

Versuch einer Inhaltsübersicht (mit Datum und Seitenangabe)

Vorbemerkungen

Über die (Un-) Möglichkeit einer Lehre von der Sünde.....29.10.....1  
Vor- bzw. außerchristliche Erfahrung der Sünde und des Bösen: Aischylos, Die Perser und Prometheus.....30.10.....8

Teil 1: Die christliche Erfahrung der Sünde und des Bösen im Gebet als der 'Muttersprache des christlichen Glaubens'

1. Die fünfte Bitte des Unser-Vaters: 'Verzeih uns unsere Schuld wie auch wir vergeben unseren Schuldnern'.....3./5.11.....21/34

2. Die sechste Bitte des Unser-Vaters: 'Und führe uns nicht in Versuchung.....6.11.....45  
'... sondern reiße uns heraus aus unseren Sünden.'.....12.11....55

3. Die ersten fünf Bitten des Unser-Vaters im Spiegel der sechsten Bitte: die christliche Versuchung, die menschliche Versuchung und die moralische Versuchung....17.11.....66

Teil 2: Die Sünde und das Böse in den Theologien als den 'Fremdsprachen des christlichen Glaubens': Paulus, Augustinus und Luther. Das Verständnis der Sünde in der Tradition des christlichen Glaubens.

1. Paulus: Die Allgemeinheit der Sünde .....19.11.....76  
Röm1,18-3,20.....20./26.11..83/91  
Röm5,12-21.....27.11.....100  
Röm7,7-25.....1.12.....108

2. Augustinus: Die Erbsünde  
Einführung: Augustinus in der doppelten Frontstellung zu ontologischem Determinismus (Kontinentalismus) und moralischem Indeterminismus (Pelagianismus).....8.12.....115  
Spekulativer Naturalismus und Sündenlehre.....10./11.12..122/135  
Spekulativer Historismus und Sündenlehre.....17.12.....150

3. Luther: Die bleibende Sünde  
Einführung in Luthers Lehre vom 'peccatum manens'.....18.12.....162  
Die Problematik der Lokalisierung der Sünde und der Erkenntnis der Sünde.....12./14.1....173/185

DIE LEHRE VON DER SÜNDE

VORLESUNG VON PROF. DR. DR. GEYER  
GEHALTEN IM WINTERSEMESTER 1981/82

(nicht autorisierte Tonbandaufzeichnung)

1. Auflage April 1982; 225 Exemplare

Teil 3: Systematische Erwägungen zum Problem des Bösen

1. Das Problem der Sündenerkenntnis  
 Sündenerkenntnis nicht als Implikat allgemeiner  
 natürlicher Gotteserkenntnis, sondern als Implika-  
 kat der Christuserkenntnis, genauer der Geschichte  
 Jesu Christi und den zwei Gestalten des göttlichen  
 Urteils in Kreuz und Auferweckung.....19.1.....194  
 Entfaltung eines Programms christologischer  
 Sündenerkenntnis an den drei Sätzen:  
 (1) Der Mensch der Sünde wird nicht geboren.  
 (2) Das Dasein der Sünde ist ihr Dasein in der  
 Welt.  
 (3) Die Schuld der Sünde ist kollektivschuld. ....21.1.....206

2. Bestimmung der Versuchung zur Sünde als Negation  
 des Satzes des Glaubens ('Ich glaube, daß der  
 Gekreuzigte lebt') in der Gestalt der Verbindung  
 des Satzes des Unglaubens ('Ich glaube nicht, daß  
 der Gekreuzigte lebt') und des Satzes des Aber-  
 glaubens ('Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot  
 ist') zu einem ('Ich glaube nicht, daß der Ge-  
 kreuzigte lebt, weil ich glaube, daß der Gekreuzig-  
 te tot ist').....22./26.1.....217/232

3. Die Herrschaft der Sünde als Triarchie in ihrem  
 Dasein in der Welt  
 (1) Die Sünde des Menschen gegen Gott: das tätige  
 Nein des Menschen zur Wahrheit und Wirklichkeit  
 Gottes.....26.1.....232  
 (2) Die Sünde des Mitmenschlichkeit: Sprachlosig-  
 keit und Friedlosigkeit der Menschen untereinander.....28.1.....246  
 (3) Die Sünde der Mitgeschöpflichkeit: Maßlosig-  
 keit des menschlichen Tuns in der Welt in der Form  
 von maßloser Nähe und maßloser Ferne.....29.1/4.2.....258/270

4. Das Leiden am Dasein der Sünde in der Welt als kon-  
 konstitutives Moment des Sündenbekenntnis.....5.2.....282

5. Das Leiden an der Sünde als Movere eines Widerstands  
 gegen das Dasein der Sünde in der Welt. Die Praxis  
 der Sündenerkenntnis

(1) Widerstand gegen die Sünde der Mitgeschöpflich-  
 keit: Entfesselung des Bodens und Ausklammerung  
 des Bodens und der Arbeit aus den Gesetzen der  
 Marktwirtschaft.....5.2.....283

(2) Widerstand gegen die Sünde der Mitmenschlich-  
 keit: Rettung der Sprache für das Gespräch und  
 Kampf für sozialen Frieden, äußeren Frieden und  
 für Freiheit.....9./11.2.....299  
 (3) Widerstand gegen die Gottlosigkeit: Kampf  
 gegen die Religion.....12.2.....324

(Am 27.10., 10.11., 13.11., 24.11., 3.12., 4.12., 15.12., 5.1.,  
 7.1., 8.1., 15.1. und 2.2. wurde keine Vorlesung gehalten.)

## DIE LEHRE VON DER SÜNDE

TOMBANDNACHSCHRIFT  
 DER GLEICHNAMIGEN VORLESUNG  
 VON HANS-GEORG GEYER  
 IM WS 1980/82 IN GÜTTINGEN

Der Begriff "Lehre von der Sünde" ist in sich eine höchst problematische Formulierung, denn mindestens wird man sagen müssen, daß der Ausdruck "Lehre", wie er in diesem Kontext erscheint, unmöglich ten gleichen Sinn haben kann wie etwa in der Zusammensetzung "Lehre von der Gnade". Wenn Lehre von der Gnade das Angebot von Gnade bedeutet und die Art und Weise, wie Gnade wahrzunehmen sei und ein wenig näherbringen und beleuchten will, so kann unmöglich der Ausdruck "Lehre" in der Zusammensetzung von Lehre von der Sünde besagen, wie man recht mit der Sünde umgeht und wie man recht die Sünde gebraucht, wie man recht sich in sie einzuleben vermag. Der Ausdruck muß etwas anderes bedeuten und dennoch tauchte er in dem Zusammenhang der Tradition immer wieder auf. Im Zusammenhang nämlich der Lehre vom Menschen in der klassischen orthodoxen Dogmatik hat man dann diese Lehre vom Menschen in der doppelten Form, der doppelten Gestalt vorgetragen, daß zunächst die Lehre vom Menschen ante lapsum ( vor dem Fall ) abgehandelt wurde, und dieser Passus, dieser erste Teil der christlichen Anthropologie war gefüllt mit Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die als eine ferne, verlorene und verfallene Wirklichkeit nur noch Inhalt dogmatischer Erinnerung ist. Im zweiten Teil dagegen wurde nicht mehr von dem Menschen der Erinnerung gesprochen, sondern von dem Menschen der Erfahrung, post lapsum ( nach dem Fall ), und hier wurde über das, was so das Wesen oder Unwesen der Sünde im Allgemeinen sei, gehandelt und danach wurde das Hauptproblem, das sich herausstellte, verhandelt unter den Stichworten von der Erbsünde und von ten Tatsünden. In dieser letzten Doppelung verbindet sich die Differenz zwischen Sein und Tun des Menschen in der Sünde. Denn soviel war immerhin Allgemeingut der dogmatischen Erkenntnis, daß die Sünde nicht einfach zu reduzieren sei auf so etwas, wie ein einzelnes Vergehen, eine einzelne Tat; obwohl man bei der Allgemeinen Definition von Sünde interessanterweise stets an einer Grundformel festgehalten hat, die sich seit den frühen Tagen der Scholastik bis in die protestantische Orthodoxie hinein festgehalten hat, daß nämlich die Sünde

ihrer Natur oder ihrem Allgemeinbegriff nach sei so etwas wie das Fehlen der Gleichförmigkeit oder der Angemessenheit des Menschen an das Gesetz. Die Formel, die dafür gebraucht wurde, war *carentia conformitas cum lege* (der Mangel an Gleichförmigkeit - nämlich des menschlichen Seins und des menschlichen Willens - mit dem Gesetz), wobei selbstverständlich die Voraussetzung war, daß es sich bei diesen Gesetzen nicht um ein beliebiges handle, sondern um ein Gesetz, das sich der Autorität und dem Willen Gottes verdankt, also die Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz im Sinne des nichtübereinstimmenden Seins und des lementsprechend nichtübereinstimmenden Tuns des Menschen. In der neuen Zeit hat man in der Dogmatik diese Ansetzung der Lehre von der Sünde in der Anthropologie, Gleichsahls das negative, aber höchst reale Gegenbild zur Lehre vom geschöpflichen Wesen des Menschen, zum Großen feil preisgegeben und stattdessen eine Fassung, eine Lokalisierung des Themas gewählt, die stärker davon bestimmt ist, daß die Frage, wie die Sünde erkannt werde und wie Sünde eigentlich inhaltlich zu bestimmen sei, keineswegs eine sich von selbst verstehende Sache ist, sondern daß es da auf einen Erkenntniszusammenhang ankommt, der von grundlegender Bedeutung über jegliche Aussage von Sünde sei. Als prominentestes Beispiel ist dafür vielleicht die Dogmatik von Karl Barth, der es ausdrücklich ablehnt, der Lehre von der Sünde einen eigenständigen Ort innerhalb des Aufbaues der Dogmatik im Ganzen zu geben. Er handelt vielmehr die *peccato* innerhalb des großen Komplexes seiner Lehre von der Versöhnung ab. Diese Lehre von der Versöhnung als die Explikation dessen, was in der Geschichte Jesu Christi zwischen Gott und dem Menschen geschehen oder Ereignis geworden ist. Innerhalb dieser Versöhnungslehre erscheint die Sünde als das Nebenthema, das im Vollzug des Gnadenwerkes Gottes auch seine Berücksichtigung findet, aber eben nur auch. Die Konstruktion seiner Versöhnungslehre - er handelt sie in drei Feilen ab - verläuft im Allgemeinen so, daß er zunächst von Christus als dem Gnadenereignis Gottes handelt, als der Geschichte, in der Gott mit dem Menschen handelt, danach von der Soteriologie oder

dem Werk, das diese Gnade für den Menschen bedeutet und erst alsdann, in der Konsequenz dieser christologisch - soteriologischen Grundlegung wird dann auch von der Sünde gehandelt als dem, was im Vollzug des göttlichen Gnadenhandelns am Menschen mitüberwunden, mitüberholt, mitbeseitigt wird. Und danach wird von der Gemeinde und vom Glauben in dieser Versöhnungslehre gehandelt. Was er damit zum Ausdruck bringen will, ist, daß der Begriff der göttlichen Gnade nicht relativ gedacht werden soll und kann, relativ zu dem, was an Defizit gewissermaßen auf der Seite des Menschen eingetreten und Ereignis geworden ist, sodas Gnade nur die reparatur eines Defektes, eines ontologischen oder eines willensmäßigen Defektes auf der Seite des Menschen ist. Die Anordnung, die Barth gewählt hat, steht unter der Frage, mit welchem Recht und auf Grund wovon sinnvollerweise von so etwas wie Sünde überhaupt geredet werden kann. Was sind die Prämissen, die beachtet sein müssen, wenn sinnvoll der Begriff "Sünde" getracht und sinnvoll von Sünde gesprochen wird. Man könnte fast sagen, daß im Vergleich zum orthodoxen System sich das Interesse verlagert habe von den Interessen am Dasein, an der Faktizität der Sünde, auf die Frage nach der Erkenntnis der Sünde. Als sei bei der Frage über das, was Sünde in ihrer Faktizität sei, allzu schnell übersprungen worden die Frage, aus welchen Erkenntnisgründen überhaupt eine solche Feststellung getroffen werden könnte über die Sünde als eine Bestimmung des menschlichen Seins. Ob diese Verlagerung von einem seinsmäßigen Interesse - ich würde sagen von einem ontologischen Interesse - an der Sünde zu einem erkenntnismäßigen Interesse an der Sünde. Ob das eine prinzipielle Verlagerung ist oder ob das die Nachholung eines notwendigen Schrittes bedeutet, der in der Tradition vielleicht nicht leuchtlich genug gemacht worden ist, ist eine Sache, die wir in diesem Kolleg jedenfalls auch mitbehandeln und mitbesprechen möchten. Unerrachtet dieser Tatsache, daß nun in dieser neueren Theologie - also in der Barthschen Dogmatik, in diesem monumentalen Werk - Barth der Artikel de *peccato* als ein Element, ein negatives Element der Christologie erscheint und nicht als die

Negativität der theologischen Anthropologie, unerachtet dieser Tatsache möchte ich in diesem Kolleg doch die anthropologische Seite mit einigem Nachdruck, mit einiger Deutlichkeit herausarbeiten und herausstellen; und zwar - das gehört zu den Motiven, die mich zu diesem Kolleg bewegen haben, und deshalb gehört es in die Prolegomena - , weil festzustellen ist, das mit dem Wort "Sünde" eine Doppelgeschichte sich - jedenfalls in der neueren Zeit - verbunden hat in dem Sinne, das auf der einen Seite eine gewisse Verniedlichungsintensität in bestimmten Sprachformeln feststellbar ist. Wir reden von Verkehrssündern, reden von Parksündern, von Kaloriensündern und in weinseliger Laune wird auch noch gesungen: "Wir sind alle kleine Sünderlein." Das ist eine Tendenz und in einem krassen Gegensatz dazu steht, das zugleich der Ausdruck "Sünde" schon als eine typisch präffisch - theologisch - kirchliche Denururationsformel für den Menschen angesehen wird. Von der Sünde zu reden, d.h., dem Menschen die Möglichkeit zu allem Guten abzusprechen, ihn gewissermaßen auf Null zu bringen, damit er ja nur in jeder Beziehung botmäßig wird für alles, was ihm noch eben als rettender Strohhalm soll angeboten werden können. Als Sünde wird Widerspenstigkeit, Widerborstigkeit, Auflehnung, Kenntenz und dergleichen, alle Regungen eigentlich könne man sagen und das der Vorwurf, der ja auch dann weitgehend erhoben worden ist, als Regungen menschlichen Freiheitsgeistes gegen alle Formen ihrer Unterdrückung - die Unterdrückung von Freiheit - und ihrer Einschränkung. Sünde deckt gewissermaßen als negative, disqualifizierende Re-stimmung des Menschen, alle Maßnahmen, die dem dienen, das der widerspenstige Freiheitsgeist sich nicht regt, sondern sich einfügt in bestimmte Ordnungen, in bestimmte Normen und nach Normen sich richtet. Und diese beiden Tendenzen, die denuntiatorische und die verniedlichende, treffen sich nun auch in der Tat in dem einen Grundverständnis, das Sünde so etwas sei wie "das sich nicht anpassen" an eine gegebene, vorgegebene Form. Der Parksünder ist eben derjenige, der eine bestimmte Verkehrsvorschrift nicht einhält, auch wenn ein anderer dabei nicht zu Schaden gekommen ist; der

