

gen könne, wo nur ein kleines Kirchlein steht, mit dem Bildnis des leidenden und gekreuzigten Herrn auf einem Felsen. Erschüttert war ich im Hinblick darauf, wie gering hingegen doch mein eigener Glaube im Vergleich zu jenem dieser Frau war! Einen so existenziellen Glauben wie bei ihr habe ich in meinem ganzen Priester-Dasein nicht mehr erfahren. Diese Frau ist für mein ganzes Leben ein Beispiel für einen wortwörtlich abgrundtiefen Glauben: am Abgrund stehend, lehrte sie mich, was Glauben im Tiefsten bedeutet.

Und ein Letztes: ich schäme mich zutiefst, dass *innerhalb der Kirche Jesu Christi* eine solche *strukturelle Sünde* vorkommt: nämlich dass es Priester gibt, die gläubigen Menschen, die voll Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes zum Beichten kommen, die Absolution verweigern, als könnten sie über die Barmherzigkeit Gottes verfügen! Welches Verständnis von Gott und Jesus Christus, von Kirche, von Priestersein wurde diesen „Amtsträgern“ vermittelt? Wirklich erschütternd! Diese systemimmanente, strukturelle Sünde, die Menschen in dieser Weise vor den Kopf schlägt und an den Rand der Verzweiflung treibt, indem Priester ihnen das Erbarmen Gottes verweigern, muss überwunden werden.

Gott sei Dank hat Papst Franziskus gerade diese Sünde in den Blick genommen und mehrfach diesbezüglich ausgesagt, dass die Beichttörenden nicht Herren der Gnade und Barmherzigkeit sind. Die Kirche ist nicht Herrin der Gnade. Dies ist Jesus Christus, ist Gott selber, und alleine. Kirche kann nur Mittlerin sein.

### Abstract

We were not only able to learn about an option for the poor from the postconciliar church in Latin America, but also a different, enlarged understanding of sin came into pastoral practice through the Latin American church and the Liberation Theology. While in Germany an individualistic understanding of sin and a corresponding practice of confession was the norm, by and by both social and structural dimensions of sin came into mind. However, these dimensions are mostly not taken into consideration in pastoral ministry and the practice of confession. This text – a field report – illustrates the handling of challenges of social and structural sin through examples of pastoral work in the Peruvian Anden region and the slums of Lima. To conclude, a light is shed on an important systemic, church-structural sin.

## Subjektwerdung in Zeiten der Klimakatastrophe? Zum Zusammenhang von Schuld und Freiheit aus befreiungstheologischer Perspektive

Julia Lis

Obwohl die Rede von der Sünde heute kirchlich einen schweren Stand hat und der Missbrauch von Macht über die Seelen der Menschen in den und durch die Kirchen zu einem wichtigen gesellschaftlichen Thema geworden ist, ist der Begriff der Sünde aus dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht verschwunden. So ist etwa in Zeiten der steigenden Sensibilität für Klimafragen von Klimasünden die Rede. Als Klimasünde<sup>1</sup> wird falsches Verhalten in den Bereichen von Energie, Ernährung, Mobilität und Konsum bezeichnet. Diese Sünden der Einzelnen, so wird ihnen gesagt, haben unmittelbare Auswirkungen auf Umwelt und Klima.

Die Verhinderung oder zumindest eine Abmilderung der Klimakatastrophe wird nun auch vom Einzelnen erwartet und begegnet ihr oder ihm als Anspruch. Das kann natürlich auch ein Gefühl der Überforderung auslösen. Dementsprechend gibt es bereits einen eigenen Diskurs über den Umgang mit Klimagefühlen: Klimatherapeutinnen und Klimatherapeuten sollen Menschen etwa ermöglichen, einen konstruktiveren Umgang mit ihren Gefühlen zu finden als Überforderung und Hoffnungslosigkeit.<sup>2</sup> Man könnte in ihnen fast einen modernen Typus der Beichtväter sehen, die den Menschen helfen, mit ihrem Schuldbewusstsein so umzugehen, dass sie daran nicht verzweifeln.

Der Freiheit des Menschen entspricht also, so suggeriert ein solches Denken, seine individuelle Handlungs- und Gestaltungsmacht, die im Falle der Empfehlungen zur Vermeidung von Klimasünden insbesondere als Freiheit der Konsumenten begegnet. Die Schwierigkeit, mit der Begrenztheit der Auswirkungen auch der vermeintlich richtigen Entscheidung umzugehen, die gesellschaftlichen Widersprüche, die es unmöglich machen, angesichts struktureller Zwänge jedes klimaschädliche Verhalten zu vermeiden, und die Dimension der Katastrophe, die die Handlungsmöglichkeiten des Individuums bei Weitem überschreitet, können aber zur Überwältigung des Einzelnen durch die Situation führen, die dann ebenfalls wieder individuell therapeutisch bearbeitet werden soll, damit das Schuldgefühl sich nicht lähmend und autodestruktiv auswirkt.

<sup>1</sup> <https://www.veganstrom.com/magazin/die-groessten-klimasuenden/>, abgerufen am 22.1.2024.

<sup>2</sup> Tolentino, Jia: Wie umgehen mit Klimagefühlen?, in: Philosophie Magazin Sonderausgabe, Nr. 27, 2024, 38–47.

