutung das Theodizee-Problem für den Lebensweg Friedrich Schillers gehabt hat. Seine Nänie lässt er sagen: «Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter/wenn er am skäischen Tore fallend, sein Schicksal erfüllt». Damit ist jener Tatbestand angesprochen, der als Gegenpol zum verantwortlichen Schuldigwerden in der Religionsgeschichte eine so problematische Rolle spielt: Schicksal, μοῖρα, später als εἰμαρμένη bezeichnet. Aber das alte China kannte auch schon diese Frage an Shang-ti, den höchsten Herrscher. Die persischen Religionen versuchen das Problem in dualistischem Sinne zu lösen, der Islam verschiebt die Lösung des Problems auf die ausgleichende Gerechtigkeit Allahs im Jenseits, und für die christliche Dogmatik wird die Theodizee-Frage im reformatorischen Denken oft damit als erledigt betrachtet, dass Gott eben die «*regula omnium*»² sei: Nicht der Mensch hat zu fragen oder gar anzuklagen, sondern Gott ist es, der allein die Fragen stellt. Eine Theologie also, die dann in der dialektischen Schule Karl Barths ihren vorläufig letzten Höhepunkt erreichte. Nur zeigt sich uns sowohl als Realität im Alltag der Seelsorge der Kirchen, als auch in der Praxis der Psychiater und Psychotherapeuten, dass mit einer solchen Antwort der Mensch unserer Tage nicht erreicht werden kann. Die Gründe hierfür sind oft genug untersucht worden. Er kennt keine Schuldgefühle mehr, der sogenannte moderne Mensch, meinen die einen; der gnädige Nächste sei weit wichtiger als ein gnädiger Gott, meinen die anderen. Aber die vielfältigen Formen der Beziehungsneurosen lassen noch immer vermuten, dass C. G. Jung mit seiner Feststellung, die allerdings nicht verallgemeinert werden darf, recht hat, wonach in fast allen Fällen neurotischer Fehlhaltungen seiner Patienten das ungelöste Schuldproblem und die damit verbundene Frage nach der Allmächtigkeit Gottes gestanden habe. Sollte das Theodizee-Problem vielleicht genauso im Bereich des kollektiven Unbewussten angesiedelt sein wie die Archetypen, das Weiterleben nach dem Tode und die Grundbegrifflichkeit des Numinosen? Wer dieser Frage nachgehen will, kann seit S. Freuds Untersuchungen über die griechische Mythologie nicht an den Griechen vorbei.

² WA 18, 712, 32 ff.

Die griechischen Götter kennen ihre Grenzen. Als der greise Nestor dem heimkehrenden Telemachos wünscht, es möchte ihm mit Hilfe der Athene gelingen, der Freier Herr zu werden, antwortet ihm Telemachos: «Nie wird sich mir diese Hoffnung erfüllen, selbst wenn die Götter es wollten»³. Über Tod und Leben entscheiden nicht die Götter, schon gar nicht Zeus allein, sondern die *Moirai*, das Schicksal. Von den Menschen unterscheiden sich die Götter dabei nur dadurch, dass sie wissen, was die *Moirai* über den Menschen bestimmt hat. Ändern können die Götter die Entscheidungen der *Moirai* nicht. *Moirai* hat die Nacht zur Mutter, die Finsternis also, das Untergründliche: «Nacht gebar das Schicksal, das grause, das finstere Ende/Und sie gebar den Tod, den Schlaf und die Sippe der Träume/Momos der Tadler und auch die schmerzbereitende Drangsal... Ferner die Moiren und Keren, die rachestrafenden schuf sie/Klotho und Lachesis und auch Atropos, die da den Menschen/bei der Geburt bereits ihr Glück und ihr Unglück bestimmen./Ja die Vergehung rächen sie bei den Mensch und Göttern./Nie erlahmen die Hehren in ihrem entsetzlichen Ingrim, /ehe sie nicht gezüchtigt, der schwere Frevel verübte»⁴. Die griechische Mythologie kennt keine «Dogmatik» der *Moiren*. Bei Homer gibt es nur die eine *Moirai*, bei Hesiod gibt es deren drei, die als Töchter des Zeus und der Themis geschildert werden: «Zweite Gemahlin des Zeus war Themis, die Mutter der Horen/... auch gebar sie die Moiren, die Zeus, der Berater am höchsten/ehrend würdigte: Klotho und Lachesis, Atropos; diese/sind für die sterblichen Menschen die Geber des Guten und Bösen»⁵. Die *Moiren* gehören der Erde zu, dem Bereich des Erdhaft-Menschlichen. Sie können teilweise eine Vermittlerfunktion zwischen den Göttern und Menschen einnehmen, stets aber sind sie als persönliche Gestalten gedacht.⁶