Kaloriensünder ist einer, der die Kalorienregeln der Gesundheit mißachtet, die sich nun so allfänglich als Gemeinbild aufgebaut haben, und nach seiner Person essen und leben möchte. Es sind allgemeine Vorschriften, und gegen allgemeine Vorschriften verstoßen wird der Begriff der Sünde gebraucht. Die allgemeine Vorschrift oder die allgemeine Ordnung oder der allgemeine Kanon regiert und dominiert, und das nicht einhalten oder Überspringen der Grenzen, die damit gezogen sind, wird als Sünde bezeichnet. Darin lebt noch etwas vielleicht fort von dem, was in jener vorhin genannten alten Formel tatsächlich zum Ausdruck gekommen ist, das nämlich Sünde der Mangel an Konformität mit dem Gesetz sei, mit einer allgemeinen Norm, die zum Maßstab erhoben worden ist und gegen eine solche - in der Tat könne man sagen gesetzliche Bestimmung der Sünde - richtet sich auf der einen Seite der Widerspruch, der darin nur die Denunzierung menschlichen Freiheitswillens sieht, und auf der anderen Seite das im Grunde den gleichen Interesse entsprechende Tendieren dahin, Sünde zu einer kleinen Harmlosigkeit, eben wie eine Parksünde, herabzuspielen. Das unter Umständen auch noch mit dem Begriff "Sünde" noch ganz andere Dimensionen als bloß die Verletzung von bestimmten Regeln gemeint ist, wird darüber allzu leicht vergessen und übersungen. Deshalb möchte ich im Zusammenhang unserer Erörterung dabei auch gerne noch einmal erinnern an ganz andere Traditionen und Zusammenhänge, in denen zwar nicht von der Sünde im ausdrücklichen Sinne - schon gar nicht im biblischen Sinne - die Rede ist, wohl aber noch Lebenszonen und Lebensdimensionen angesprochen sind, die aller gesetzlichen Regelung vorausliegen. Bereiche und Dimensionen, die ihren klassischen Ausdruck doch wohl in den Großen attischen Tragödien gefunden haben, ob das Aischylos oder Sophokles ist. Ich möchte mich dabei in erster Linie an Aischylos halten und dabei die beiden alten Dramen von ihm heranziehen, die insofern repräsentativ sein können, als sie zum einen noch hindern- und zurücktragen in die mythische Zeit - ich denke an vor allem an "den Gefesselten Prometheus" - und zum anderen bereits das historische Leben aufnehmen und doch in

Negativität der theologischen Anthropologie, unerachtet dieser Tatsache möchte ich in diesem Kolleg doch die anthropologische Seite mit einigem Nachdruck, mit einiger Neutlichkeit herausarbeiten und herausstellen; und zwar - das gehört zu den Motiven, die mich zu diesem Kolleg bewegen haben, und deshalb gehört es in die Prolegomena - , weil festzustellen ist, daß mit dem Wort "Sünde" eine Doppelgeschichte sich - jedenfalls in der neueren Zeit - verbunden hat in dem Sinne, daß der eine Seite eine gewisse Verneinungstendenz in bestimmten Sprachformeln feststellbar ist. Wir reden von Verkehrsündern, reden von Parksündern, von Kalorienündern und in weinse-liger Laune wird auch noch gesungen: "Wir sind alle kleine Sünderlein." Das ist eine Tendenz und in einem krassen Gegensatz dazu steht, daß zugleich der Ausdruck "Sünde" schon als eine typisch päpstlich - theologisch - kirchliche Denunziationsformel für den Menschen angesehen wird. Von der Sünde zu reden, d.h., dem Menschen die Fähigkeit zu allem Guten abzusprechen, ihn Gewissermaßen auf Null zu bringen, damit er ja nur in jeder Beziehung botmäßig wird für alles, was ihm noch eben als rettender Strohhalm soll angeboten werden können. Als Sünde wird Widerspenstigkeit, Widerborstigkeit, Auflehnung, Heftigkeit und dergleichen, alle Regungen eigentlich könne man sagen und daß der Vorwurf, der ja auch dann weitgehend erhoben worden ist, als Regungen menschlichen Freiheitsgeistes gegen alle Formen ihrer Unterdrückung - die Unterdrückung von Freiheit - und ihrer Einschränkung. Sünde deckt Gewissermaßen als negative, disqualifizierende Re-stimmung des Menschen, alle Maßnahmen, die dem dienen, daß der widerspenstige Freiheitsgeist sich nicht regt, sondern sich einfügt in bestimmte Ordnungen, in bestimmte Normen und nach Normen sich richtet. Und diese beiden Tendenzen, die denunziatorische und die verniedlichende, treffen sich nun auch in der Tat in dem einen Grundverständnis, daß Sünde so etwas sei wie "das sich nicht anpassen" an eine Gegebene, vorgegebene Form. Der Parksünder ist eben derjenige, der eine bestimmte Verkehrsvorschrift nicht einhält, auch wenn ein anderer dabei nicht zu Schaden gekommen ist; der

Kalorien Sünder ist einer, der die Regeln sowohl der Gesundheit mißachtet, die sich nun so allmählich in dem Gemeinbild aufgebaut haben, und nach seiner Meinung essen und leben möchte. Es sind allgemeine Vorschriften, und gegen allgemeine Vorschriften verstoßen wird der Begriff der Sünde gebraucht. Die allgemeine Vorschrift oder die allgemeine Ordnung oder der allgemeine Kanon regiert und dominiert, und das Verhalten halten oder Überspringen der Grenzen, die damit gezogen sind, wird als Sünde bezeichnet. Darin lebt noch etwas vielleicht fort von dem, was in jener Vorhin genannten alten Formel tatsächlich zum Ausdruck gekommen ist, daß nämlich Sünde der Mangel an Konformität mit dem Gesetz sei, mit einer allgemeinen Norm, die zum Maßstab erhoben worden ist und gegen eine solche - in der Tat könne man sagen gesetzliche Bestimmung der Sünde - richtet sich auf der einen Seite der Widerspruch, der darin nur die Denunzierung menschlichen Freiheitswillens sieht, und auf der anderen Seite das im Grunde den gleichen Interesse entsprechende Tendieren dahin, Sünde zu einer kleinen Harmlosigkeit, eben wie eine Parksünde, herabzuspielen. Das unter Umständen auch noch mit dem Begriff "Sünde" noch ganz andere Dimensionen als bloß die Verletzung von bestimmten Regeln gemeint ist, wird darüber allzu leicht vergessen und übersprungen. Deshalb möchte ich im Zusammenhang unserer Erörterung dabei auch gerne noch einmal erinnern an ganz andere Traditionen und Zusammenhänge, in denen zwar nicht von der Sünde im ausdrücklichen Sinne - schon gar nicht im biblischen Sinne - die Rede ist, wohl aber noch Lebenszonen und Lebensdimensionen angesprochen sind, die aller gesetzlichen Regelung vorausliegen, Bereiche und Dimensionen, die ihren klassischen Ausdruck doch wohl in den großen attischen Tragödien gefunden haben, ob das Aischylos oder Sophokles ist. Ich möchte mich dabei in erster Linie an Aischylos halten und dabei die beiden alten Dramen von ihm heranziehen, die insoweit repräsentativ sein können, als sie zum einen noch himmlisch und göttlich tragen in die mythische Zeit - ich denke an vor allem an "den gefesselten Prometheus" - und zum anderen bereits das historische Leben aufzuheben und doch in

beiden eine Lebensschicht des Menschen ansprechen, in der viel eher etwas von dem anbar wird, was an menschlichen Geschehnissen und Widerfahrungen gemeint ist, wenn auch in der christlichen Theologie von der Sünde die Rede ist. Unbeachtet der Tatsache, daß diese Phänomene hier in diesem Kolleg Ihre Berücksichtigung finden sollen, möchte ich das Ganze nicht dahin mißverstanden wissen, als gäbe es etwas und als versuchte ich so etwas wie eine Phänomenologie der menschlichen Sünde. Denn welche Phänomene und welche Ereignisse nun eigentlich in diesen Verhängniszusammenhang hinein gehören, das ist eine Frage, die ihre besondere Beantwortung erfordert. Deshalb möchte ich dem Problem der Erkenntnis der Sünde in diesem Kolleg ein eigenes Kapitel widmen. Und ich hoffe darin jedenfalls soweit deutlich zu machen, daß die Rede von der Sünde nicht als ein allgemein anthropologisches Urteil einfach in Betracht gezogen werden kann, nicht als ein Prädikat gehandhabt werden kann, das jederzeit etikabel ist, sondern daß es sich dabei um einen Begriff handelt, der seinen strengen Sinnkontext hat indem, was christlicher Glaube als zu einem positiven Grund und Gegenstand meint bekennen zu müssen, sodaß die Rede von der Sünde ihren ersten Ort hat im Raum des christlichen Lebens, und zwar des christlichen Lebens im Einzelnen wie auch und vor allem indem, was die christliche Gemeinde in dieser Welt ist und darstellt, und zwar in ihrem zentralen Lebensnerv, indem, was Glaube ist. Sünde - das wäre eine der Phasen, die ich hoffe, in diesem Kolleg deutlich machen zu können - ist etwas, was ich in erster Linie als deformitas fidelis darstellt habe und nicht als eine carentia conformitatis cum lege, als eine Deformation des christlichen Glaubens. Sünde gehört deshalb zu den Erfahrungen, zu den Selbsterfahrungen des christlichen Glaubens. Was an Deformitäten, was an Verirrung, was an Verformung, was an Mißbildung und Mißgestaltung an ihm geschieht. Deshalb hatte ich in der Ankündigung hingewiesen auf solche Deformitäten wie Aberglaube, Kleinglaube, Unglaube. Wenn aber Christen die Menschen sind, die in der Gemeinde ihren Glauben bekennen und die Gefährdung des Glaubens durch die Sünde in solchen Deformierungen

wissen, dann sind sie als solche in der Gemeinde lebende zugleich auch Menschen, die in der Welt ihre Verantwortung wahrzunehmen haben und deshalb soll der letzte Hauptteil in diesem Kolleg der Frage gewidmet werden, nachdem abgeklärt ist, welche Bewandnis es mit der Sünde in der christlichen Gemeinde habe, welche Bewandnis es mit der Sünde in der Welt habe, und so, in welcher Verantwortung Christen in dieser Welt gegen die Sünde aufgerufen sind. Somit ist das Ganze eine nicht nur theoretische Abhandlung de peccato, sondern der Versuch, und das wäre und müßte so etwas wie die vielleicht gelingende Rechtfertigung des Titels "Lehre von der Sünde" sein, nämlich nicht "Lehre von dem, was Sünde ist", sondern "Lehre von dem, wie gegen Sünde in der Welt existiert werden kann und darf". Eine praktische Theorie - wenn sie so wollen - als Element der Dogmatik. Das schwebt mir hier bei diesem Kolleg vor, also keine Wesensdefinition, sondern viel eher Fragen in der Richtung, wie Menschen diesem Wesen oder Unwesen aus der Jugendzeit eines anderen Grundes Widerstand leisten können und auch sollen und müssen in Treue zu dem anderen Grund und in dem Mut dazu, daß dieser Grund mächtiger ist als Abgründe, die sich in dieser Welt auf tun.

Heute werde ich die zwei großen Werke von Aischylos behandeln, also jenem Dichter aus der Zeit des 5. Jhdts v. Chr. - ein Mann, der aus dem Landadel um Athen stammt und dem wir die ersten großen Tragödien verdanken - , von dem man mit Pug und Recht sagen darf, daß er der Begründer eigentlich dieser für Gesamteuropa so eminent konsequenteu reichen, literarischen Gattung geworden ist. Von ihm sind nur wenige Tragödien überliefert. Die Zahl der Stücke, die ihm zugeschrieben wird, beläuft sich auf 90. Die Angaben schwanken zwischen 70 und 90. Es sind nur einige auf uns gekommen und darunter auch das, was man ein Unikum eigentlich der griechischen Tragödiendichtung nennen kann, nämlich das älteste von ihm erhaltene Drama: Die Perser. Dieses Stück ist 472 v. Chr. uraufgeführt worden und hat damals den literarischen Preis bei den dichterischen Wettkämpfen in Athen auch für Aischylos davongetragen. Der Inhalt dieses Dramas ist die Seeschlacht von Salamis, die acht Jahre vorher, also 480, stattgefunden hatte und an der Aischylos selber teilgenommen hatte, sodaß er aus Erinnerung an eigene Erfahrungen auch den Stoff jedenfalls zum Teil gestalten konnte. Und mit dieser Tatsache des historischen Materials dieser Tragödie hängt zusammen, daß in ihm die mythischen Elemente auf ein Minimum reduziert sind. Am Anfang der attischen Tragödie steht ein entmythologisiertes Drama, wo die mythischen Elemente fast schon zur Banalität herabgesunken sind. Der Aufbau ist denkbar einfach; die Handlung spielt in der persischen Hauptstadt Susa und der Chor schildert zunächst die Größe, den Glanz und die Pracht des persischen Reiches und Heeres, das gegen Griechenland ausgezogen ist. In dem 2. Schritt erscheint die Königinmutter Atossa, die Frau des verstorbenen Großkönigs Darius, und bringt trübe Ahnung auf die Szene; ihr ist im Traum das Unheil des persischen Heeres vor Augen gestanden und sie teilt diese düstere Ahnung mit, die ihre Bestätigung dann auch durch den Boten findet, der die schreckliche Niederlage von Salamis in Susa meldet. In den Klagen des Chores wird der Geist des verstorbenen Königs Darius beschworen, und Darius - in einem Dialog mit dem Chor - benennt die Hybris des Xerxes,