Ohne Zweifel wird hier der Begriff der Sünde von seiner klassischen, religiösen Bedeutung abgelöst und mit einer gesellschaftspolitischen Dimension verknüpft. Man könnte also zunächst einmal an eine Analogie zum befreiungstheologisch geprägten Verständnis von struktureller Sünde denken, da hier nun nicht mehr religiöse Verfehlungen vom Sündenbegriff erfasst werden, sondern gesellschaftliche. Dennoch möchte ich argumentieren, dass der Begriff der strukturellen Sünde gerade etwas anderes bedeutet, als die Rede von Klimasünden uns glauben lassen könnte. Vielmehr begegnet uns hier ein banalisierender Sündenbegriff, der das Fehlverhalten Einzelner in den Blick nimmt, das zwar perfektioniert werden kann, aber angesichts der Verhältnisse auch immer wieder in Widersprüche gerät. Die Rede von einer strukturellen Schuld setzt aber gerade nicht beim Einzelnen und seinem Verhalten, sondern bei seiner Integration in einen gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang an, der als Ganzes unheilvoll ist, weil er Verhältnisse schafft, die ein gutes Leben aller Menschen unmöglich machen. Gesellschaftlich wie kirchlich scheint uns aber das Bewusstsein dafür, dass die Menschen aufgrund ihrer Freiheit als Subjekte Verantwortung für ihre Geschichte tragen und damit als historische Subjekte schuldig sind, auch deshalb abhanden zu kommen, weil wir in einer Zeit leben, in der das Handeln von Individuen zunehmend aus seinem gesellschaftlichen wie geschichtlichen Kontext losgelöst wird. Deshalb, so möchte ich im Folgenden argumentieren, scheint mir die Wiedergewinnung einer theologisch verantworteten, christlichen Rede von Schuld und Sünde in doppelter Hinsicht relevant zu sein: Zum einen vor dem Hintergrund eines Festhaltens an einem Menschenbild, das den Menschen als geschichtliches Subjekt ernst nimmt und ihm Freiheit zuspricht, zum anderen im Bewusstsein davon, dass ohne Verantwortung und Schuldfähigkeit als Preis der Freiheit eine wirklich menschliche Subjektwerdung nicht möglich erscheint. Eine solche Rede von der Schuld aber kann nicht auf individuelle Verfehlungen reduziert bleiben, sondern stellt diese Schuld in einen umfassenden gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhang.

## 1. Strukturelle Sünde in der Befreiungstheologie

Gerade die Befreiungstheologie hat diesen gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhang von Schuld und Sünde betont. Die Wirklichkeit der Sünde wird aus befreiungstheologischer Perspektive in der Erfahrung der Ungerechtigkeit konkret. Damit wird bereits eine erste wichtige Verschiebung vorgenommen: Nicht die Täter geraten in erster Linie in den Blick, nicht von ihnen her wird gefragt, worin die Sünde besteht, sondern die Opfer dieser Sünde. Die Situation der Sünde wird aber zugleich verknüpft mit der Frage nach der menschlichen Verantwortung:<sup>3</sup> Da

3 Vgl. Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992, 239.

die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht gottgegeben, nicht natürlich, also notwendig so sind, wie sie sind, tragen Menschen als historische Subjekte Verantwortung für diese Verhältnisse.

Die Kritik richtet sich dabei gerade nicht am Machtmissbrauch Einzelner aus, sondern nimmt die gesellschaftlichen Strukturen insgesamt und das System, nach dem sie organisiert sind, in den Blick.<sup>4</sup> Sünde ist in dieser Perspektive „eine soziale und gesellschaftliche Tatsache“<sup>5</sup>. In der Sünde kommt eine fundamentale Entfremdung zum Ausdruck, die christlich gesprochen als Entfremdung von Gott, dem anderen Menschen und als innere Spaltung des Menschen selbst verstanden werden kann, die nur durch eine politische Befreiung überwunden werden können.<sup>6</sup>

Dieser Zusammenhang von dem, was biblisch mit Sünde gemeint sein könnte, und einer politischen Befreiung wird vom Befreiungstheologen Franz Hinkelammert näher entfaltet: Er bezieht sich dabei vor allem auf Paulus und den von diesem hergestellten Zusammenhang zwischen Sünde und Gesetz. Der springende Punkt dabei ist, dass für Paulus die Sünde nicht einfach mit der Übertretung, sondern gerade eben mit der Erfüllung des Gesetzes gleichzusetzen ist:<sup>7</sup> Die Befreiung von der Sünde müsste also verknüpft werden mit einer Überwindung der Herrschaft durch dieses Gesetz, das im Falle des Paulus das Gesetz des Römischen Imperiums ist. Hinkelammert sieht hierin eine strukturelle Parallele zu Karl Marx und dem Wertgesetz, das für das Marxsche Verständnis von Ausbeutung zentral erscheint: Die Arbeiter und Arbeiterinnen werden nach Marx ja eben nicht dadurch ausgebeutet, dass ihnen das vorenthalten wird, was ihnen nach dem Gesetz zustünde, dass also die Arbeitgeber sie beim Abschluss des Arbeitsvertrages in betrügerischer Absicht übervorteilen. Vielmehr tauschen sie ihre Arbeitskraft genau gegen einen Lohn, der dem Wert ihrer Arbeitskraft entspricht. Da aber die Arbeitskraft in der vertraglich geregelten Arbeitszeit mehr Wert schaffen kann, als sie selber besitzt, wird sie dadurch ausgebeutet, dass der Kapitaleigner sich auch diesen Mehrwert aneignet. Eine Befreiung von der Ausbeutung wäre also nicht in Einhaltung, sondern nur in der Überwindung des Wertgesetzes überhaupt denkbar.