Sie gehören so sehr zum Bereich des Menschlichen, dass Apollon sie einmal betrunken gemacht habe, um ihren Einfluss für eine Zeit zu mindern. Sie können auch vorübergehend menschliche Gestalt annehmen. Priamos z.B. preist in der Ilias Agamemnon als «*moiragenes*» (*Moirai*-sohn). Aber Agamemnon stirbt durch die Hand seiner Frau Klytämnestra trotz der siegreichen Heimkehr aus Troja, die ihm die Götter schenkten, als Rache für den Tod der von ihm geopfert Iphigenie. Die *Moiren* sind stärker als die Götter. Hauptaufgabe der *Moiren* ist nämlich die Übermitt-

³ Odyss. 3, 228.

⁴ Hesiod, Theogonie 211–212, in der Übersetzung von Thassilo von Scheffer, 1965 bei Schünemann, Bremen.

⁵ Hesiod, Theogonie 981–907.

⁶ Vgl. W. F. Otto, Die Götter Griechenlands, 262 ff.

lung des Todes an den Menschen. In der Ilias heisst es von einem Sterbenden: «Ihm bedeckte die Augen der dunkle Tod und die gewaltige Moira»⁷. *Moira* als Schicksal kann aber auch einen guten Ausgang bringen, allerdings nur, wenn der Mensch dazu alle seine Kräfte anspannt und sich gerade nicht allein auf die Götter verlässt. Die *Moira* verkündet zwar dem Odysseus, wohlbehalten in seine Heimat zurückkehren zu können. Aber zu welchem Preis! «Viel soll er leiden, bis er kommt zum Land der Phäaken/denn so ist's ihm bestimmt». Immer nämlich wird menschliches Mit-tun in die Bestimmung der *Moira* einbezogen. Dem Menelaos wird verkündet, dass er zwar seine Heimat wiedersehen werde, jedoch nur dann, wenn er die so gefährliche Reise nach Ägypten noch einmal antritt und dort den Göttern opfert⁸.

Damit kommt der Schicksalsglaube der griechischen Mythologie zu einer theologisch-philosophischen Antwort auf die Frage nach dem Spannungsbereich zwischen menschlichem und göttlichen Handeln. Die Götter wissen das Schicksal, das die *Moira* verhängt hat. Sie können sich daher dagegen wappnen. Der Mensch kann das nicht. Daher muss er auf die Götter hören, die den Menschen vor verhängnisvollen Entscheidungen bewahren wollen.

Betritt der Mensch dennoch einen anderen Weg, hat er die Folgen zu tragen. Im Eingang zur Odyssee lässt der Dichter Zeus sagen, dass die Menschen den Göttern die Schuld an ihrem Unglück gäben, während sie doch selbst durch ihre eigenen Entscheidungen «über die Bestimmung hinaus» (ὐπὲρ μόρον) sich ihre Leiden schaffen. Apoll hat die Griechen gewarnt, Troja einzunehmen und dem Achill seinen Tod vorausgesagt. Der Einzug des Trojanischen Pferdes scheint die Götter zu widerlegen. Aber es ist eben auch hier nicht der «Endsieg». Die Zerstörung Trojas löst kein Problem. Plötzlich beginnt daher das Pferd des Achill zu sprechen: Nicht wir haben die Schuld, sondern der grosse Gott und die gewaltige *Moira*⁹.

II. Zwang und Freiheit als Schicksal:

Wir entnehmen dem bisher Aufgezeigten zwei Aussagen: Einmal die Feststellung, dass wir auch als Christen in der Frage nach dem Schicksal

⁷ II. 5, 82 ff.

⁸ II. 4, 475.