seines Sohnes, den allzu Großen Stolz, die allzu große Selbstgewaltigkeit, als den eigentlichen Grund für die schreckliche Niederlage, die bei Salamis den Persern zuteil geworden ist. Und zum Abschluß erscheint gewissermaßen die Katastrophe auch noch personifiziert auf der Bühne in der Gestalt des flüchtigen Xerxes, der nun mit dem Chor gemeinsam in ein einziges Klage- und Jammergeheul verfällt. Ein denkbar einfacher Aufbau, der nur das Rätselhafte an sich hat, daß in zwei Punkten an jen Tag kommt. Zum einen macht zwar der Geist des verstorbenen Großkönigs darauf aufmerksam, daß es menschliche Hybris gewesen sei, durch die Xerxes den Zorn und das Strafgericht der Götter heraufbeschworen habe. Aber worin konkret diese Hybris nun eigentlich besteht, wird kaum namhaft gemacht. Es wird zwar genannt, daß sich Xerxes gegen Poseidon vergangen habe, als er eine große Pontonbrücke - eine Schiffs- oder Floßbrücke - über den Hellespont gebaut habe und über diese Brücke - ein Wunderwerk der Ingenieurkunst der damaligen Zeit zweifellos - hat er das persische Heer aus Kleinasien auf das Festland hinübergeführt. Damit habe er Poseidon herausgefordert und sei der Rache des Poseidon verfallen. Diese Erklärung klingt zu dieser Zeit alles andere als einleuchtend, denn eine solche Brücke zu bauen muß auch den damaligen Zuschauern des Dramas des Aischylos als eine großartige technische Leistung in erster Linie vor Augen gestanden haben und keineswegs als ein Vergehen gegen die Götter. Die mythische Erklärung ist im Grunde eine Farce, eine Banalität, die kaum heranreicht an das, was mit Hybris gemeint ist. Es wird des weiteren davon berichtet, daß das persische Heer auf seinem Zug durch Kleinasien sowohl als auch durch Europa sich der Tempelschändung schuldig gemacht habe, daß die Tempel geplündert worden seien, daß damit der Zorn der Götter erregt worden ist. Nun sind Tempelplünderungen und Tempelraub bei solchen kriegerischen keineswegs ungewöhnlichkeiten, sondern sie gehören zum Kriegsgeschäft. Vielleicht könnte es etwas anders klingen: aber da gibt es eigentlich nur Anklänge in dem Drama dafür, daß die Hybris des Xerxes darin bestanden habe, daß er die Andienung des persischen Reiches an das asiatische



restland habe erweitern wollen, aufgeben wollen zu-  
 Gunsten einer Ausdehnung über diesen asiatischen Raum  
 hinaus bis nach Griechenland und es damit zu einem  
 für die Struktur des persischen Reiches tödliche  
 Konfrontation habe ankommen lassen zwischen der Land-  
 macht Persien und der Seemacht der Griechen. Dieses  
 Moment ist gelegentlich herausgestellt worden als das  
 eigentlich Hybride in dem Unternehmen des Xerxes.  
 Aber wie man auch darüber denken mag, eine eindeutige  
 Auskunft wird in dem Drama selbst an dieser Stelle und  
 zu diesem Punkt nicht gegeben. So etwas klingt eben an,  
 spielt aber keineswegs die ausschlaggebende Rolle.  
 Und das dürfte mit dem zweiten, dem anderen Punkt zu-  
 sammenhängen, worin die Besonderheit und Eigentümlich-  
 keit dieses Werkes zu sehen ist, daß der Schauplatz  
 dieses Stückes die persische Hauptstadt Susa ist und  
 aus der Ort der Aufführung die Hauptstadt der vereinig-  
 ten griechischen Stämme, Athen, ist. Den Athenern wird  
 die persische Szene vorgeführt und zwar nicht etwa so,  
 daß sie nun gleichsam in ein triumphales Bewußtsein  
 - in Erinnerung des Großen errungenen Sieges - verfall-  
 len, sodaß eine Art von hämischer Genugtuung über den  
 Jammer und das Elend unter den Persern bei den Zuschau-  
 ern Platz greifen könnte. Die Intention ist offenkundig  
 eine ganz andere. Aischylos führt den Siegern die  
 Schrecklichkeit des Unterganges der Besiegten so vor  
 Augen, daß in ihnen selbst etwas von der Furcht der  
 Besiegten wach werden muß. Die Tendenz geht geradezu  
 daraufhin, die Zuschauer an dem Jammer und an der Klage  
 des persischen Chores teilnehmen zu lassen. Das Ganze  
 mutet an wie ein Stück, das geboren ist aus der Furcht  
 des Siegers vor dem eigenen Sieg. Aus der Furcht  
 daß dasjenige, was die Ursache des Unterganges der  
 Besiegten gewesen ist, auch schon vor der Tür steht  
 als die Ursache des eigenen Niederganges und des eige-  
 nen Unterganges. Die Warnung vor der Hybris ist nicht  
 der Vorwurf, der gerichtet ist gegen die Perser und  
 noch einmal wiederholt wird von den Siegern, sondern  
 die Warnung vor der Hybris ist gerichtet an die Athener  
 selbst, an die Sieger. Offenbar in dem Wissen, daß  
 die allein eine nur schwer haltbare Grundlage für  
 Ordnungsgewalt in der Welt ist. Und in diesem

Sinne wird man auch die andere Tragödie auffassen  
 müssen, die nun nicht ihren Stoff aus dem historischen  
 Raum nimmt, sondern ihren Stoff in der Tat aus dem  
 Mythos bezieht, nämlich in dem Drama: Der Gefesselte  
 Prometheus. Dies Stück ist etwa 15 Jahre später - also  
 um 475 - aufgeführt worden. Dieses Drama ist ein Teil  
 einer Trilogie, von der freilich nur dieser Teil - der  
 gefesselte Prometheus - erhalten ist. Fragmente aus  
 einem zweiten Teil der Trilogie - aus der Betreuung  
 des Prometheus - sind auf uns gekommen. Es gibt noch  
 die Überlieferung von einem dritten Titel, wobei aller-  
 dings fraglich ist, in welchem Zusammenhang dieses  
 Stück mit den beiden anderen gestanden habe; es trägt  
 den Titel: Der Feuerträger Prometheus ( Prometheus  
 Pyphoros). Man ist sich nicht einig, ob dieser Teil  
 der Trilogie den Anfang gemacht hat, nämlich den Feuer-  
 raub des Prometheus dargestellt habe, oder ob es den  
 Abschluß der Trilogie gebildet hat, nämlich den ver-  
 söhnenden Abschluß, womit die Einrichtung des Fackel-  
 laufes am Prometheusfest in Athen gefeiert wird, sodaß  
 es sich dabei um eine Art von Weinspiel gehandelt  
 hätte. Das Stück beginnt mit einer dramatischen Anti-  
 these, setzt sich in der Lösung des Problems auf der  
 Ebene der göttlichen Welt fort, sodaß auch von dieser  
 Versöhnung aus ein Schritt in die geordnete Menschen-  
 welt getan werden kann. Was also überliefert ist, ist  
 dieser gefesselte Prometheus, dieses Drama, in dem  
 geschildert wird die Fesselung, die Anschmiedung des  
 Prometheus durch Hephaistos und die Klage, die von  
 Okeanos und den Wächtern über das Schicksal des Prome-  
 theus angestimmt wird, ohne daß dabei sonderliche  
 Handlungen erscheinen. Wie eine Zwischenfigur erscheint  
 die Gestalt der flüchtigen, vom Wahnsinn verfolgten  
 Iob, der Prometheus die Weisung erteilen kann, wo  
 sie die Heilung von dem göttlichen Wahnsinn finden  
 kann, und es endet mit dem Sturz des Prometheus in  
 den Tartaros, nachdem er Hermes, dem Götterboten,  
 die Mitteilung seines Geheimnisses über das Schicksal  
 des Zeus verweigert hat. Es ist dies ein Drama, das  
 erste, das aus der Antike uns überkommen ist, das  
 geradezu den Aufstand gegen die Götterwelt zu seinem  
 Inhalt hat. Prometheus ist der Protagonist, so könnte

man sagen, eines Kampfes gegen die Götter, der nicht einfach nur aus Götterneid und Götterhaß geboren ist, sondern aus Mitleid mit den Sterblichen. Dieser eine Aspekt ist in dieser Tragödie unübersehbar. Prometheus selbst schillert die Ursache der ihm widerfahrenen, beschämten Bestrafung und dabei kommt zur Sprache, daß er, ein Sproß aus dem alten Titanengeschlecht, während des Kampfes des Zeus um die Herrschaft über die Welt gegen seinen Vater Kronos, die Front gewechselt hat. Ursprünglich auf der Seite der Titanen stehend nach seiner Geburt, hat er schließlich Partei für Zeus ergriffen und durch seinen schlauen Ratschlag auch dessen Triumph über die Titanen herbeigeführt. Aber in dem Augenblick des Sieges wechselt er wiederum die Front und wiederum die Partei. Denn Zeus hat nach seinem Sieg die Absicht, daß Geschlecht der Sterblichen auszuröten und eine neue Generation zu säen. Prometheus widerspricht diesem Ansinnen und läßt es nicht nur bei dem Ratschlag, es anders zu tun, bewenden, sondern ergreift in dem Sinne die Initiative, daß er dem Geschlecht der Sterblichen tütig zu Hilfe kommt, und zwar im wesentlichen durch einen doppelten Schritt. Zum einen befreit er sie von der Qual der Voraussicht. Die Sterblichen sind das Geschlecht derjenigen, die in einer Zeit leben, die zwischen den Wühlsteinen des Nichtseins liegt. Es gab eine ewig lange Zeit, da die Sterblichen nicht waren, und es wird eine ewig lange Zeit geben, wo sie nicht sein werden. Was ihnen bevorsteht ist das Nichtsein, aus dem sie gekommen sind. Und diese Aussicht ist vernichtend für das Dasein zwischen dieser doppelten Front des Nichts der Vergangenheit und des Nichts in der Zukunft. Prometheus hilft den Sterblichen dadurch, daß er ihnen den Blick für diese trostlose Zukunft verhängt, und ihnen statt der Voraussicht und der Kenntnis des Zukünftigen - wenn die Kenntnis nur die Kenntnis des Unterganges am Ende sein könnte - die Hoffnung (ἐλπίς) schenkt. Ελπίς ist die Gabe des Prometheus, womit er das schreckliche Vorwissen ersetzt und die Menschen mit der blinden Hoffnung zum Dasein ermutigt. Aber nicht nur mit der blinden Hoffnung springt er ihnen bei, sondern indem er ihnen

auch das Feuer schenkt und die Gabe bringt, die eigentlich nur dem Hebraistos zugebilligt worden war bei der Verteilung der göttlichen Privilegien. Das Feuer als die Kraft, aus der am Ende alle menschlichen Künste und Wirklichkeiten hervorgegangen sind. Es ist so etwas wie die Urkraft technischen Wissens und Umgangs mit der Welt Wirklichkeit geworden, wodurch die Menschen aus ihrer Unterlegenheit gegenüber der äußeren Natur befreit und so dieser Natur mächtig werden können. So gewinnen sie Zeit und Raum für ihr Dasein durch die Kraft des Feuers. Und dies ist die rettende Gabe in eins mit dem verhängten Blick für die nur fürchterliche, leere zeigende Zukunft. Indem Prometheus aus Mitleid, wie es immer wieder heißt, zu den Sterblichen sich zu dieser Hilfeleistung entschlossen hat, hat er zwar für sie so etwas wie eine Wohltat gebracht, aber diese Wohltat ist zugleich die Tat gegen das neue Recht, das mit der Herrschaft des Zeus gesetzt ist. Die neue Ordnung, die gerade eben etabliert ist, wird von Zeus mit Eifersucht gehütet. Die interessante Bemerkung ist, daß junge Herrschaften, die noch nicht lange etabliert sind, besonders regierd Durchführung und eines regien Dringens auf die Wdhaltung der Gebote und Ordnung achten müssen. So ist eben auch Zeus am Anfang der neu geschaffenen Ordnung zugleich derjenige, der diese seine Ordnung in Gefahr, ja in Bedrohung sieht durch das Gegenwirken des Prometheus. Wohl tun Gegenüber den Sterblichen und Recht tun gegenüber den Unsterblichen ist offenbar etwas, was sich hier nicht miteinander verträgt. Man kann es den Göttern nicht recht machen, wenn man den Menschen wohl tut. und dieser Konflikt ist etwas, was nicht einfach aufgelöst werden kann, sondern was mit der jeweils gesetzten Ordnung zu tun hat, einer Ordnung, die gerpönt ist auf die Unterwerfung eines alten Herrschergeschlechtes. Die Ordnung des Zeus ist eine siegrische Ordnung. die Ordnung seines Sieges über die Titanen. Und diese auf Sieg gegründete Ordnung, diese Gerechtigkeit (δίκη) des Sieges, hat es offenbar an sich, daß dabei die Opfer nicht nur in der Verzagenheit bleiben, sondern die Opfer auch noch in dieser Ordnung existieren, sogar ein Moment von Unrecht auf der Gerade so etablierten