Die Knechtschaft der Sünde nimmt nach Hinkelammert in der Gesetzeskritik des Paulus analog zur Fetischismuskritik von Marx den Charakter eines „ideologischen Problems“<sup>8</sup> an. Dieses entsteht dadurch, dass das Gesetz an die höchste Stelle tritt und somit der lebendige Mensch diesem Gesetz unterworfen wird. Hieraus entsteht ein eigentümliches Paradox: Als Sünde gilt nun die Übertretung des Gesetzes, während Hinkelammert eine andere Definition der Sünde aus der Bibel herleitet,

4 Vgl. ebd.

5 Ebd.

6 Vgl. ebd.

7 Vgl. Franz J. Hinkelammert, *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken*, Luzern 2011, 11.

8 Ebd.

die Sünde als das sieht, was menschliches Leben behindert. So kommt er zu dem Schluss, dass diese Sünde der Lebensfeindlichkeit gerade mit dem und durch das Gesetz begangen werden kann: „Die Sünde im Sinne von Paulus ist das Ergebnis der Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Gesetzes, die er der Gerechtigkeit aus dem Glauben entgegensetzt.“<sup>9</sup>

An dieser Stelle enthält die Frage nach der Gerechtigkeit jenseits jeder rechtlichen, juristischen Dimension die Frage nach den Lebensmöglichkeiten von Subjekten. Diese Frage aber lässt sich nicht losgelöst von ihren materiellen und damit auch ökonomischen Aspekten betrachten. Hinkelammert beruft sich auf die jesuanische Kritik an der Verschuldung: So verurteilt Jesus das Eintreiben der Schulden durch die Gläubigen auch dort, wo es einem rechtlichen Vertragsverhältnis gemäß korrekt, also in diesem Sinne gerecht, ist. Der springende Punkt ist aber, dass auf die Eintreibung der Schulden immer dort zu verzichten ist, wo sie den Schuldner ruinieren würden. Alles andere wäre auch dann als verbrecherisch zu betrachten, wenn es keine Übertretung des Gesetzes impliziert.<sup>10</sup> Die Logik der Schulden und des Schuldenerlasses auf der Ebene der Ökonomie hat aber auch weitreichende politische und ideologische Implikationen. Sie implementiert eine andere Logik als die des Gesetzes. Dessen Logik muss nämlich in Hinkelammerts Paulusinterpretation überall dort ausgesetzt werden, wo ihre Erfüllung den Anderen zerstören würde: „Die Anerkennung des Anderen als körperliches Subjekt geht aller gesetzlichen Gerechtigkeit voraus. Das Subjekt wird dem Gesetz gegenüber souverän.“<sup>11</sup>

Das Subjekt, das hier souverän werden soll, ist aber ein Subjekt, das immer bereits als ein zu anderen lebenden Subjekten in Beziehung stehendes gedacht wird. Die todbringende Erfüllung des Gesetzes hat also nicht nur Auswirkungen auf diejenigen, deren Leben dieser Erfüllung geopfert wird, sondern wirkt auch auf jene zurück, die in Erfüllung des Gesetzes den Tod der Anderen verschulden, auch indem sie ihn in Kauf nehmen. So wird durch den Zwang, ein Gesetz zu erfüllen, das zum Leben der Subjekte in einen Widerspruch tritt, das Subjekt selbst zerrissen. Der Sünde entspricht eine Täuschung des Subjekts, das vermeintlich gut handelt, wenn es das Gesetz erfüllt, gerade dadurch aber eine Ungerechtigkeit begeht.<sup>12</sup> Dagegen muss nach Hinkelammert aber die Anerkennung des Anderen als Subjekt gesetzt werden, gegen jede Verobjektivierung und Unterwerfung unter ein abstraktes Gesetz. Nur die Anerkennung der lebenden Subjekte kann nach Hinkelammert dem biblischen Gott des Lebens entsprechen.<sup>13</sup>