⁹ II. 19, 409 ff.

und der Willensfreiheit nicht mit Null beginnen können, sondern auf dem religiösen und mythischen Erbgut der Väter und Mütter stehen. Zum zweiten die Feststellung, dass die Beantwortung unserer Frage abhängig von der sozio-kulturellen Umwelt und damit auch unserer jeweiligen empirischen Erkenntnisse ist. Humanwissenschaftlich kommt in diesem Augenblick unserer Überlegungen heute die Psychologie zum Zuge. Alles, was in früheren Zeiten nur Sache der Philosophie war, ist heute weithin auch Sache der Psychologie, insonderheit der Tiefenpsychologie aller Schulen. Konnte S. Freud mit einer religiösen Fragestellung kaum etwas anfangen, hatten seine Interpreten sogar bis vor kurzem noch ein Interesse daran, jede Verankerung Freuds im Religiösen zu vertuschen – so etwa die tiefen Eindrücke, die er in seiner Kindheit durch die Lektüre der Propheten erfahren hat – ist der Schicksalsbegriff und damit der religiöse Bezug durch manche seiner Schüler heute zum Thema geworden. Zwar hat zunächst die Philosophie Pate gestanden. Aber die Unfreiwilligkeit, in die der Einzelne nach Heidegger «geworfen» ist, hat z. B. Leopold Szondi entscheidend zu dem angeregt, was wir heute unter «Schicksalsanalyse» verstehen. Szondi unterscheidet zwischen Zwangsschicksal und Freiheits- oder Wahlschicksal. Unter Zwangsschicksal wird verstanden:

1. Das kollektive und familiäre Erbe,
2. die vegetativ dunkle Triebnatur,
3. die soziale Lage, in die der Mensch zwangsläufig hineingeboren ist,
4. die weltanschauliche Denkart, die durch die familiären und sozialen Traditionen dem Nachkommen aufgezwungen wird und über den immer daseienden Freiheitsdrang dominieren.

Unter Freiheitsschicksal wird verstanden: «... der Zustand, in dem das Pontifex-Ich die Lenkung seiner Energien und Funktionen selbst übernimmt und die Freiheit zwischen Es, Ich und Über-Ich so zu verteilen vermag, dass sich zwischen der Zwangsläufigkeit des dunklen Vegetativen und der Freiläufigkeit des Psychischen ein harmonisches Gleichgewicht einstellt».¹⁰

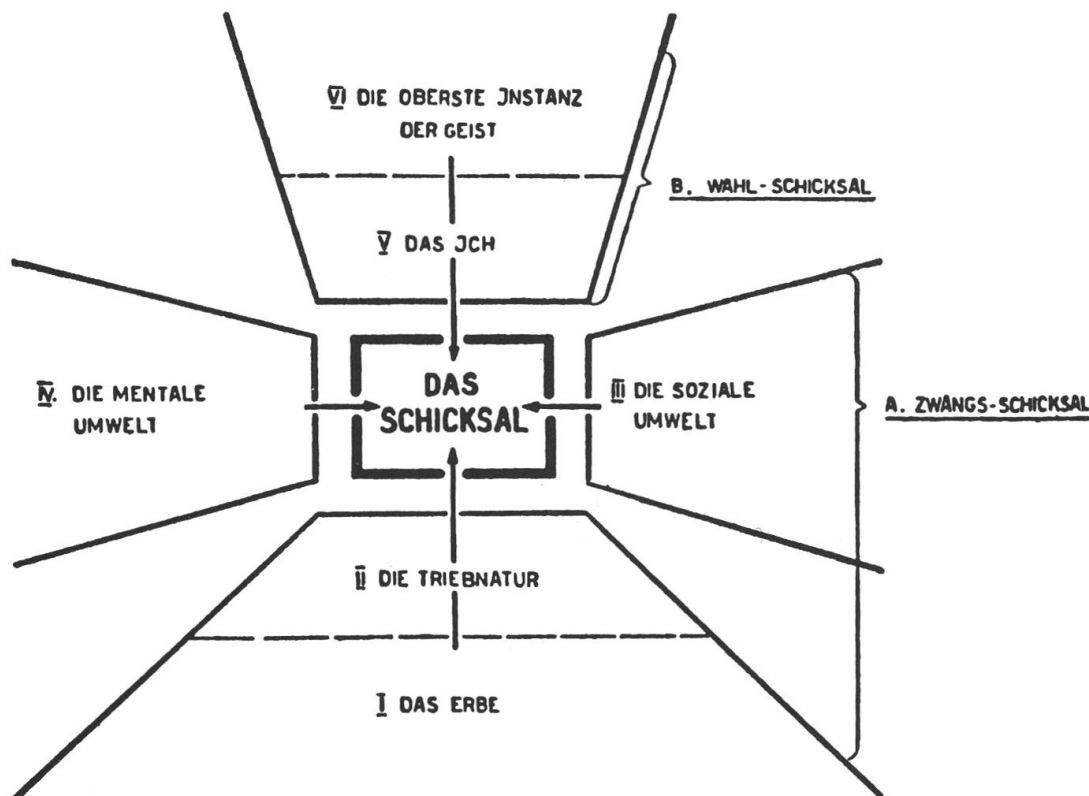
Damit ist eine neue Sicht frei, die es ermöglicht, eine Synthese zu finden. Freiheit ist nun kein fest determinierter Begriff mehr, zur Formel erstarrt, sondern eine Möglichkeit. Szondi definiert so: «Freiheit ist das Schicksal eines Menschen, der seine Existenzform unter den mitgebrachten mannigfachen Existenzmöglichkeiten frei wählt und aus den Schranken, die er sich selbst gesetzt hat, niemals einen Zwang und aus der Zwangslosigkeit