Rechtsordnung einwohnt. Die Tat des Prometheus, seine Wohltat für die Menschen und damit die Unrechtheit gegen Zeus, ist beides so in eins, daß die Bestimmung - nämlich als Unrechttat - die Leugnung jeglicher Ordnung befehlen würde, wenn sie nicht anerkannt würde, wie auf der anderen Seite die Bestimmung als Wohltat dahinfallen müßte, und in ihrem Sinn verkommen würde, wenn sie nicht gerade auch noch das Element der Rebellion gegen die neue Zeusordnung in sich enthielte. Es gibt in der Tat in diesem Stück nur diese dramatische, tragische Zuspitzung, daß der Einsatz für den Menschen, die Menschlichkeit des Prometheus, nur erkauf werden kann durch den Preis des Aufstandes gegen die neugesetzte, siegreiche Ordnung des Zeus. Daß ihm, dem Titanensohn Prometheus, daraufhin Leiden widerfährt, gehört hin zur alten und nicht zu ändernden Weltordnung. Das Besondere aber ist, daß Prometheus sich weigert, dieses Leiden als Strafe anzuerkennen, sodaß er in seinem Leiden - für das Mitleid, daß er den Menschen erwiesen hat - permanent den Widerspruch gegen die Gerechtigkeit des Zeus festhält und damit auf einem Konflikt beharrt, von dessen Lösung schließlich die Befreiung der ganzen Welt - des Kosmos wie auch der menschlichen Ordnung - abhängen müßte. Und offenkundig ist in dem zweiten Teil der Trilogie, in dem Prometheus Lyomenos ("Die Befreiung des Prometheus"), eine solche Versöhnung zwischen den Titanen und dem neuen Geschlecht, dem Göttergeschlecht des Zeus, erreicht, von der auch der Abglanz fallen kann auf das Geschick der Sterblichen, sodaß die Sterblichen und die Unsterblichen in einem Friedensbund miteinander leben können. Ein Friedensbund, der nicht auf eine neue Unterwerfung gegründet ist, sondern der darauf gegründet ist, daß jeder um das Ende der Herrschaft des Zeus wissende Prometheus um den Preis der Befreiung von seinem Leiden, dieses Wissen auf Zeus mitzuteilen bereit ist. Wenn die Lösung der Fesselung erfolgt, wenn Zeus selbst aus Sorge um ein künftiges Geschick den Gang zu Prometheus - mittelbar jedenfalls - tut, dann wird auf der einen Seite Zeus über sein Geschick ins rechte Licht gesetzt, und zum anderen Prometheus von dem Leiden befreit, das nur in den Augen des Untertückers als

Recht erschienen ist, vom Untertückten, von dem Gefesselten, niemals in seiner Rechtmäßigkeit anerkannt worden ist. Denn Anerkennung des Leidens als Strafe wäre gleichbedeutend gewesen mit der Unterwerfung unter den tödlichen Willen des Zeus, wäre gleichbedeutend gewesen mit der Rückgängigmachung all dessen, was er dem Menschengeschlecht hat zuteil werden lassen. In diesem Prometheus des Aischylos wird das Element der Hybris in ein höchst zweideutiges Licht gesetzt. Auf der einen Seite ist in der Tat dasjenige, was Prometheus tut, titanische Hybris im Widerspruch gegen den Willen des Zeus. Auf der anderen Seite eignet sich aber gerade diese Hybris das Moment der Wohltat für die nicht an der Unsterblichkeit teilhabenden Menschen an. Er überschreitet die Grenze des Göttlichen, damit er den Sterblichen in ihrer Berrenztheit hilft. Titanische Hybris in diesem Sinne ist offenbar helfende Hybris und unterscheidet sich so von dem, was menschliche Hybris ist, nämlich überschreiten der menschlichen Grenzen. Dies hat mit dem Unterschiet zu tun, daß Prometheus derjenige ist, der um seine Grenzen sehr wohl weiß und nicht unwillentlich und unabsichtlich Zeus widerstanden hat, sondern er hat diese Tat im Wissen darum getan, um gegen die neue Ordnung und gegen den neuen Herren zu handeln. Er hat diese Tat und ihr Risiko wissentlich auf sich genommen in der Überschreitung dieser neugesetzten Ordnungsgrenze. Dieser Charakter - das es sozusagen eine heilsichtige Hybris ist - ist wiederum das Fiktionalische, das nur den Unsterblichen eigen ist; für die menschlichen Hybris und menschliche Grenzüberschreitung gilt, was sich indirekt schon in den Persern abzeichnete, daß die Grenzen des Menschen für den Menschen nur schwer zu erkennen sind. Wo jem Menschen die Grenzen gezogen sind, wo er über jen Bereich seiner Zuständigkeit, seines Rechtes und seiner Lebensmöglichkeit hinausgeht; diese Bestimmungen sind im Grunde nicht in Voraussicht wahrzunehmen. Wenn Prometheus wohlwütig dem Menschen den Blick in die Zukunft genommen hat, so hat er ihm damit auch ganz offenkundig den Blick für die Grenzen seiner selbst so genommen, daß nur noch im Leiden, der Konsequenzen der Grenzüberschreitung, die Erfahrung der menschlichen Grenze gewacht werden kann. Und dies

steckt in dem Prometheus des Aischylos wie auch in den Versen darin, daß das Leiden - um dessen Darstellung geht es hier - nicht der Selbstzweck oder die schreckliche Anschauung von furchtbaren Exempeln ist, sondern daß dieses Leiden die Erkenntnis erzeugende Wirkung an sich haben muß, daß Menschen aus der Teilnahme am Leiden so etwas wie die Erfahrung ihrer Grenzen gewinnen können und nur so. Es gibt gewissermaßen nicht das vorausschauende Erkennen, sodaß das Leiden hinterher darauf zurückzuführen wäre, daß das, was man ja ohnehin gewußt hat, nur nicht getan habe, sondern was hier enthalten ist, ist die Einsicht, daß die Erkenntnis dessen, was den Menschen an Lebensmöglichkeit zusteht, im Grunde erst im Nachhinein eine Erkenntnis aposteriori ist dann, wenn der Mensch unter das Schicksal des Leidens gefallen ist. Dann setzt erst die erkennende Bedeutung auf das ein, was die Ursache dieses negativen Schicksales ist. Auch hier bei dem Prometheus geht es Aischylos ganz offenkundig nicht einfach nur um den Hymnus auf den Prototyp des Philanthropen, sondern zur Gestalt des Prometheus gehört die ganze Doppelsinnigkeit seines Tuns und seines Schicksals. Er ist durchaus keine eindeutige Gestalt, sondern steht in demselben zweideutigen Licht, wie das auch Zeus selbst tut. Prometheus, der Helfer, der offenbar noch nicht diese Hilfe leisten kann ohne damit dasjenige, ohne welches Leben nicht auskommt, zu verletzen und zu zerstören. Die Ordnung der Vergeltung ist eine Ordnung, ohne die jegliche Sühne maßlos werden müßte, ohne die die Rache maßlos wird. Aber diese Ordnung von Recht und Sühne (*δίκη καὶ τίσις*) ist keineswegs die Bewältigung, die Aufhebung dessen, was an Unrecht (*ἀδικία*) in dieser Welt seinen Lauf nimmt. Es ist eine Kanalisierung, aber es ist nicht die Beseitigung, nicht die Aufhebung. Und das Tun des Prometheus, wo es für den Menschen gefehlich wird, verletzt diese Ordnung, ohne sie aufheben zu können und zu wollen. Und gleichwohl zeichnet sich in diesem Tun des Prometheus etwas ab von einer Ordnung, die jenseits des Konfliktes von Recht und Wohl steht. Das uns die übrigen Teile der Prometheus - Trilogie nicht erhalten sind, darf nicht darüber hinweg täuschen, daß aus dem gefesselten Prometheus unumgänglich so etwas

wie eine Tragödie für sich gemacht werden kann. Es kommt vielmehr auf die innere Gegenständlichkeit und Widersprüchlichkeit an, die in diesem Stück enthalten ist, an der Prometheus selbst triert und von dem er weiß, daß sie nur in einem neuen Schritt überwinden werden kann, diese Konstellation des Gegensatzes, deren Zeit noch nicht gekommen ist, auf die er nur in Voraussicht blicken kann. Wesentlich ist in diesen beiden Tragödien des Aischylos, daß sie nicht nur Darstellungen in dem Sinne enthalten, die den Zuschauer in der Rolle des Zuschauers belassen, sondern daß sie Darstellungen sind, in denen der Zuschauer selber ein Element des Dramas bildet, so etwas wie eine mitspielende Funktion hat. Und darin steckt der Sinn dieser Tragödie in erster Linie und in hohem Maße, daß auf dem Effekt bei dem Zuschauer der Skopus jedes Dramas gerichtet ist. Und das heißt, daß in ihm die Mahnung vor der Grenzüberschreitung gleichsam in einer Art von stellvertreternder Partizipation am paradigmatischen Leiden vorgeführt und zur Anschauung und zum Erlebnis gebracht wird. Die Funktion in der Wahrnehmung dieser Schicksale ist etwas von der Ungewißheit des eigenen Lebens über das Unstimmige in ihm zu bewahren. Vobei das Unstimmige, das in diesem Mitleiden wahrgenommen wird, charakteristisch genug nicht einfach darin zu sehen ist, daß es die Möglichkeit wäre, eine bestehende Ordnung zu verletzen, sondern es ist in dem Unstimmigen das Moment - in der Erfahrung des Unstimmigen - mit enthalten, daß die bestehende, die gesetzte Ordnung, von der Tragödie weiß, von der Solon gewußt hat, von der auch Anaximander gesprochen hat, daß in dieser gesetzten Ordnung selber das unmoralische, das unstimmmige Element weiter walzt. Ohne bündige Zusammenfassung könnte jener Spruch des Anaximanders sein, der als der älteste Spruch der griechischen Philosophie überliefert ist, worin es heißt, es sei eine Notwendigkeit, Strafe und Sühne zu geben für die Ungerechtigkeit, die die Dinge einander antun nach der Ordnung der Zeit. In der überlieferten Fassung lautet der ganze Spruch: "woher die Dinge ihr Entstehen haben, dahin müssen sie auch zurückgehen nach der Notwendigkeit, denn sie müssen Größe und Strafe zahlen für

die Ungerechtigkeit, die sie einander antun gemäß der Ordnung der Zeit." Die Ordnung der Zeit ist die Ordnung des Vorgehens und der Untergang ist das Gericht, offenbar für das Unrecht, das als das Herrschende inmitten aller Dinge noch festgehalten ist. Es geht bei  $\delta\kappa\eta$  und  $\tau\acute{\omega}\varsigma$  nicht um die Aufhebung, um die Beseitigung, um die Kräftigung der Macht der  $\delta\acute{\omega}\kappa\iota\alpha$ , sondern es geht nur darum, daß sie gleichsam eine gewisse Regulierung erfährt. Das macht den relativen Wert dieser Ordnung von  $\delta\kappa\eta$  und  $\tau\acute{\omega}\varsigma$  aus, nur den relativen Wert, der keine entgeltliche Hoffnung erlaubt. Und insofern ist es auch bezeichnend, daß Aischylos - immerhin lebte er fast 100 Jahre nach Anaximander - auch etwas um die Vorläufigkeit der von Zeus gesetzten Rechtsordnung weiß. Die  $\delta\kappa\eta$ , die mit Zeus über und in die Welt gekommen ist, währt nur solange, solange die Herrschaft des Zeus währt. Sie aber ist endlich und Prometheus, der gefesselte Titan, ist derjenige, der auch um die Endlichkeit dieser Ordnung weiß und insofern um die Gefährlichkeit dieser Rechtsordnung, sodas jeder Bruch dieser Rechtsordnung, so großes Unrecht er auch ist, immer auch ein Element des Vorkriffs auf das künftige Ende dieser Rechtsordnung hat. So wenig wie es absolutes Recht gibt, so wenig gibt es absolutes Unrecht in dieser Ordnung und in dieser Welt. Auch der Bruch der Rechtsordnung hat noch das Element in negativer Spiegelung dessen an sich, daß es mit diesem Recht eben noch nicht seine letzte Stimmigkeit hat, so daß im Bruch der Rechtsordnung der Widerspruch enthalten ist gegen das dem Recht noch anhaftende Unrecht in dieser Welt. Und wo immer ein solcher Bruch erfolgt, entsteht auch - das wird wiederum im Prometheus des Aischylos deutlich - so etwas wie Hoffnung ( $\epsilon\lambda\pi\iota\varsigma$ ) in der Tat; Hoffnung auf eine Ordnung der Dinge, die kann nicht mehr unter dem Baun der  $\acute{\alpha}\delta\upsilon\lambda\iota\alpha$  nach dem Gesetz der Vergeltung einhergehen und verlaufen müssen, so daß also auch noch an der Unrechtstat so etwas wie positive Hoffnung aufleuchten kann. Und wo immer dann diese großen titanischen Ungerechtigkeiten auftreten, dann hat sich auch daran oftmals Völkerhoffnung entzündet. Die großen Ereignisse in der neueren Geschichte sind dafür die beispielhaften revolutionen der Neuzeit, mit denen

-18-

unsere Neuzeit begonnen hat. Was war die französische Revolution anderes als eine riesige Unrechtstat gegenüber der herrschenden Ordnung? Und doch entzündete sich an dieser Tat des Unrechts gegenüber der bestehenden Ordnung die Hoffnung der europäischen Völker auf eine andere, bessere Ordnung, obwohl doch wiederum nur eine Ordnung von Siegern kam. Etwas von dieser tragischen Verquickung von Recht und Unrecht, von der Unlöslichkeit des Miteinanders beider, das gehört wohl eher zu den menschlichen Erfahrungen, die mit dem Thema "Sünde" zutun haben, als der bloße Mangel an Konformität mit einer gesetzlichen Ordnung. Der bloße Mangel an Konformität mit einer gesetzlichen Ordnung ist eine nur negative Umschreibung, die das Wesentliche der Unstimmigkeit, um die es bei dem Thema "Sünde" geht, nur von ferne ahnen läßt, aber kaum in den Blick nimmt. Und wichtig scheint mir hier jedenfalls für den Anfang zu sein, daß, wo diese Bedrohlichkeit benannt wird und die Gründe des Niederganges und die Gründe des Endes der menschlichen Hybris gesucht werden; diese Hybris ist von Aischylos von Anfang an auf das innigste verbunden mit dem Thema der Verblendung.  $\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$  und  $\kappa\tau\eta$  sind aufs innigste miteinander verschwistert. Wer in der  $\upsilon\beta\eta\varsigma$  handelt, muß keineswegs und ist sich im allgemeinen keineswegs der  $\kappa\tau\eta$  bewußt, in deren Gewalt er sich befindet. So wenig wie die Grenzen des Endlichen vom Endlichen abgeschnitten werden können, so wenig vermag auch der sterbliche Mensch die Hybris, die in der Welt das Unheil erzeugt, von sich aus aus eigener Anschauung gewinnen. Die Selbsterfahrung, so notwendig sie ist, kann nur ein Element der Erkenntnis der Grenzen sein, nicht aber schon die Erkenntnis, die tatsächlich auch dann die Zwangsgewalt der Hybris brechen würde. In der attischen Tragödie, meine ich, begegnet uns etwas von des Lebensmüdigkeit, die nicht verrechnet werden kann in die einfachen Kategorien, in das einfache Auseinander von Recht und Wohl, von Recht und Unrecht, sondern die nur in ihrer Komplexität wahrgenommen werden kann mit der ganzen Schwierigkeit des Durchschauens der Zusammenhänge. Man ahnt etwas von dem Abgründigen im menschlichen Leben, nennt es Hybris und weiß doch, daß ein tiefer Schleier darüber gebreitet ist, der nicht einfach durch menschlichen Zugriff

-19-

worzuziehen ist, und weiß auch darum, daß die Wichtigkeit dieses Abgründigepfuch dort fortheftet, wo so etwas wie Recht und Gesetz Platz genommen hat, mal auch dort, wo Recht und Gesetz Platz genommen hat, ihnen selbst noch das Abgründige, das sie bannen sollen, anhaftet. Diese Zweideutigkeit, so meine ich, die als tragisches Element in diesen Dramen in Erscheinung getreten ist, ist die Erinnerung an den Bereich jener Erfahrung, die mir eher in Betracht zu ziehen ist, wenn das Thema "Sünde" angesprochen wird und als Gegen-typos Gewissermaßen zum attischen Drama möchte ich in der nächsten Stunde mit dem christlichen Gebet als der anderen Weise des Wissens um das Abgründige und das Gefährliche und Bedrohliche beginnen.