9 Hinkelammert, Fluch, 65.

10 Vgl. a.a.O., 65f.

11 Vgl. a.a.O., 66f.

12 Vgl. a.a.O., 76f.

13 Vgl. a.a.O., 78.

Die Betonung der Souveränität lebender Subjekte steht aber auch ihrer Unterwerfung unter jedes Gesetz entgegen, egal aus welcher menschlichen oder gar göttlichen Autorität dieses Gesetz abgeleitet wird. Deshalb teilt Hinkelammert auch nicht die Auffassung, dass die Rebellion von Adam und Eva gegen das göttliche Verbot, von der Frucht eines Baumes zu essen, als Sünde, gar als Erbsünde bezeichnet werden kann. Vielmehr sei diese Rebellion gerade die Ermöglichungsbedingung der menschlichen Freiheit, auch wenn diese Inanspruchnahme der Freiheit dazu führt, dass der Mensch auch mit ihrem Gegenteil, nämlich mit Tod und Sünde konfrontiert wird: Es geht hier also nicht darum, Adam und Eva als Urheber der Sünde zu brandmarken, sondern diesen biblischen Mythos als einen, der nach den Möglichkeiten der Erkenntnis von Sünde und damit einer Unterscheidung von Gut und Böse fragt, zu begreifen. Nach Hinkelammert ist es gerade die legitime Übertretung eines Verbots, die zur Erkenntnis von Gut und Böse führt.<sup>14</sup> Das Gegenbild zu Adam und Eva findet sich in Kain, der kein formal erlassenes Verbot übertreitet, aber einen Mord begeht und deshalb seine Schuld erkennt, weil er damit Abel sein Leben raubt.<sup>15</sup>

Der Beitrag der Befreiungstheologie zu einem Begriff von Schuld und Sünde darf also nicht gering eingeschätzt werden. Die traditionelle, kirchliche Rede von Schuld und Sünde hat ihr Problem darin, dass sie mit den Machtverhältnissen in Kirche und Gesellschaft aufs engste verknüpft war und dadurch eine herrschaftsstabilisierende Funktion eingenommen hat. Gegenüber diesem Umgang mit dem Problem der Schuld setzt die Befreiungstheologie eine doppelte Kritik an: die am kirchlichen Sündenbegriff, der abstrakt als Übertretung eines göttlichen Gebots erscheint; dieses speist seine Legitimität allein aus der Autorität Gottes, die durch die Autorität der Kirche bezeugt wird. Hier fordert sie, wie jede aufgeklärte Theologie dies tut, eine vernunftgemäße Begründung dieser göttlichen Gesetze und Verbote. Zum anderen aber hält die Befreiungstheologie an der Rede von der Sünde und (strukturellen) Schuld auch in einer gesellschaftskritischen Absicht fest. Dahinter steht die befreiungstheologische Überzeugung, dass auch die moderne Gesellschaft eine religiöse Struktur im aufgeklärten Gewand bewahrt hat, indem sie Strukturen der Ungerechtigkeit und Ausbeutung festhält und legitimiert, die einer vernunftgemäßen Überprüfung nicht standhalten können, die sich am Kriterium eines guten Lebens für alle orientiert. Stattdessen werden diese Strukturen, Rechts- und Machtverhältnisse als quasi-natürlich und damit alternativlos betrachtet, auch dort, wo ihre lebenszerstörenden Effekte, wie etwa im Fall der kapitalistischen Wirtschaftsordnung und ihrer Konsequenzen für das Klima und das Leben von Menschen überall auf der Welt, evident sind. Für eine Aktualisierung dieser befreiungstheologischen Fragestellungen

14 Vgl. Franz J. Hinkelammert, Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007, 333–336.

15 Vgl. a.a.O., 340.

gen wäre also danach zu fragen, wie heutige Herrschaftsstrukturen ideologisch begründet werden und was eine christliche Rede von Schuld und Sünde zu ihrer Kritik in emanzipatorischer Absicht beizutragen hätte.

## 2. Abschied von der Moral?

„Es ist eine heutige philosophische Mode, mit der Moral fertig zu sein. Diese Naivität wäre rührend, würde sie nicht in einem moralistischen, repressiven, nicht-konstruktiven Ton geäußert.“<sup>16</sup> Dieser Ausspruch der feministischen Psychoanalytikerin Luce Irigaray scheint mir nicht nur bleibend aktuell, sondern mit unserem Nachdenken über eine Wiedergewinnung der Begriffe von Schuld und Sünde in emanzipatorischer Absicht verknüpft. Mit der Moral fertig zu sein, verknüpft sich schließlich mit einem verkündeten Abschied von der Sünde. Aber was an die Stelle der alten Schuldgefühle tritt, ist gesellschaftlich gesehen keine Befreiung und Emanzipation, sondern eine Fokussierung auf das richtige Verhalten des Einzelnen, ein moralistisch repressiver Ton, von dem Irigaray spricht: Wie werden wir dadurch, dass wir mehr über unsere Privilegien reflektieren, weniger ausschließend nach außen agieren, korrekter sprechen, weniger Ressourcen verbrauchen, ökologischer handeln, zu besseren Menschen, die emphatischer miteinander umgehen? Den moralischen Ansprüchen, die die Einzelnen selbst internalisieren und die an sie von anderen herangetragen werden, entspricht die Erfahrung des Ungenügens: Wir genügen nie, wir sind nie gut genug! Genau diese Erfahrung des Nicht-Genug-Seins ist es, die diejenigen in die Therapie treibt, die mit ihren Klimagefühlen angesichts der sich entfaltenden Katastrophe nicht fertig werden. Was sie zu bearbeiten versuchen, ist der individualisierte Anspruch an den oder die Einzelne, dass sein oder ihr Verhalten so angelegt sein müsste, dass es dieser Katastrophe etwas entgegenzusetzen hätte. Hier aber lässt sich eine Verschiebung in der Ausrichtung der Moral selbst feststellen.