¹⁰ Zit. nach W. Huth, Wahl und Schicksal, 61.

niemals eine Haltlosigkeit machen wird»¹¹. Aber: Welche Grenzen sind das? Wer wägt ab? Ein Ich, dem die Realisierung solcher Freiheit möglich ist – so Szondi –, kann nur durch Verankerung in einem überpersönlichen Prinzip entstehen. Dieses Prinzip nennt Szondi «Geist». Wir begegnen diesem Begriff zwar auch bei S. Freud. Aber bei ihm ist dieser «Geist» ausschliesslich immanent und hat die Aufgabe, sich gegen die direkten Sinneswahrnehmungen für die «höheren intellektuellen Prozesse»¹² zu entscheiden. Hier aber ist «Geist» die Beschreibung für notwendiges menschliches Transzendieren. Daher sieht Szondi das Besondere an der menschlichen Existenz darin, «dass der Mensch an die Existenz eines transpersonalen geistigen Prinzips glaubt»¹³. Also kein Glaube an eine säkulare Grösse oder ein humanistisches Prinzip in mir, sondern ein Gerichtetsein des Menschen auf ein personales, transzendentes Prinzip.

In der Schema-Skizze sieht das so aus:

Schema der schicksalsbedingten Faktoren



(Aus: L. SZONDI: Ich-Analyse, 1956, S. 515)

¹¹ L. Szondi, Schicksalsanalytische Therapie, 38.

¹² S. Freud, Gesammelte Werke XVI, 225.

¹³ W. Huth, a. a. O. 6s.

Jedes Schema psychischer Faktoren erweckt zu Recht unser Misstrauen. Daher sei angegeben, wie Szondi seine Skizze interpretiert haben möchte:

«Die Psyche ist ein Eisenbahnzug, der aus dem dunklen Tunnel des zwangsläufigen Vegetativen in der Richtung der Endstation «Freiheit» fährt. Das Schicksal gibt die Formen der ererbten Existenzformen an, die die Psyche auf ihrem Weg zur Freiheit passieren muss, und auch die, an denen sie stehen geblieben ist. Und weil die Psyche mehrere Existenzstationen passieren muss, bis sie ihre Freiheit erlangt, müssen wir mehrere Schicksalsformen des Psychischen annehmen. Erb- und Triebchicksal sind – im Sinne der Metapher – diejenigen Stationen der Existenz, wo die Psyche bei den Psychosen, Psychopathien und teils auch bei den sogenannten Erbneurosen zwangsläufig stehen blieb. Soziale und Mentalschicksale sind Daseinsstationen, wo die Psyche sich bei den sogenannten Erziehungsschäden und Charakterneurosen zu lange aufhält».