In der letzten Stunde hatte ich versucht, einen Hinweis darauf zu geben, welche Rolle menschlichen Lebens in der attischen Tragödie zur Sprache gekommen ist, weil ich die Behauptung damit verbunden habe, daß dieser Lebensbereich und die darin enthaltenen Erfahrungen mit dem, was an Erfahrungselement in die christliche Rede von der Sünde einfließt, mehr zu tun habe als eine abstrakte Bestimmung von Sünde im Sinne der Nichtkonformität mit irgendeiner allgemeinen Norm, mit irgendeinem allgemeinen Prinzip. Ich möchte heute den Sprung machen - Gewissermaßen von der attischen Tragödie, dem Ausdruck einer menschlichen Lebenserfahrung vor und außerhalb des Einflußgebietes, natürlicherweise des christlichen Glaubens - hin zu jener Aussprache des christlichen Glaubens, in der mindestens ein primitives und insofern auch kritisches Verständnis von dem, was Sünde ist, zur Sprache kommt, von dem jedenfalls jede Lehre von der Sünde wird ausgehen müssen, ehe sie sich zu einer allgemeinen Theorie versteigt. Ich meine dies, daß, wenn sich der christliche Glaube menschlicher Sprache und dem Wort, das in menschlicher Sprache an Menschen ergöt, verdankt, dann ist es seine Natur, daß er dieser Sprache nicht die Antwort in der Rede schuldig bleibt. Christlicher Glaube schweigt sich nicht aus, sondern christlicher Glaube spricht sich aus. Und er lernt die Sprache des "sich - aussprechens" in der ersten und grundlegenden Antwort auf das Wort, dem er sich verdankt, nämlich in der Antwort, die die Anrufung Gottes selber ist, an den sich der Glaube gebunden weiß. Insofern lernt christlicher Glaube im Gebet sprechen. Das Reden ist die Sprachschule des christlichen Glaubens und in ihr bringt er erstmals das zum Ausdruck, um was es ihm in seinem Verhältnis zu Gott verstehensmäßig auch geht. Und wenn es richtig ist, daß das Reden nicht einfach nur der Ausdruck einer subjektiven Gestimmtheit ist, sondern daß Beten etwas ist, daß sehr wohl gelernt werden muß - deshalb hat Christus die Jünger beten gelehrt -, dann wird die erste Orientierung am christlichen Gebot zurückzuführen haben auf jenes Gebet, das nach dem Zeugnis der Schrift und nach dem Zeugnis

der theologischen und christlichen Tradition in der Tat die erste Weise der Anrufung und des Betens zu Gott ist, also das Herrengebet, das Vater unser, wie es uns in Mt 6 überliefert ist. Und in diesem Gebet wird in der Tat auch das Thema der Sünde berührt. In der 5. Bitte heißt es: "Vergib uns unsere Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldnern." Die Übersetzung mit "Schulden" ist der Versuch, der eigentümlichen Redeweise im Matthäusevangelium Rechnung zu tragen. In der Lukanischen Parallele steht für "Schulden" bereits der stark terminologisch bestimmte Ausdruck "Sünden (*ἁμαρτίας*)". "Vergib uns unsere Sünden", so heißt es bei Lukas, während im Nachsatz noch das andere Verhältnis mit zur Sprache kommt. Die Geschlossenheit des Sinzusammenhanges dieser 5. Bitte legt es beim Matthäusevangelium nahe, dieser Bitte in besonderer Weise zu zuhören und nachzudenken, was eigentlich jarrtler Glaube ausspricht. Die Ausdrücke, die er dabei gebraucht, entstammen einer bestimmten Lebenswelt - man könnte sagen, der Lebenswelt, die durch Handel und Verkehr von Menschen untereinander bestimmt ist. Es ist jedenfalls eine Sphäre, in der es so etwas wie Schuldner und demzufolge auch Gläubiger gibt. Mit dieser Situation wird hier offensichtlich gerechnet, und, wo diese Bitte formuliert wird, ist der Beter selbst im Verhältnis zu dem angerufenen Gott offenkundig in der Rolle des Schuldners und versteht Gott in der Rolle des Gläubigers. Dieses Verhältnis des Gläubigers zum Schuldner scheint ein exklusives im Verhältnis Gottes zu den Menschen zu sein. Die Allgemeinheit der Anrufung und die Allgemeinheit des "wir" in dieser Anrufung spricht dafür, daß offenkundig in diesem Gebet die Stellung des Menschen gegenüber Gott vorausgesetzt wird; wenn diese Stellung unter dem Aspekt von Handel und Verkehr betrachtet wird, von gegenseitigem Leben miteinander. Wenn dieses Verhältnis in Betracht gezogen wird, dann ist die Stellung Gottes die des Gläubigers und die Stellung des Menschen die des Schuldners. Ein anderes ist es offenbar anlangt, was die Verhältnisse der Menschen untereinander anlangt. Hier gibt es noch dem Verständnis des Nachsatzes offenbar eine Gegenseitigkeit, die es

erlaubt, das Schuldner und Gläubiger in einer Person sehr wohl zusammenfallen könnten. Ich kann der Schuldner eines anderen Menschen sein und zugleich der Gläubiger gegenüber einem anderen. Wechselseitigkeit scheint der Sinn und die Bedeutung zu sein, die diesem Verhältnis zu kommt im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen. Anders ist es im Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Gleichwohl bedeutet das nicht automatisch, daß diese Schulden, um deren Erlass und Vergbung Gott gebeten wird, mit Notwendigkeit ten Charakter des Verbrechenlichen oder des Böserigen an sich hat, sondern wo es Gläubiger und Schuldner gibt, ist dies ein durchaus normaler Zustand, daß zunächst einmal auch Schulden entstehen. Der Gläubiger gibt dem anderen etwas, und der andere empfängt und nimmt an, was ihm gegeben wird und macht sich in der Tat damit zum Schuldner. Er hat Schulden bei seinem Gläubiger. Aber Schulden sind etwas, was sehr wohl zurückgezahlt werden kann und müssen keineswegs etwas böserig anrüchliches, etwas beleidigendes für den Schuldner oder Gläubiger sein. Wenn von Schulden hier gesprochen wird, wird eigentlich nur daraufhin gewiesen, daß offenkundig, wie Menschen miteinander in solchen Grundvollzügen des Nehmens und Gebens leben, auch Menschen vor Gott und mit Gott in den Bezügen des Gebens undnehmens existieren. Freilich so, daß die Menschen im Verhältnis zu Gott die primär und Grundsätzlich Empfänger sind, wie Gott im Verhältnis zu den Menschen der primär und Grundsätzlich Gebende ist. Aber diese primäre und Grundsätzliche Bestimmung muß keineswegs den Charakter des Ausschließlichen an sich haben. Es ist keineswegs gesagt und es ist keineswegs damit ohne weiters vorausgesetzt und man wird es füglich auch dieser Bitte nicht unterstellen dürfen, daß im Verhältnis zwischen Gott und Mensch der Mensch immer nur der Nehmende und Gott immer nur der Gebende ist, sondern daß es zu dem normalen, geregelten Verhältnis, zu einem partnerschaftlichen Verhältnis zwischen Gott und Mensch sehr wohl gehört, daß auch Gott entgegennimmt, wie auch der Mensch Gott etwas zu geben hat und zu geben vermag. Um Erlassung der Schulden zu bitten, bedeutet nur, daß um den Erlass jener Schulden gebeten wird, für die wir nicht etwa

Gott von uns aus nichts geben wollen, sondern für die Schulden, für die wir Gott von uns aus nichts geben können. Ohne das dieses "nichts - geben - können" nun das Absolute ist, unter dem wir stehen, sondern es könnte ja sehr wohl sein, daß Gottes Vorsprung des Gebens gegenüber dem nehmenden, empfangenden Menschen so groß ist, daß wir auch bei dem ernstesten Bemühen, Gott für seine Gabe unsererseits etwas zu geben, stets noch in Rückhalt, in der Rücklage bleiben, nie ganz ihm das geben können, was wir von ihm empfangen haben. Und zu dieser Normalität, zu dieser Gerechtigkeit des Verhältnisses würde dann sehr wohl und sehr genau die freimütige Bitte derer passen, die wissen, daß sie Gott nicht geben können, was ihm eigentlich entspricht, wiewohl sie ihm geben, was zu geben sie vermögen, daß sie diesem Geben die Bitte um Vergabung hinzufügen. Die Bitte um Vergabung unserer Schulden impliziert nicht den Rückzug auf die Position des in jeder Beziehung zahlungsunfähigen Schuldners, sondern ist die Bitte - die fast mit dem Beibehalten des Selbstverständlichen gehört werden muß -, die sich widerspruchslos hinzufügt zu einem gegenüber Gott hingebungsvollem Leben. Immerhin ist es die Bitte, die sich an den Vater richtet und offenkundig aus der Position des Kindes gesprochen ist und aus der Position der Kindenschaft. Diese Bitte ist keine Knechtsbitte, sondern die Bitte des Kindes, das um den Vater weiß, des Kindes, daß auch den Vater in dieser seiner Anrufung anerkennt und gelten läßt und selbst nicht mehr sein will als dasjenige, was er - der Vater - kraft dieser väterlichen Erlaubnis der Bitte sein darf. Das Moment des Selbstverständlichen - auch bei dieser Bitte, die also nicht bedeutet, daß wir nur zahlungsunfähige Schuldner sind, sondern daß wir sehr wohl auch Gott in Hingebung darbringende Wesen sind - wird vor allem unüberhörbar unterstrichen durch den Nachsatz, wo es nämlich heißt: "wie wir vergeben unseren Schuldnern." Auch hier wird offenkundig vorausgesetzt, es gehört einfach zur Menschlichkeit menschlichen Miteinanderlebens, daß darin dieses Vergeben von Seiten des Gläubigers gegenüber dem Schuldner stattfindet. Dort wo die Schuldner in die Situation gekommen sind, nicht etwa

die Gegengabe zu verweigern aus Willkür, sondern wo sie nicht in der Lage sind, wo sie zahlungsunfähig geworden sind. In dieser Situation wäre das Insistieren auf dem Schuldverhältnis gleichbedeutend mit der Aufhebung und Auflösung des Lebenszusammenhanges zwischen Gläubigern und Schuldnern. Wenn der Schuldner nicht zahlt, nicht zahlen kann und demzufolge de facto auch nicht zahlt, kann wird die Beziehung abgetroffen, kann wird ihm auch nichts weiteres an Gabe mehr gewährt. Ihm wird nichts mehr gegeben, auch das Lebensnotwendigste wird ihm nicht mehr gegeben. Wenn dies passiert, wird offenbar ein Teilverhältnis menschlichen Zusammenlebens, nämlich das Teilverhältnis des Gebens und des Nehmens zu dem Gesamtverhältnis erhoben und alles Zusammenleben unter diese Bedingung gestellt. Vergabung jagegen signalisiert, daß mir das Miteinander mit dem anderen wichtiger ist als dasjenige, womit er mir gegenüber im Verzug geblieben ist. In der Vergabung wird das gemeinsame Leben, das Zusammenleben höher gesetzt als das Verhältnis - das in der Tat konstitutiv zu diesem Zusammenleben gehört, aber es nicht erschöpft -, das durch die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen bestimmt ist. Auf dieses Verhältnis aber des Gegenseitigen Gebens und Nehmens<sup>es</sup> richtet diese Bitte sich aus. Und Vergabung wird hier durchaus in dem Sinne von "nachlassen dessen, wozu der andere nicht fähig ist" verstanden. Ohne das dabei das Moment der Wechelseitigkeit des Gebens und Nehmens aufgelöst und zerstört wird. Für das Verhältnis Gottes zum Menschen kann stets nur soviel gesagt werden: es ist eine Gegenseitigkeit, die einen spezifischen Anfang hat. Bienen so spezifischen Anfang, daß darin die Rolle des Gebens in der Tat primär Gott zufällt. Wenn Gott nicht den Anfang mit dem Geben macht, dann wird es von Seiten derer, die empfangen, auch nie zum Nehmen kommen. Und wenn Gottes Leben, Gottes Sein im Verhältnis zu uns dann in erster Linie und grundlegend das Geben ist, so bedeutet dies für menschliches Sein, daß es das nehmende Sein im Verhältnis zu Gott ist, primär und grundlegend, aber nicht ausschlaggebend. Die Hinseltheit von Anfangen schließt nicht die Wechelseitigkeit seiner Mitwirkung oder Fortsetzung dieses Verhältnisses aus, sondern ruft geradezu danach, so



wie in der Konsequenz dieses einseitigen Anfanges auch das Miteinanderleben der Menschen in Wechselseitigkeit geregelt ist. Nun in strikter Wechselseitigkeit, obwohl auch im zwischenmenschlichen Dasein und Leben noch sehr wohl solche Momente vom Vorrang des Nehmens von dem des Gebens durchschimmern mögen. Wenn man auf dieser Ebene diese Bitte betrachtet, dann hat der Charakter der Schulden, von dem hier gesprochen wird, alles andere als den Charakter des Negativen und des Unzulässigen, des Nichterlaubten, sondern diese Schulden sind etwas, was zum Lebensverhältnis konstitutiv hinzugehört. Und Vergabung ist demzufolge nicht einfach etwas, was eine Aussetzung von Strafe meint, sondern Vergabung bezieht sich hier auf dasjenige, was in einem interpersonalen Verhältnis zur Ausgleichung und Herstellung der Gemeinsamkeit kommt und erforderlich ist. Wenn anders dieses Geben und Nehmen - das unter solchen Partnern geschieht - in keinem Augenblick ernstgenommen ein solches sein kann, daß schlechterdings nach dem Prinzip der Äquivalenz geordnet wird. So sehr wünschen ein Zusammenleben in den Vollzügen des Gebens und Nehmens auf das Prinzip schlechtmüßiger und genauester Äquivalenz ( Gleichwertigkeit ) abzustimmen versuchen, mißbrät in der Regel die Organisation dieses Zusammenlebens ins Unmenschliche. Wo das Verhältnis von Geben und Nehmen nach dem Prinzip des Tausches radikal bestimmt wird, hat Vergabung vielleicht nur noch den Sinn einer am hand zulässigen Ausnahme, ohne daß ihr (dieser Vergabung) eine konstitutive Rolle für das Gebende und nehmende Zusammenleben dort eingeräumt wird. Aus einem freien Tausch von in Beziehung zueinander stehender Partner ist ein System genauester, berechnester Vergeltung geworden. In diese Gefahr kann in der Tat das Verhältnis von Geben und Nehmen abgleiten, es muß aber nicht. Und das Gebet erinnert jedenfalls daran, daß der ursprüngliche Sinn der Bitte um Vergabung sich auf empfangene Gabe bezieht, deren Größe und Güte von solcher Art ist, daß der Empfänger eben gerade nichts Gleichwertiges dem entgegenzusetzen hat, wiewohl er alles, was an ihm liegen mag, demjenigen zuwenden wird, von dem er diese übergroße Gabe empfangen hat. Die Bitte um Vergabung der Schulden ist nicht das Eingeständnis eines Versäumnisses in erster