Im Sinne der Freudschen Psychoanalyse ist der moralische Anspruch ursprünglich an eine Herrschaft im Sinne von Gesetz, Gebot und Verbot geknüpft. Diese wird in der psychischen Instanz des Über-Ich verortet, wobei dieses Über-Ich für die Gesamtheit kulturell und gesellschaftlich herausgebildeter Vorgaben, Forderungen und Vorschriften steht, die das Individuum im Prozess seiner Erziehung und Sozialisation internalisiert. Mit der Moderne und der Aufklärung aber können sich solche Gesetze und Gebote nicht mehr allein im Rückgriff auf Tradition und überkommene Autoritäten legitimieren, sondern müssen sich als vernunftgemäß ausweisen lassen, genauso wie wir es oben bereits für die religiösen Gebote konstatiert haben.

Die Philosophin Isolde Charim argumentiert entsprechend, dass wir in einer Zeit leben, in der die Herrschaft dessen, was traditionell als Über-Ich begriffen wurde,

16 Luce Irigaray, *Das Allgemeine als Vermittlung*, in: dies., *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg i.Br. 1989, 201–237, 236.

durch die Herrschaft eines Ich-Ideals ersetzt wurde, was gravierende Konsequenzen für Fragen der Subjektwerdung ebenso wie für den Umgang mit Schuld hat. Denn das, was klassisch als Moral bezeichnet wurde, war immer an eine gesellschaftliche Instanz der Autorität gebunden, die das Gesetz einsetzt und seine Einhaltung kontrolliert. Im Zuge der Verschiebung zu einem Ich-Ideal werden diese Gesetze durch Regeln ersetzt, die dem Individuum helfen sollen, selbst eine Antwort auf die Frage nach der richtigen Lebensführung zu erlangen.<sup>17</sup> Die zentrale Technik, durch die das Individuum zur richtigen Lebensführung gelangen kann, ist die des Übens, um einem immer vollkommeneren gesellschaftlichen Ideal zu entsprechen: Die Anrufung geht also nicht mehr von einer Autorität, sondern von einem Ideal aus.<sup>18</sup> Dieses Ich-Ideal kann aber nicht als neue Form der Freiheit betrachtet werden, sondern ist eine andere Form der Herrschaft als die alte moralische Gesetzmäßigkeit.<sup>19</sup> Deren allgemeiner Anspruch wird durch Regeln, deren Geltung rein individuell ist, ersetzt.<sup>20</sup>

Wenn wir uns nun die eingangs erwähnten Regeln zur Vermeidung von Klimasünden vergegenwärtigen, kommen wir dieser Unterscheidung vielleicht näher: Hier geht es schließlich ebenfalls nicht um ein Gesetz, sondern um Regeln im Zeichen der Ermöglichung einer besseren Lebensweise. Diese Regeln werden mir nicht einfach von außen aufgelegt, sondern von mir selbst akzeptiert und stehen im Zeichen einer drängenden Forderung wie einer ständigen Uneinlösbarkeit.<sup>21</sup> Beides lässt sich im Falle der Klimasünden einfach nachvollziehen: Die drängende Forderung ergibt sich aus der Realität der Klimakatastrophe, ihre Uneinlösbarkeit aus dem Unvermögen, dieser Katastrophe durch individuelles Verhalten beizukommen. Die Regeln aber, so Charim, bergen das Versprechen, unserem Ich-Ideal näherzukommen, und werden so zur Übersetzung eines unerreichbaren Ideals.<sup>22</sup>

Dennoch taucht bei einer so erst einmal als emanzipatorisch begriffenen Fokussierung auf selbst akzeptierte und ausgewählte Regeln ein neues Problem auf: Während die Unterwerfung unter die Über-Ich-Autorität die eigene Identität einschränkt und möglich macht, sie nicht-narzisstisch zu leben, suggerieren die Regeln geradezu ein unmögliches Ideal als erreichbar.<sup>23</sup> Die zentrale Kategorie einer Über-Ich-Moral ist die der Schuld, die sich aus der Übertretung des Verbotes und der Nicht-Erfüllung der Pflicht ergibt. Die narzisstische Moral, die sich nach dem Ich-Ideal ausrichtet, orientiert sich nicht an Verbot und Pflicht, sondern an Geboten und Anrufungen. An diesen zu scheitern, führt nicht zur Schuld, sondern zum Versagen, das ein Ge-