Die Bedeutung Szondis für unsere Fragestellung nach der «*amor fati*» scheint mir darin zu liegen, dass hier die Integration von Gut *und* Böse, von Krankheit *und* Gesundheit, von Diesseits *und* Jenseits möglich wird. Was wir in der griechischen Mythologie als Nebeneinander von *Moirai* und Göttern erlebten, war zwar die Überwindung jenes persischen Dualismus zwischen einem göttlichen Prinzip des Guten und einem teuflischen Prinzip des Bösen. Die Schicksalsanalyse könnte uns helfen, nicht nur einen spät-heidnischen Dualismus, wie wir ihn in der Populartheologie vieler Gemeindeglieder antreffen, zu überwinden, sondern auch über jene Sühneopfertheologie hinauszuführen, die den in jedem Menschen sich ereignenden Kampf zwischen Gut und Böse auf eine Heilstatsache einmaliger Art fixiert sehen will. Zumindest der herkömmliche Protestantismus mit seinen Windmühlenflügel-Kämpfen gegen das sich immer wiederholende katholische Messopfer (bei dem eben gerade das Problem des sich immer wiederholenden Geschehens im Menschen gesehen und gedeutet wird) könnte hier einen neuen Denkansatz, auch für seine Sakramentstheologie, gewinnen.

III. Schicksal und Bibel

Der alles entscheidende Punkt, an dem sich griechische Gottesvorstellungen und Bibel unterscheiden, ist die Tatsache, dass die griechische Mythologie eine unmittelbare Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht kennt. Für die Bibel ist aber diese Beziehung grundlegend. «Allergisch» ist dieser Tatbestand nur deshalb, weil er die Frage nach dem Schicksal der Menschen und der Allmächtigkeit des *einen* Gottes bis zum

Zerreissen verdichtet. Nicht nur Jochen Klepper ist daran zerbrochen... Kann nach Auschwitz noch gesungen werden «Der alles, alles hat bedacht und alles, alles wohl gemacht: Gebt Gott allein die Ehre»? Ist nicht nahezu jedes Gespräch am Bett eines Schwerkranken von diesem Problem gekennzeichnet? W. Neidhart sieht in der Fähigkeit zum Nachdenken eine grosse Chance für menschliche Freiheit¹⁴. Aber auch er schränkt diese Aussage ein. Ist ein solches Nachdenken in der existentiellen Notsituation überhaupt möglich? Damit wird doch die Welt und das Schicksal höchstens ertragbar, aber nicht gedeutet, nicht erklärt. «Erklärt man die heutigen Weltnöte allein mit dem radikalen Sündenverständnis, so vermittelt man ein Aha-Erlebnis an der falschen Stelle und vernachlässigt die Erforschung der anderen Ursachen, die mit menschlicher Sünde nichts zu tun haben, und die Arbeit an ihnen»¹⁵. Darum geht es aber, wenn die Integration von Gut und Böse, von Sünde und Freiheit von der Sünde in den Gesamtprozess des Menschseins gefordert wird; ein Denkvorgang, der innerhalb der protestantischen Theologie so schwer gelingt. Könnte der Grund hierfür der sein, dass die Begriffe *μοῖρα* und *εἰμαρμένη* als «Schicksal» in der Bibel nicht vorkommen? Gott ist in der Bibel nicht *Moirai*, sondern der Vater seiner Kinder, der sich durch und in Christus offenbart hat. Paulinisches Denken erweitert diese Aussage im Hinblick auf die Sündenvergebung durch den Tod am Kreuz. Was aber ist nun am Kreuz aufgehoben? Die Sünde oder die Schuld? Es ist verhängnisvoll, dass nur zu oft beide Begriffe synonym verstanden worden sind. Dadurch kam in das gesamte Nachdenken über Schicksal, Sünde und Rechtfertigung jener für einen lebendigen Glauben so verheerende Moralismus hinein. Sünde ist nach biblischem Zeugnis jene Grundbefindlichkeit des Menschen in seiner Hybris, die menschliche Grenzhafteigkeit zu vergessen und zu überspielen. Daran krankt der Mensch, daran krankt die Welt. Es übersteigt den Rahmen dieser Überlegung, nachzuweisen, inwieweit jenes neurotische Krankheitsbild, das wir Narzissmus nennen, jenen Tatbestand erfüllt, den die Bibel mit «Sünde» beschreibt. Sünde, das ist sichtbar in jenem «Gotteskomplex», von dem Horst E. Richter schreibt und der das «Zeitalter des Narzissmus» geschaffen hat. Jene Sünde also, die den Zugang zu Gott verbaut und am Kreuz dadurch überwunden wird, dass der Gekreuzigte als der Gescheiterte sich dennoch und gerade deshalb in der Hand Gottes weiss! Schuld aber ist die Folge der Sünde und erkennbar an den Konflikten