Linie, sondern ist geradezu die dankbare Anerkennung einer uneinholbaren, gebenden Güte von Seiten dessen, von dem die Vergabung erbeten wird. In der Bitte um Vergabung vollendet sich der Dank für die Gabe. Wenn aber Vergabung der Zusammenhang ist, in dem in der Tat auch im christlichen Glauben Sünde erstmals zur Sprache gekommen ist, dann wird man diese Sinnzusammenhänge jedenfalls zu Grunde legen müssen, ehe das Moment der Negativität in dem Gedanken der Schulden aufgegriffen wird. Zunächst einmal ist hier aber dieses wechselseitige Verhältnis Gebender und Nehmender, sich frei austauschender Menschen das Primäre. Und was dabei wesentlich ist, ist, daß mit einer strengen Entsprechung zwischen beiden je gerechnet wird, sodaß ein Nehmen sich nicht verstehen will abgesehen von einem ihm vorausliegenden Geben. Wie ein Geben sich nicht anders darbietet als ein solches, dem ein Nehmen entspricht. Wo Abstraktionen passieren, sind die Geführungen der Beziehung sofort auf der Hand liegend. Wenn das Verhältnis stimmt, bedeutet es - einzig auf das Nehmen anweisendes Geben -, daß dieses Geben ein Anbieten ist. Es wird jemand etwas angeboten, sodaß der andere dieses Angebotene frei annehmen und frei entgegennehmen kann. Wo diese Korrespondenz preisgegeben wird, sei es von Seiten des Gebenden, sei es von Seiten des Nehmenden, verwandelt sich auch der Charakter des Gebens. Aus dem Geben, welches Anbieten ist, wird ein Geben, welches Belastung ist. Dem anderen wird etwas aufgenötigt, es wird etwas gegeben, was er gar nicht haben will, was er nicht entgegennimmt, was er nur ertragen kann. Umgekehrt fort, wo ein Nehmen sich nicht mehr versteht als herkommend und gerührt in einem Geben, wird es notwendigerweise zu einem "sich nehmen" werden, zu einem "nicht - annehmen", sondern zu einem "wegnehmen". Es wird nicht mehr zu einem Entgegennehmen kommen, sondern dieses Nehmen wird zu einem Akt des Raubes werden. Es wird genommen, ob es der andere will oder nicht. Und dann ist das Nehmen in der Situation, daß darin jeder sich nimmt, was er braucht und was ihm gefällt. Ich nehmen, was man braucht, heißt, daß an die Stelle einer interpersonalen Beziehung in diesem Zusammenspiel von Geben und Nehmen ins Verhältnis

von Subjekt und Objekt getreten ist, vom nehmenden Subjekt und vom genommenen Objekt; sodas nun die Sache vor der Person steht. Der Sachbezug, der Sachzusammenhang das einen Teiles ist ihm wesentlicher als der Personenbezug zu dem anderen Teil, auf den man kann ohne weiteres verzichten. Das ist der Grundvorgang, so liebe sich sehr wohl sagen, von Verdinglichung, der dann in diesem Prozeß statt hat. Dann taucht in der Tat auf der einen Seite auch kein Gott mehr auf, und auf der anderen Seite ist dann der andere, von dem ich einst etwas empfangen habe, der mir einst etwas gegeben hat, nur noch die Quelle einer bestimmten Gabe. Das "Was" des Nehmens ist wichtiger als das "Wer" des Gebens. Über dem "Was", das man sich nimmt, vergräbt man mißhelos das "Wer", dem man es eigentlich verdankt. Dies ist der Grundvorgang einer Entfremdung, einer Entzweiung, die auch noch zurückschlagen muß mit Notwendigkeit auf denjenigen, der nimmt. Der Sachwert, das Ding, das Sachgut triumphiert über das Subjekt und wird zu seinem definitiven Bestimmungsgrund. Das zu allen Zeiten Geben und Nehmen sich zu einem ausgewogenen Verhältnis befunden hätten und in einem interpersonalen Lebensverhältnis ihren Sinn und ihre Wurzel behalten hätten, wird man nicht behaupten können. Gleichwohl ist die Frage, die mit dieser Gebetsbitte aufgeworfen ist, die, ob nicht auch noch unter dem Zeichen größter Verdinglichung und größter Entfremdung menschenwürdiges Leben eigentlich nur geführt werden kann, wenn es - und wäre es noch so minimal - zu einem solchen Leben des Gebens und Nehmens wird, des gegenseitigen freien Gebens und Nehmens kommt. Wobei dasjenige, was da gegeben und genommen wird, nach der Intention dieser Bitte und nach ihrer Formulierung zweifellos als von einem enormen, offenen Spielraum zu verstehen und anzusehen ist. Der Ausdruck, der hier gebraucht wird τὸ ὀφειλόμενον ist ein Ausdruck, von dem wir sagen müssen, er umfasse im Prinzip alles, was ein Mensch einem anderen geben und was ein Mensch von einem anderen empfangen kann. Von den elementarsten, materiellen Lebensgütern bis zu dem, ohne das Menschen nicht miteinander leben könnten - man nenne es Empfindung, man nenne es Gefühl -, wo Menschen nicht diese Weise

des Gebens ebenfalls erfahren, werden sie verkümmern wie auf der anderen Seite eine Spiritualisierung genauso fehlt am Platze ist. Alles, also das Gefühl wie das Geld, fällt unter diesen Begriff τὸ ὀφειλόμενον. Dieser Begriff ist nur durch das definiert, das er etwas bezeichnet, was einem dem anderen geben, was einer von dem anderen empfangen kann. Diese allgemeinste Formulierung ist notwendig, wenn es nicht zu einseitigen Verkürzungen nach der materiellen oder nach der ideellen Seite im Verständnis dieser Bitte kommen soll. Und diese Breite, diese ungeheure Allgemeinheit macht es auch notwendig, das dort, wo der Lebensbereich angeschaut wird, in dem solches Geben und Nehmen unter Menschen stattfindet, daß da sehr wohl ebenfalls in der konkreten Erfahrung keiner der Möglichkeiten prinzipiell ausgeblendet wird. Unter Umständen ist der Beweis von Teilhabe am Schicksal des anderen, obwohl so etwas wie geistige Verbundenheit scheinbar im Vordergrund steht, eher gewährleistet durch eine materielle Unterstützung, wie auch das Umgekehrte denkbar ist. An diesem Punkt darf der Konkreteismus dieser Bitte in keiner Weise abgebrochen werden und diese Bitte bleibt gerade dann konkret, wenn das, wovon hier gesprochen wird, in der größtmöglichen Allgemeinheit erhalten bleibt. Das andere wäre eine Abstraktion und eine Restriktion auf etwas besonderes, um das es hier gar nicht gehen kann. Es wäre jetzt noch daran zu erinnern, daß diese Bitte in einer eigentümlichen Weise verbunden ist mit einer Aussage, einer Feststellung. Der Vordersatz und der Nachsatz stehen in einem Verhältnis zueinander, das nicht aufgebrochen werden kann ohne das ihn auch von vornherein eine bestimmte Interpretation aufgenötigt werden darf. Der Streit, der bei der Auslegung häufig wieder aufgenommen wird, ist der, ob in dem Nachsatz so etwas formuliert wird wie eine Konsequenz aus der vorausgesetzten Bitte. Hat der Nachsatz also den Charakter des Gotttreuebeneden Sprechens? "Vergeb mir meine Schulden, wie wir vergeben unseren Schuldner. Was ist Gewissnermaßen eine Absichtserklärung oder wird damit so etwas formuliert wie eine Voraussetzung? Immerwährend kann man für sprechen, daß in der mathematischen Bitte das Verb im Aorist steht: ὅς κτι κήρηκεν τὸς

Opisletary nach

leben haben"). Ist also die Praxis und die Übung des Vergehens auf dem Boden und im Raum gegenseitigen Gebens und Nehmens? Ist diese Praxis die Voraussetzung dafür, daß diese Bitte an Gott gerichtet werden darf? Ich glaube, daß die Alternative, die dann aufgemacht ist, entweder Voraussetzung oder künftige Folgerung ist.

Diese Alternative scheint mir an der Sache und dem Sinn fast tatsächlich vorbeizugehen. Es geht nicht um eine solche Relationsbestimmung der Vor- und Nachordnung, sondern es geht um das entscheidende Miteinander, daß die Beziehung von Mensch zu Mensch und die Beziehung zwischen Mensch und Gott in der Tat nur dann und dort als Gott und dem Menschen gemäß erscheinen kann, wo dieses Erlässen, wo dieses Vergeben geübt wird. Es besteht eine sachliche Verbindung, ein Sachzusammenhang, das eine kann nicht ohne das andere sein. Aber jetzt zu fragen: "Ist das eine die Voraussetzung des anderen oder nicht?", ist eine Überforderung des Zusammenhanges, um den es hier entscheidend geht. es ist sehr wohl möglich, daß unter Menschen dieses Vergehens geübt wird auch dort, wo die christliche Bitte noch gar nicht als solche zur Aussprache gekommen ist. Wo Also auch die Wahrheit der Vergebungsform christlichen Sinne noch gar nicht verkündet worden ist, da kann sehr wohl unter Menschen diese Praxis der Vergebungsgeübten werden und muß keineswegs als eine Unmöglichkeit aus diesem Lebenszusammenhang verbannt werden. Wie umgekehrt auch sehr wohl Menschen erst in dem Augenblick die Notwendigkeit dieses Vollzuges zu begreifen und lernen können, wenn sie gelernt haben, Gott um Vergebungs dessen zu bitten, was sie ihm gegenüber nicht zu gewähren in der Lage sind. Es gehört zur Menschlichkeit des Menschen und zu Göttlichkeit Gottes, daß die Beziehung der Vergebungs in beiden Relationsbereichen waltet. Und man muß und sollte sich davor hüten, hier in erster Linie ein christliches Proprium nach der einen oder anderen Seite heraus zu destillieren. Die Allgemeinheit, auf die hier abgehoben und aus der hier reschöpft wird, sollte in der ganzen Form erhalten bleiben. Mir ist diese 5. Bitte deshalb so wichtig, weil hier der Gefanke der Vergebungs und des Nachlassens aus einem Erfahrungsbereich menschlichen Lebens geschöpft ist und in dieser

Bitte, die im Verhältnis zu Gott zur Aussprache gelangt, ein Sinn von Vergebungs, der nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit so etwas, wie einer notorischen Bosheit des Menschen, steht, ist. Hier wird von Vergebungs der Schulden gesprochen als etwas, was noch jenseits von Gut und Böse des Menschen liegt. Es wird von Schulden gesprochen, wie sie offenkundig zum Miteinanderleben der Menschen gehört. Ich habe hier dieses Moment sehr pointiert, weil ich meine, daß wir in dieser Bitte viel zu schnell und zu früh schon eintragen, was wir aus anderen Quellen von Sünde wissen. Hier geht es um dieses Phänomen der Sünde; es geht, um es einmal ganz spitz zu sagen, noch gar nicht um das Faktum von Sünde, sondern auf diesen Punkt steuert das weitere erst zu. Ich hatte angedeutet, daß es auch so etwas wie die Zerstörung des wesentlichen Zusammenhanges von Geben und Nehmen gibt, wo Nehmen etwa aus der Natur des Entgegennemens heraustritt und zum "an - sich - reiben" wird im Vergessen daran, daß dem Nehmen ein Geben vorausgegangen ist. Dieser Punkt ist das Element, an dem der Übergang aus einem Grund- und ursprünglich menschlichen Verhältnis in ein auch das menschliche pervertierendes Verhältnis sehr wohl denkbar wird. Und das wäre, was in der Fortsetzung zur 6. Bitte zur Sprache kommt. Erst im Übergang zur 6. Bitte tritt die Problematik hervor und wird artikuliert, die in einem engeren Sinne mit dem Problem der Sünde verbunden ist. Es wächst aber dieses Problem aus einem Natürlichen, aus einem Elementaren, aus einem Ursprünglichen und - noch einmal überspitzt gesagt - geradezu noch integer zu nennendes Lebensverhältnis heraus, was umschrieben ist und was in dieser 5. Bitte zur Aussprache kommt, in dieser Vergebungsbitte. Hier wird ein Gottesverhältnis des Menschen und ein zwischenmenschliches Verhältnis zur Sprache gebracht, in einem Wechselverhältnis, wie es charakteristischer Weise zum Beispiel schon als zerstörtes - in dem in der letzten Stunde herangezogenen Prometheus - Drama des Aischylos - zur Sprache gekommen war. Das Verhältnis des Titanen Prometheus zur Götterwelt ist nicht das Entgegennemen von etwas, das gegeben wird, sondern ist ein Nehmen, welches ein Geben - Pein welches ein Raub ist, der Raub des Weizens. Und neuerliche in diesem Drama ist, im Ofio