17 Vgl. Isolde Charim, *Die Qualen des Narzissmus. Über freiwillige Unterwerfung*, Wien 2022, 163–165.

18 Vgl. a.a.O., 175.

19 Vgl. a.a.O., 176.

20 Vgl. a.a.O., 180f.

21 Vgl. a.a.O., 182.

22 Vgl. ebd.

23 Vgl. a.a.O., 184f.

fühl der Minderwertigkeit hervorruft, und damit zur Scham.<sup>24</sup> Charim macht darauf aufmerksam, dass gemäß einer narzisstischen Moral gut und schlecht eher eine Frage der Identität ist, bei der es um eine Entsprechung zwischen Identität und dem, was dann für gut befunden wird, geht:<sup>25</sup> Also muss sich die Frage, ob ich ein bestimmtes, zum Beispiel ökologisches Verhalten für gut halte, weniger daran bemessen, ob es wirklich geeignet ist, die Klimakatastrophe zu verhindern oder ihr zu begegnen als daran, ob es meinem Selbstbild eines ökologisch verantwortlich handelnden Menschen entspricht. Das Problem eines solchen Narzissmus aber ist ein doppeltes: Zum einen droht das Subjekt so seinen Bezug auf ein Drittes, auf den Anderen und auf eine Welt zu verlieren. Das narzisstische Ich bleibt in sich selbst gefangen und kann in der Welt und den Anderen, die ihm begegnen, nichts anderes mehr erkennen als Widerspiegelungen des eigenen Ich, womit ein massiver Weltverlust einhergeht. Zum anderen aber ist, und nicht umsonst spricht Charim hier von den Qualen des Narzissmus, die narzisstische Subjektivität nicht eine, die zur Luststeigerung führt. Nicht der Hedonismus ist das Problem der narzisstischen Subjektivität, die Charim ja gerade nicht als individuelle Pathologie, sondern als gesellschaftliche und kulturelle Tendenz beschreibt, sondern dass ein Lusterleben gerade dadurch verhindert wird, dass das Ideal nach einer Fülle und Vollkommenheit sucht, die unmöglich zu erreichen ist. Der Anspruch des Ich-Ideals wird somit für das narzisstische Ich zur Qual, weil er strukturell unmöglich zu erreichen ist, aber subjektiv eben als erreichbar erscheint und das Verfehlen dieses Anspruches sich als Qual manifestiert. In diesem Sinne sind die Menschen, die sich wegen ihrer Klimagefühle in Therapie begeben, auch Opfer eines solchen narzisstischen Anspruchs: Sie möchten glauben, dass es an ihnen liegen müsste, das Richtige und Gute zu tun, um dem Klimawandel Einhalt zu gebieten und stellen zugleich fest, dass sie diesen Anspruch notwendig verfehlen. Dass diesem Verfehlen korrespondierende Gefühl ist, wie Isolde Charim darlegt, nicht das der Schuld, sondern der Scham über das eigene Versagen und der Minderwertigkeit, die nun therapeutisch bearbeitet werden.

### 3. Sündenbewusstsein oder Unschuldswahn?

Welche Perspektiven eröffnet uns aber diese Erkenntnis auf die Möglichkeiten eines emanzipatorischen Umgangs mit der Schuld, der nicht in eine neue Herrschaft eines durch Autoritäten aufrechterhaltenen Gesetzes führt? Es scheint zunächst geboten zu konstatieren, dass die Befreiung aus der Knechtschaft eines traditionell begriffenen, heteronomen Gesetzes nicht mehr umfassend das Problem des Verfehlens unserer Freiheit darstellt. So erscheinen, wenn man Isolde Charims Überlegungen folgen will, die Überlegungen zu jener Sünde, die sich aus der Erfüllung des Gesetzes ergibt,

<sup>24</sup> Vgl. a.a.O., 186.

<sup>25</sup> Vgl. a.a.O., 188f.

auf die uns Franz Hinkelammert hingewiesen hatte, zwar nicht überholt, aber doch ergänzungsbedürftig. Denn Isolde Charim weist uns hier auf eine Form der Unterwerfung hin, die in anderer, viel durchdringenderer Weise an einen internalisierten Herrschaftsmechanismus gebunden ist, als es das Gebot einer äußeren Autorität je sein konnte. Hier unterwirft sich das Subjekt Regeln, die es selbst aufgestellt oder zumindest selbst gewählt und akzeptiert hat, nicht einem von außen aufoktroyierten Verbot. Der Verstoß gegen diese Regeln mag noch als „Sünde“ bezeichnet werden, verliert aber den Zusammenhang zu einer Dimension von Schuld, die sich auf ein Gesetz bezieht, dem ich verpflichtet bin, ohne es selber gemacht oder hergestellt zu haben. Die Frage nach der Schuld stellt das Individuum also in einen gesellschaftlichen und geschichtlichen Horizont, den es nicht frei wählen kann, sondern in dem es um Subjektwerdung ringt und seine Freiheit, sich zu diesem Horizont mit seiner Existenz in ein Verhältnis zu setzen, ergreifen oder verfehlen kann. Der souveräne Umgang des Individuums mit einer so begriffenen Freiheit, die Möglichkeit, das Gesetz selbst nach dem Kriterium des Lebens zu beurteilen, nicht aber die Ablösung des Gesetzes durch Regeln müssten dann in den Fokus geraten. Die Herrschaft der Regeln aber müsste gerade als neue Form der Unterwerfung, diesmal durch das Imaginäre des Ich-Ideals erkannt werden. Das kann aber nur in der Anerkennung einer Wirklichkeit gelingen, die ich nicht selbst mache oder herstelle, weil sie mein Sein übersteigt, in der ich mich, mein Sein und meine Beziehungen zu anderen lebenden Subjekten aber verorte.