¹⁴ Krone der Schöpfung?, 120.

¹⁵ Ebda. 268.

in den menschlichen und – wie wir erst seit kurzem wissen – auch ökologischen Beziehungen des Menschen. Sünde kann nur vergeben werden, Schuld ist in vielen Fällen therapierbar. Sünde ist unabhängig von Zeit, Kulturen und Sitte. Schuld ist an alles dies gekoppelt. Vielleicht meint Neidhart das gleiche, wenn er den Vorschlag macht, zwei Menschen in einer Konfliktsituation sollten doch erst einmal versuchen, «ob ihr chronischer Konflikt nicht von Faktoren bedingt ist, die nichts mit persönlicher Schuld, sondern nur mit Verhängnis zu tun haben».¹⁶

Nur – auch er unterliegt der Gleichsetzung von Sünde und Schuld. Das ist wohl auch der Grund seiner Resignation und Selbstanklage, er verfehle durch seinen Widerspruch gegen das «radikale Sündenverhältnis» das Evangelium der Väter.¹⁷

Schliesslich fehlt aber sowohl in der Mythologie der Griechen als auch im Konzept der Schicksalsanalyse die Bezugnahme auf den Begriff der Gnade. Wenn der Mensch unserer Tage von «Gnade» hört, kann er damit eigentlich nur eine gewisse Arroganz assoziieren, deren Hintergrund ein Urteilspruch ohne persönlichen Bezug zu dem «Begnadenen» bildet. Damit hat die χάρις des Neuen Testaments nichts zu tun. «Gnade» hat im neutestamentlichen Griechisch die gleiche Sprachwurzel wie Freude. Sie ist Geschenk, ist Zuwendung. Sie kann akzeptiert und auch ausgeschlagen werden. Sie ist vergleichbar dem Seil, das der schon am Gipfelkreuz angekommene Bergführer dem noch auf der Klettertour befindlichen Bergsteiger zuwirft. Er kann es ergreifen, aber – hochgezogen wird er vom Bergführer nicht, klettern muss er allein und zwar unter dem Einsatz aller seiner Kräfte! (Wer verstünde das Bild wohl besser als Sie, lieber Herr Neidhart?)

So sind *actio Dei* und *actio hominis* ineinander verwoben. Sie auch in der Seelsorge und in der Psychotherapie zu koordinieren und zu integrieren, das scheint mir ebenso eine systematische als auch eine praktisch-theologische Aufgabe unserer Zeit zu sein. Schuldigwerden gehört zum Menschsein. Es gibt keine menschliche Existenz, keine menschliche Entscheidung, die diesem Verdikt entgeht. Das aber ist das Ende jedes Moralismus. Mein «gutes» und mein «böses» Handeln kann mich schuldig machen. Wenn ich nichts täte und mich ins Bett legte, um dem Schuldigwerden zu entgehen, wäre eben dies als Schuld anzurechnen, denn mir ist

¹⁶ Ebda. 269.

¹⁷ Ebda. 273.

ein Teil der Verantwortung an Gottes Schöpfung delegiert, ich bin der Mandatsträger Gottes, bin Miterbe und also Mitverantwortlicher. Amor Fati, Moira, Sünde und Schuld: Sie führen dort in die Freiheit und in die Freude, wo das tägliche Neuwerden aus der Vergebung mir ein Leben bis hinein in somatische und psychische Veränderungen ermöglicht. Jene Freiheit gelehrt und gelebt zu haben, das ist das Geschenk Gottes an Walter Neidhart, das er uns weitergegeben hat.

Hans-Joachim Thilo, Lübeck