Ganze mit diesem Feuerraub beginnende Menschheitsgeschichte unter dem Schicksal dieses raubenden Nemens steht. Eine Menschheit erscheint hier und der Mythos von Prometheus ist nicht etwas abgelöst von der Geschichte des Menschen zu verstehen, sondern als dessen Anfang beschreibend und benennend gemeint. Am Anfang steht dieses eigenmächtige Nehmen, von dem die sterblichen leben, weil sie durch diesen Raub nur das empfangen haben, was sie lebensnotwendigerweise gebrauchen. Hier ist ein Punkt, an dem sichtbar wird, wie tatsächlich diese Lebenserfahrung des attischen Dramas sehr wohl etwas zu tun hat mit einer Erfahrung, wie sie in dieser christlichen Bitte ausgesprochen wird, ein Zusammenhang wird erkennbar, ohne daß er einfach gleichgesetzt wird. Und es wird in dieser attischen Tragödie etwas von dem formuliert, vor dem bewahrt und vor dem am Ende befreit zu werden die Fortsetzung der 5. Bitte im Herrengebet spricht; auch damit deutlich machend, daß sich dieses Verhältnis, in dem diese Bitte spricht, dieses natürliche Verhältnis offenbar nicht als eine selbstverständliche Größe auffassen und betrachten kann und darf. Sie - die Bitte - weiß in ihrer ganzen Ursprünglichkeit der Lebensverhältnisse, in denen und aus denen sie spricht, sehr wohl etwas um das nicht von sich selbst Verstehende, um das Bedrohte, um das Gefährdete auch, nicht umsonst deshalb die Fortsetzung, aber dennoch, so gewiß dieses Moment nicht fehlt, - dann hätte das "Vater unser" mit der 5. Bitte schließen können - so wenig dürfte man in der Auslegung schon die Bedeutung eintragen, die sich erst in der 6. Bitte ergibt. Wie müssen uns im Verstehen der 5. Bitte daran gewöhnen, daß entgegen unseren Vorstellungen Schulden nichts verwerfliches sind. Schulden zu machen ist weder unehrenhaft für denjenigen, der sie macht, noch ist es etwas ungewöhnliches für denjenigen, bei dem sie gemacht werden, als sei ihm damit eine schlechthinige Überlegenheit oder Anspruch auf den anderen gegeben. Schulden sind etwas, was zum menschlichen Miteinanderleben hinzugehört. Wir können nicht jedem das geben, was ihm gebührt. Wir werden hinter immer zurückbleiben. Das Mindestmaß dieses Zurückbleibens in konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen wie in

der Grundbeziehung zu Gott ist etwas, was gerade die Freiheit des Umgangs der Menschen untereinander wie der Menschen mit Gott gewirkeltet und erhält, statt es unter ein zwingendes, despotisches Gesetz geraten und verfallen zu lassen. Für die Positivität des Sinnes in der 5. Bitte habe ich in der heutigen Stunde so pointiert plätiert, wie das in der Tradition nicht der Fall ist. Sie werden das schon in der biblischen Tradition sehen. Ich habe mich hier mit einer gewissen Abstraktheit an den Wortlaut des Matthäusevan- geliums gehalten, als gäbe es nicht eine Traditions- und Interpretationslinie, die eben schon mit Lukkas beginnt, wo diese Positivität nicht mehr zur Sprache kommt, sondern es ipso damit gerechnet wird, daß die *ἀρετή* des Menschen gegenüber Gott, daß das *ἀγαθόν* (Verfehlungen, Übertretungen), daß das *ἀσυνέτως* (Sünden) sind. Wir dürfen die Interpretation der Auslegungsgeschichte nicht vergessen, aber wir dürfen auch den Sinn dieser Bitte nicht von dieser Auslegungsgeschichte überwuchern lassen. Und als eine Art von Widerstand gegen diesen Druck der Überlieferungs- und Auslegungsgeschichte habe ich heute in dieser Stunde also versucht, den positiven Gehalt in voller Einseitigkeit herauszuarbeiten und vorzutragen, und ich bin mir der Einseitigkeit dabei natürlich bewußt; aber um der Sache willen sei diese Einseitigkeit hier doch auch mal Gebot, um deutlich zu machen, daß wir in unserem Denken vielleicht statt aus der Bitte des Gebeters etwas von Sünde zu lernen allzuleicht geneigt sind, aus anderen Quellen geschöpfte Kenntnisse davon in das Verstehen des Gebetes einzutragen. Und sozusagen die Gebetsbitte noch als eine kritische Größe und als eine selbstständige Instanz für das christliche Verständnis dessen, was Sünde ist, zu erhalten, also diese Einseitigkeit, die sie bitte als solche auch sehen wollen, die ich aber gerade als Einseitigkeit dennoch auch als eine Notwendigkeit erachte. Ich möchte an dieser Positivität in den nächsten beiden Stunden anschließen und auf die 6. Bitte zu sprechen kommen, als Inszenierung, was aus dem verletzlichen Verhältnis hervorragt.

Meine Damen und Herren,

Ich hatte in der letzten Stunde eine Auffassung der fünften Bitte des Vaterunsers Ihnen vorzutragen versucht, die mindestens befreitlich ist und abweicht von der breiten Tradition Ihrer Auslegung. Die Art des Vortrags, das Stotternde dabei hängt etwas mit der Befangenheit, mit der Verlegenheit zusammen, in der ich mich dabei befunden habe. Denn Theologie ist nicht das Geschäft, neue Einfälle zu haben und sie in der Öffentlichkeit zu verkaufen. Das Abweichen von einer Auslegungsgeschichte ist nicht eine Entfremdung dieser Auslegung, sondern sollte bedenkl. machen und deshalb hatte ich lange Zeit gezögert, es überhaupt zu unternehmen, zumal es sich, und das sollte auch hier als Verstärkung noch mit Bewußtwerden, es sich nicht einfach um nur eine theologische Meinung handelt. Es geht immerhin um nicht mehr und weniger als um den Sinn, in dem die fünfte Bitte des Vaterunsers gebetet werden soll, und dies ist das Gebet, das schließlich alle Christen sollen beten können, ob sie nun in Europa oder in Afrika, in China oder in Rußland leben. Und an die Einsinnigkeit, an die Eindeutigkeit des Sinnes dieses Gebetes knüpft sich immerhin auch doch die große Hoffnung, daß über den einen und selben Sinn dieses Gebetes auch die betende Gemeinschaft einsinnig und einmütig werden kann, und hier einen eigenen Sinn plötzlich aufzurichten stent immer in der Gefahr der Eigensinnigkeit und der Eigenwilligkeit. Und wenn es zwei Untugend. theologischen Denkens gibt, dann sind das die Untugenden der Eigensinnigkeit und der Eigenwilligkeit. Um der Originalität willen kann kein theologischer Gedanke konzipiert werden. Um deswillen habe ich meine großen Bedenkl. bei dem Versuch, das zu explizieren, und dennoch möchte ich bei dieser Auffassung bleiben und sie Ihnen zum Nachdenken auch bitte mitgeben. Die Meinung war in der Tat bei dem Versuch der Umschreibung, daß diese fünfte Bitte auch dann ihren vollen, positiven, allgemeinen und notwendigen Sinn hätte, si Adam integer stessset, wann Adam nicht gefallen wäre. Diese hat ihren Sinn auch post lapsam, so wie sie ihren Sinn hätte und behalten hätte ante lapsam. In einem Gespräch, das ich nach dem letzten Kolleg mit Herrn Goebel hatte, sagte er, das sei eine Auslegung, die gleichsam auf der Ebene der ungetriebenen Bundeserfüllung ihren Sinn hätte. Ich finde das eine sehr glückliche und präzise Umschreibung, einer Bundeserfüllung, ohne daß mit dieser Erfüllung des Bundes die Notwendigkeit der Überwindung des Widerspruchs

dadgegen verbunden wäre. Die Interpretation insgesamt klingen sehr anders und ich möchte doch diese anders klingenden Auslegungen nicht unterdrücken, sondern sie immerhin wenigstens in zwei Versionen Ihnen einfach einmal vorlesen. Zum einen handelt es sich um die Auslegung, die diese Bitte, und zwar der erste Teil dieser Bitte, gefunden hat bei Karl Barth in seiner Auslegung des Vaterunsers in der Schrift von 1965, in Zürich erschienen, Karl Barth, Das Vaterunser, Zürich 1965.

Die Auslegung, die er gibt, hat folgenden Wortlaut. Er übersetzt die Bitte mit "Vergib uns unsere Beleidigungen". Was wir übersetzen mit dem Ausdruck "unsere Beleidigungen" bedeutet wörtlich "unsere Fehler", "unsere Schulden", d. h. das, was wir versagen in unseren Beziehungen zu Gott, in dem, was wir ihm schuldig sind. Wir haben ihm gegenüber eine Schuld, und wenn wir nicht bezahlen können, dann bleiben wir in Schulden. Wenn man eine Schuldigkeit, die einem obliegt, nicht erfüllt, dann ist man in Schulden. Es ergibt sich, daß wir den beleidigen, dem gegenüber wir fehlerhaft, unzuverlässig sind. Wir sind die Schuldner Gottes, wir schulden ihm nicht irgendetwas, weder wenig noch viel, sondern ganz einfach unsere Person in ihrer Ganzheit, uns selbst als Geschöpfe, die von seiner Güte gehalten und ernährt werden. Wir, seine Kinder, von seinem Wort gerufen, zum Dienst seiner Verherrlichung zugelassen, wir Brüder des Menschen Jesus Christus, wir versagen in dem, was wir vor Gott schuldig sind. Was wir sind und tun, entspricht keineswegs dem, was uns gegeben ist. Und dann zitiert er zur Unterstützung dieser Auffassung, was bei Luther und bei Calvin zu lesen ist. Der Tenor, auf den diese Auslegung gestimmt ist, lautet: Wir sind im Verhältnis gegenüber Gott in einem fehlerhaften, in einem verfehlenden und uns gegen Gott vergehenden Sinn begriffen. Dies die Auslegung 1965.

Die andere Auslegung, die ich hier zitieren möchte, ist die von Tertullian, Ende des 2. Jahrhunderts, auf den gleichen Tenor gestimmt. Nachdem in der vierten Bitte um die Freigebigkeit Gottes gebeten worden ist, wird nun in der fünften, so sagt Tertullian, um Gottes Nachsicht gebeten. Und zwar in dem Gebet, das Christus die Christen gelehrt hat. Und zwar so, daß Christus der von dieser Lerngemeinschaft der Christen sich ausschließende Lehrer ist. Ausschließlich sagt Tertullian: Der Herr wollte wohl, daß er allein ohne Fehler sei. Der Lehrer des Herrngebets ist der sinnlose Sohn Gottes, der Messias. Daher, weil nur er sinnlos und ohne Fehler ist,

daher lehrt er die Seinen beten, vergibt uns unsere Schuld. Und Tertullian betont: Die Bitte um Nachsicht ist schon ein Schuldbekennnis, weil wer um Nachsicht bittet, seine Vergehen, seine Verfehlungen eingesteht. Schulden ist in der Heiligen Schrift ein bitlicher (im Wortlaut undeutlich) Ausdruck für Vergehungen, weil sie in ähnlicher Weise vor Gericht anhängig gemacht und von diesem beigegeben werden, und der gerechten Bettebung nur dann entgehen, wenn die Bettebung erlassen wird, wie der Herr jedem Knecht die Schuld nachließ - womit Tertullian abstellt auf das Gleichnis Mt. 18 vom Schalksknecht, das als die paraphrasierende Umschreibung des Sinnes dieser fünften Bitte von ihm auch ausgelegt und verstanden wird. Diese gemeinchristliche und gemeinkirchliche Auffassung hat zudem den großen Vorzug, daß sie nicht nur in einer gewissen innerchristl. - ökumene sich bewegt, sondern sie hat auch den Vorzug für sich, daß sie in charakteristischer Weise mit dem Grundgebet jüdischer Frömmigkeit, dem Achtzehngebet, in der sechsten Bitte übereinstimmt. Im jüdischen Achtzehngebet lautet die sechste Bitte: Vergib uns, unser Vater, wir sündigen an dir. Wäsch unsere Missetaten aus. Bring sie aus deinen Augen, denn reich ist dein Erbarmen.

Soweit dieser über den christlichen Glauben auch den jüdischen Glauben umfassende Konsens. An diesem Punkt der Gleichstimmigkeit mit dem Achtzehngebet läßt sich aber auch, glaube ich, das Moment der Differenz schon bemerkbar machen. Denn die sechste Bitte des Achtzehngebets steht nicht isoliert, sondern der nächste Kontext wird immerhin bestimmt durch die vierte und die fünfte Bitte, die dieser sechsten vorausging. Die vierte Bitte lautet: Unser Vater, schenke uns in Gnaden die Erkenntnis über dich, aus deinem Gesetz. Aus deinem Gesetz die Einsicht und die Klugheit. Und die fünfte Bitte: Herr, bring uns zu dir zurück. Wir wollen umkehren. Geprisen selbst du, der die Umkehr liebt.