Ein Bewusstsein für die Begrenzung dieses Ich zu vermitteln, ohne dieses Ich neu autoritär beherrschen zu wollen, könnte eine Aufgabe christlicher Theologie heute sein, die auf die Rede von der Schuld nicht verzichten möchte und sie zugleich aus ihren autoritären, individualisierenden und moralisierenden Bezügen lösen möchte. Wo Freiheit und Emanzipation nämlich nicht rein abstrakt, sondern als historische Prozesse gedacht werden, da geraten sie auch in die Paradoxie von Freiheits- und Schuldgeschichte. Denn das historische Ergreifen der Freiheit war und ist bis heute mit Kämpfen verbunden, die die Kämpfenden ihrerseits in Schuld verstricken.<sup>26</sup> Hier scheint ebenfalls die Verknüpfung von einem autonomen Subjekt, das nicht als Monade für sich steht, sondern als gesellschaftliches und geschichtliches gedacht wird, mit der Frage der Schuld auf. Wo der Mensch sein geschichtliches Schicksal selbst in die Hand nimmt, da muss er sich auch der Verantwortung für die damit einhergehende Leidensgeschichte stellen und kann diese nur um den Preis negieren, auch sein eigentliches Subjekt-Sein zugunsten der Behauptung eines subjektlosen Geschichtsprozesses zurückzuweisen.<sup>27</sup> Diese Verantwortung für die eigene Schuld nicht einfach nur im Kontext des persönlichen Lebens zu verorten, sondern im Kontext der Menschheitsgeschichte als Freiheitsgeschichte überhaupt, bedeutet das

<sup>26</sup> Vgl. Johann Baptist Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 111.

<sup>27</sup> Vgl. a.a.O., 110.

Thema der Umkehr neu in den Blick zu nehmen, nicht allein als persönliche, biographische Anforderung an den Einzelnen, sondern als einzig möglicher Ausweg des Menschen als Subjekt seiner Geschichte angesichts der Dimensionen der von ihm verantworteten strukturellen Sünde.

Johann Baptist Metz verknüpft diese Umkehr zunächst mit dem Standhalten des Menschen vor seinem Scheitern, also vor weit mehr als einem individuellen Versagen angesichts der ihm zugesagten Rolle, Subjekt seiner Geschichte zu sein und zu werden. Erst im Standhalten dieser Schuld und auch der strukturellen Schuldverstrickung als geschichtliches Subjekt, ohne diese gleich wieder zu negieren, kann der Mensch vor Gott Subjekt bleiben mit und trotz aller Schuldverstrickung, ohne seine Subjekthaftigkeit deshalb verleugnen oder zurückweisen zu müssen.<sup>28</sup> So entsteht eine Möglichkeit, Subjekt zu bleiben, ohne vor seiner Verantwortung zu fliehen oder an der damit verbundenen Schuld zu verzweifeln.<sup>29</sup> Erst in der Annahme dieser Möglichkeit können wir einem grassierenden Willen zur Unschuld ebenso entgehen wie der damit verbundenen narzisstischen Verschließung in unsere eigene, durch ein Regelwerk gehütete Identität.

#### 4. Möglichkeiten der Subjektwerdung angesichts der Schuldverstrickung

Angesichts der Situation unserer Welt, wie sie etwa in der voranschreitenden Klimakatastrophe deutlich wird, konkretisiert sich die Aufforderung, sich unserer Schuld und Verantwortung zu stellen, um Subjekt unserer Geschichte bleiben zu können, in dramatischer Weise. Denn wir stehen heute vor der Erkenntnis, dass das historische Scheitern der Menschen, ihre Welt zu einem Ort zu machen, an dem alle lebendigen Geschöpfe in Gerechtigkeit und Freiheit zusammenleben können, zu einer Auslöschung menschlichen Lebens führen könnte und dass unsere kapitalistische Produktionsweise, unsere Art, die Produktion der Güter und die Reproduktion des Lebens zu organisieren, die Katastrophe immer weiter vorantreibt, der menschliches Leben, aber auch Leben überhaupt zum Opfer fällt. Die von uns gemachte gesellschaftliche Ordnung, in Hinkelammerts Sinne das Gesetz, erweist sich so als dysfunktional für die Erhaltung und Entfaltung des Lebens. Die Versuchung, angesichts der Dimension einer solchen Schuldverstrickung entweder zu flüchten (und sei es in die Identität eines ökologischen Subjektes, das sich erhofft, durch die Einhaltung von Regeln eine narzisstische Befriedung zu erlangen, sich angesichts

28 Vgl. Johann Baptist Metz, Vergebung der Sünden – Theologische Überlegungen zu einem Abschnitt aus dem Synodendokument „Unsere Hoffnung“ (1977), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6/1, 176–187, 186.

29 Vgl. a.a.O., 187.

der Katastrophe doch wenigstens richtig, also moralischer als andere, verhalten zu haben) oder zu verzweifeln, ist enorm.

Für eine christliche Theologie entscheidet sich die Ernsthaftigkeit ihres Festhaltens an einem Gott, der die Menschen zur Freiheit beruft und ihnen somit die Möglichkeit schenkt, als autonome Subjekte ihre Welt zu gestalten, daran, ob sie einer solchen Verdrängung von Schuld, Flucht aus der Geschichte und Verzweiflung an der Betrachtung der Geschichte in einem Gesamthorizont etwas entgegenzusetzen hat. Dazu aber muss sie sich der strukturellen Dimension jener Schuld stellen, die dazu führt, dass die Aufrechterhaltung eines Systems, das auf Gewinnmaximierung und Profitstreben beruht, über die Suche nach Möglichkeiten eines guten Lebens für alle gestellt wird. Erst wo nicht in Erfüllung des Gesetzes, das ein solches System aufrecht erhält, nach Möglichkeiten richtigen, individuellen, moralischen Verhaltens gesucht wird, sondern die ökonomischen, politischen und kulturellen Strukturen vor dem Kriterium beurteilt werden, ob und inwieweit sie dem guten Leben aller Menschen dienen oder dieses eben behindern, können Überlegungen beginnen, wie ein Leben aussehen könnte, das sich nicht in der Verdrängung der Schuld einrichtet, sondern sich dieser stellt und nach einem Jenseits des Bestehenden Ausschau hält. Dieses Jenseits aber wäre heute, mit Walter Benjamin gesprochen, nur in einer Unterbrechung der Katastrophen- und Leidensgeschichte der Menschen zu suchen. In diesem Sinne darf uns die Gegenwart der Klimakatastrophe und ihrer Folgen nicht dazu bewegen, in einen Kathrophismus zu verfallen, der die Katastrophe nur anerkennt, um sie gleich wieder zu verdrängen, sie gleichgültig hinzunehmen oder gar als Abbruch der Geschichte herbeizusehnen, um sich der eigenen Verantwortung entweder schulterzuckend unter Verweis auf die eigene Ohnmacht entziehen zu können oder sich auf die Verwaltung dieser Katastrophe zu beschränken, sondern sollte uns daran erinnern, dass unsere Verantwortung, zu Subjekten unserer eigenen Geschichte zu werden, solange anhält, wie es menschliches Leben und menschliche Gemeinschaften auf dieser Welt gibt. Sich dieser Verantwortung zu stellen, bedeutet auch, trotz aller Unklarheiten, wie konkret wir heute an dem Aufbau einer Welt mitwirken können, die nicht auf Unterdrückung, Ausbeutung, Gewalt und Verelendung basiert, sondern in der ein Leben in Autonomie und Gleichheit möglich wird, diese Perspektive als geschichtlichen Horizont nicht aufzugeben und unsere Subjektwerdung auf diese Möglichkeit hin auszurichten.

#### *Abstract*

Taking the handling of the climate catastrophe as example, this article presents thoughts on an updated understanding of the term “structural sin”, as introduced by Liberation Theology. Starting with Franz Hinkelammert’s notion of sin, the article discusses an understanding of sin which is not taken as a violation of

law, but as rendering life of subjects impossible – also there where this impossibility takes place within a legal framework. Against this background criticism is raised when the discussion about sins against the climate is led in a moralistic way, aiming at a narcissistic fulfillment of an ego ideal through individuals. Instead, with reference to the political theology of Johann Baptist Metz, the article pleads for a notion of sin which takes human beings as subjects of history serious, and which takes guilt as an offence against human freedom to create circumstances which enable a good life for all people. Only such an understanding of guilt and freedom makes it possible to consider what could interrupt humanity's history of disaster, instead of remaining trapped in a state of being morally fixated on individual behaviour.

## Sins Against Creation: An Orthodox Christian Perspective

*Chris Durante*

### 1. Ecological Sin

One of the first major world religious leaders to go “green” so to speak was Ecumenical Patriarch Bartholomew I of Constantinople. His longstanding efforts at raising ecological awareness and commitments to advancing environmental causes have earned him the nickname the “Green Patriarch.” Beginning in 2012, he launched the currently operative and ongoing Halki Summits, which are the most recent instantiation of his longstanding attempts to raise ecological awareness, advance the idea that to despoil the earth is a sin against natural creation, and help enact the types of social and communal transformations that will usher in a more ecologically sound way of life for global society. Such activities date back to Patriarch Bartholomew I's enthronement to the Ecumenical Patriarchate in 1991. Since then he has attempted to advance a truly global form of environmentalism by holding numerous ecumenical, interfaith and interdisciplinary conferences that have brought together members of the world's religions and numerous experts from a variety of scientific disciplines together with policy specialists and economists in an ongoing attempt to ameliorate the ever worsening ecological crises we face.

Beyond these efforts however, it was in the speech the Ecumenical Patriarch delivered in Santa Barbara, California in 1997 that he introduced the concept of “ecological sin,” or “environmental sin,” into the Christian theological lexicon. In that speech, Patriarch Bartholomew boldly claimed that:

For humans to cause species to become extinct and to destroy the biological diversity of God's creation... For humans to degrade the integrity of Earth by causing changes in its climate, by stripping the Earth of its natural forests, or destroying its wetlands... For humans to injure other humans with disease, for humans to contaminate the Earth's waters, its land, its air, and its life, with poisonous substances... These are sins.<sup>1</sup>

Writing from an Orthodox Christian perspective, in this essay I would like to take the time to reflect upon the notion that harming the natural environment that God

<sup>1</sup> Address of Ecumenical Patriarch Bartholomew at the Environmental Symposium, Saint Barbara Greek Orthodox Church, Santa Barbara, California, November 8, 1997.