Gesetz, Umkehr und Vergeltung, das ist hier in der Tat der Zusammenhang, in dem in diesem jüdischen Achtzehnbitten Gebet der Terminus der Vergeltung auftaucht. Das Gesetz, das Gott seinem Volk gegeben hat ist die gute Wegweisung, in, auf, und der gemäß sich das Volk in Übereinstimmung mit dem Willen seines Gottes voranzubewegen kann. Und von diesem Gott voran auch das Volk dann Umkehr zu erbitten, wo es sich gleichsam verlaufen hat, wo es von dem Weg, den die gute Thora weist, abgewichen ist, fehlerhaft abgewichen ist. Und mit dem Geschenk und der Möglichkeit der Umkehr, der Rückkehr zu dem

rechten Weg, des Neubeginns auf diesem Weg und der Fortsetzung auf diesem Weg, verbindet sich die Bitte, daß diese Abweichung, dieses sich verlaufen nicht zur bleibenden Schuld angerechnet werde. Dies ist ein blinder Zusammenhang, in dem sich bestimmt, was Missetat, was Sünde in diesem Zusammenhang des jüdischen Achtzehnbitten Gebetes bedeutet: Abweichung vom rechten Weg, Verfehlung des guten Wegs. Sei es aus Unachtsamkeit, sei es aus Unkenntnis, aus mangelhafter Kenntnis der rechten Wegweisung, wie auch immer, jedenfalls eine Abweichung davon. Von einer solchen Wegweisung, von der Gnade der Umkehr und von der Gnade der Vergeltung ist in dem Vaterunser, das Christus gelehrt hat, nicht die Rede. Der Bezugspunkt dessen, was in diesem Gebet Schulden heißt ist nicht die Weisung Jahwes, sondern offenkundig etwas anderes. Das Maß, wonach sich diese ophellaemata bemessen, ist nicht ein Gebot, ist nicht eine Vorschrift, ist nicht eine Norm, sondern offenbar etwas, was sich als korrespondierendes Element schon in dem Ausdruck ophellaemata selbst anbietet. Nicht umsonst geht der Vergeltungsbitte die Gabebitte um das Brot voraus. Das Gebet wendet sich an den gebenden Gott, an den gebenden Vater. Und wenn es etwas gibt woran dann Schulden gemessen werden können, dann kann es sich wohl nur um solche Gaben Gottes, nicht um Feinsagen, nicht um Gebote, nicht um Forderungen handeln. Und deshalb meine ich, daß man diesen Ausdruck, wie er im Matthäusevangelium gebraucht wird, auch einmal sehr ernst in seiner Wörtlichkeit nehmen soll, und ich möchte Sie zu diesem Zweck darauf aufmerksam machen, daß der griechische Ausdruck ophellaemata in aller formalen Teile und Breite übersetzt werden könnte mit "das Geschuldete", und dieser Ausdruck "das Geschuldete" begegnet in einem mehrfachen Sinn. Es taucht nur dreimal in der Septuaginta auf, an drei Stellen: Dtn. 24,10; 1.Esra 3,20 und 1.Makk. 15,8; und hat an diesen Stellen den bezeichnenden Doppelsinn von Darlehen einerseits und Steuer andererseits. Der Ausdruck taucht auch einmal bei Paulus im Römerbrief auf, im vierten Kapitel, wo vom Lohn für eine erbrachte Leistung gesagt wird, daß dieser Lohn nicht angerechnet werde, ou logizetai kata charin, nach der Gnade, sondern kath ophellaema, nach der Pflicht, nach der Schuld. Hier stehen charis und ophellaema einander gegenüber wie eine freie, den Empfänger nicht verpflichtende Geschenksgabe, das wäre die Gabe kata charin, und einer Gegengabe, einer Gabe, die zu Recht mit einer Gegengabe rechnen kann, so zu Recht mit einer Gegengabe rechnen kann, daß derjenige, der sie annimmt, damit auch die Verpflichtung zur Gegengabe bzw. zur Rückgabe übernimmt, war sich ein Darlehen geben läßt, übernimmt damit jetzt die Verpflichtung der Rückzahlung. Im

die Zahlungswilligkeit ist jedenfalls unter allen Umständen eine Prämisse für die Entgegennahme eines Darlehens, wenn diese Annahme nicht von vornherein Betrug ist. Etwas anders steht es schon mit der Zahlungsfähigkeit. Die Willigkeit zur Gegengabe ist *conditio sine qua non*, die Fähigkeit ist etwas, was durchaus noch den Charakter des Offenen an sich haben könnte. Denn in der Laufzeit des Darlehens könnte sein Empfänger sehr wohl diese Fähigkeit noch allererst sich erwerben, und dann zur Gegengabe in den Stand gesetzt sein. Zahlungswilligkeit und Zahlungsfähigkeit sind nicht einfach ineinanderzusetzen, denn umgekehrt kann auch dies passieren, daß jemand zahlungsfähig ein Darlehen annimmt, und im Laufe der Zeit diese seine Fähigkeit verliert, insolvent wird, bankrott geht, Konkurs macht. Man kann dann sagen, ob das ein verschuldeter Konkurs ist, oder ob das einer ist, der nicht von dem Betreffenden abhängt. Auf eine solche Situation, ohne daß auf die Frage nach den Gründen abgehoben wird, zielt immerhin das von Tertullian, und nicht nur von ihm in der Auslegung von Matthäus 6,12 immer wieder herangezogene Gleichnis vom Schalksknecht, Mt. 18. Dort wird ein Darlehen offenbar zurückgefordert, und der Zurückfordernde droht mit schuldhaft für die ganze Familie des Kreditnehmers, wenn die Rückzahlung nicht erfolgt. Der Empfänger des Kredits wendet sich an den Kreditgeber, „gehen Gläubiger, mit der Bitte, nicht ihm das nachzulassen, sondern mit der Bitte, ihm Zeit zu geben, Geduld mit ihm zu haben, damit er ihm alles zurückzahlen könne. Wie abenteuerlich diese Erklärung auch unter den Bedingungen der Größe des Kredits sein mag, spielt sogar hier nicht einmal eine Rolle. Der Mann bekundet seine Zahlungswilligkeit - wieder zahlungsfähig werden. Dieser Punkt ist in dem Gleichnis offenkundig gar nicht dasjenige, was als Anstößiges herausgestellt ... (im Wortlaut undeutlich). Daß dieser Mann in Schulden geraten ist, die er nicht mehr bezahlen kann, ist nicht das eigentliche Problem - das ist noch nicht dasjenige, was man als Versagen und Verfehlen in Anschlag bringen könnte, Denn das Gleichnis läßt sich überhaupt nicht darüber aus, ob er als ein Verschwender und Vergewer diese Riesensumme veruntreut hat. Er kann sie nicht zurückzahlen, das ist der Tatbestand, über die Gründe wird garnicht reflektiert. Daß dies ein Negatives sei, wird auch nicht eigens ihm angeplaster. Das Problem beginnt erst dort, und das ist der eigentliche Punkt, auf den dieses Gleichnis abstellt, daß nachdem ihm diese riesige Schuld erlassen ist, nachdem gleichsam der Kredit in ein Geschenk verwandelt worden ist durch den Akt der Vergabung, daß diese Verwandlung nicht auch die

Verwandlung seiner eigenen Einstellung zur Konsequenz hat. Das Katastrophale und das Skandalöse ist die Tatsache, daß er nicht zu üben in der Lage ist, was ihm selbst als Befreiung widerfahren ist, sondern daß er demjenigen, der ihm nur hundert Dinare schuldet, obwohl im gerade Hundertmillionen erlassen worden sind, daß er den in Schuldhaft nimmt, damit er durch Arbeit die Schulden tilgt. Was mit diesem Gleichnis herauskommen soll, ist soetwas wie die aufblitzende Einsicht in die schlechthinige Absurdität des Verhaltens dessen, dem dieser Kredit erlassen worden ist. An der absurden Verhaltensweise derjenigen Person, die in einer Person Schuldner und Gläubiger zugleich ist, und dennoch keinen vernünftigen Zusammenhang zwischen dem Schuldnersein und dem Gläubigersein zustandegebracht hat. Dies ist etwas, was auch dem normalsten Verstand nicht einleuchten will. Dazu bedarf es keiner geistlichen Erleuchtung, um zu sehen, daß ein solches Verhalten unmöglich ist. Dieser Mann benimmt sich unmöglich - und dieses unmögliche Sichbenehmen, dieses unmögliche Sichverhalten, das ist offenbar der Punkt, der hier in diesem Schalksknechtsgleichnis als das eigentliche Versagen, als das Verfehlen in Betracht kommt; nicht daß er Schulden hat, in dieser riesigen Höhe. Sondern, was er mit der Freiheit angefangen hat, die ihm durch die Vergabung zuteilgeworden ist, der Mißbrauch, den er getrieben hat, das ist das Versagende, da ist und hat man Recht von Verfehlung und Vergehen zu reden. Wenn man den Interpretations-, den Auslegungszusammenhang dieses Gleichnisses mit der fünften Bitte ernstnimmt, meine ich, müßte man in der Tat auch hierin die Pointe in der Zusammengehörigkeit von Vorder- und Nachsatz sehen, und dürfte nicht schon im Vordersatz den Gedanken des Geschuldeten mit dem Begriff des Vergehens versehen. Es ist immerhin daran zu erinnern, wer eigentlich die Betenden sind. Die Betenden sind ja nicht einfach die Bankrotteure, sondern die Betenden sind die Kinder Gottes, die es sich leisten dürfen, die das Recht dazu haben, Gott als ihren Vater anzurufen. Und nun plötzlich aus diesen Kindern, die das Anrufungsrecht gegenüber dem Vater haben, solche zu machen - und zwar generell -, die dem Vater gegenüber versagt haben, ist eine Vorstellung, von der ich meine, sie erfordere soetwas wie einen Sprung in der Subjektivität des betenden Subjektes selber. Nach der Bitte um das Brot, die noch in aller Unschuld gebetet worden ist, soll nun plötzlich diese Unschuld der Kindesbitte in das schuldbewußte Bitten eines Bankrotteurs oder eines Betrügers umschlagen. Mit welcher Psychologie des Gebetes wird hier eigentlich gerechnet, wäre meine Frage. Und zum anderen, das wäre der zweite Punkt, zum anderen: diese Bitte steht von, ebenfalls wie alle Bitten, von Anfang an unter der einen Ausrichtung der Hinwendung zu Gott.

Gott wird als der Vater im Himmel anrufen, auf ihn ist der Blick des Beters gerichtet. Und sollte jetzt plötzlich in dieser fünften Bitte so etwas wie ein Reflexionsakt stattfinden und Gott aus dem Blick geraten, und stattdessen der Betende in den Blick genommen werden.

Wenn auch dies nur eine Sache nachträglicher theologischer Reflexion sein kann, nicht aber etwas, was zum Vollzug des Gebets wirklich hinzugehört dann kann sich dasjenige, was in dieser Bitte das Geschuldete heißt; wiederum nur verstehen lassen im Blick auf den Vater, und deshalb würde ich diesen ersten Teil der Bitte <sup>ne</sup>so übersetzen: Vergib uns, was wir dir schuldig bleiben. Nicht aus eigenem Versagen, sondern weil das, wofür wir dir so vieles schuldig sind, so groß ist, daß wir nicht genug haben, um dir zu geben, was wir dir schuldig sind, sodaß wir beim ernstesten Bemühen, dir das Schuldige zu erweisen, dennoch stets dir etwas schuldig bleiben werden. Und indem wir für den Überreichtum der Gabe danken, vollenden wir diesen Dank in der Vergabung dessen, was wir ihm schuldig bleiben, nicht weil wir es nicht vermögen - das eigene Unvermögen steht hier noch garnicht im Blick - sondern der Reichtum der Zuwendung, das Übermaß, das Perlassens in der Gnade Gottes, möchte ich sagen, das ist der Bezugspunkt, im Blick auf den wir Schuldner bleiben. Insofern ist diese Bitte keineswegs, wie das immer wieder in den Auslegungen auch vorge tragen wird, verbunden, notwendig verbunden mit dem Begriff des Schuldbekenntnisses. Sie werden viele Auslegungen finden, in denen man flugs von der Vergabungsbitte auf das darin enthaltene Moment des Bekenntnisses, des Eingeständnisses der Schuld und der Sünde zurückgeht. Nicht ein Bekenntnis des eigenen Versagens, sondern in die Vergabung gehört als konstitutives Element, wenn sie so wollen, eher der Jubel über den Reichtum der Gnade als das zerknirschte Eingeständnis des eigenen Nichtleistenskönnens. Und ehe es zum Eingeständnis der Sünde kommt, wird dieser Reichtum des schenkenden Vaters, der nichts zurückbehält, der das Liebste dieser Menschheit schenkt in seinem Sohn, das wird als erstes im Blick zu stehen haben. Und dann wird es heißen: Soviel wir dir auch geben im Wissen um das, was wir dir schulden, wir wissen auch und wir preisen das auch, daß wir dir immer etwas schuldig bleiben werden. Etwas, was gemessen an der Größe der Gaben von einer solchen immensen Gewalt und Bedeutung sein wird, daß daran das menschliche schuldlige Tun eine Kleinigkeit wird - das ist das Übermaß, das ist sozusagen die Unproportionalität dessen, was Gabe Gottes und schuldliges Tun von seiten des Menschen ist. Und an diesem Grundsinne, meine ich, mußte unter allen Umständen festgehalten werden. Und wenn an diesem Grundsinne festgehalten wird, der auch dann seine Bedeutung hat, positiv

bleibt und ist, auch wo sich im Vollzug des Betens keineswegs dieses Sündenbewußtsein einstellt; auch da hat dieses Gebet seinen guten Sinn und seine Bitte. Die Weihe der Bedeutung, die Weihe des Sinnes ist groß genug, daß dann auch durchaus das einfach werden kann, was an dem nicht-geleisteten Schuldigen, obwohl wir es hätten leisten können, mit im Spiel sein mag. Die Differenz dessen, was wir auch mit bestem Willen und bestem Bestreben Gott schuldig bleiben für die Gabe der Kindschaft, für die Gabe des Rechtes der Anrufung seiner als des Vaters, die Größe dessen, was wir ihm schuldig bleiben, ist von einem solchen Umfang und Ausmaß, daß es auch noch umkreist dasjenige, was dann von Menschen unter Umständen verfehlt wird, wo sie nicht das Gott geben, was sie ihm als Schuldige geben können. Und wenn der Blick noch einmal jetzt gelenkt wird auf das, was der schenkende, der gebende Gott diesen Betern gegeben hat, dann doch in erster Linie die Tatsache, daß sie ihn anrufen können, daß sie an seiner Geschichte beteiligt werden, so wie das die ersten drei Bitten unzweifelhaft ausgesprochen haben, wo die Beter ihr elementares Interesse am Vorranghen der Geschichte Gottes in dieser Welt haben: daß Gottes Name zu Ehren kommt; daß Gott nicht gelästert wird, nicht verspottet wird, sondern daß er erkannt und ihm die Ehre gegeben wird; daß sein Reich und nicht irgendwelche Weltreiche und Weltimperien heranziehen; daß sein Reich komme und daß sein Wille auf der Erde so geschehe wie im Himmel, d. h. so, daß immer weniger der Widerstand gegen diesen göttlichen Willen von seiten eigensinnigen Menschentums aufgerichtet wird; daß es in einer friedlichen Prozedur geschieht, so sind diese Beter offenbar in die Geschichte und an der Sache Gottes interessiert und verwickelt. Das ist dasjenige, was ihnen zuteilgeworden ist, an, nämlich die Teilhabe durch Teilgabe an diesem Selbstsein und an dieser Selbstbewegung Gottes in der Welt. Und zu <sup>dann</sup>denjenigen verpflichtet sind, die das Recht der Kindschaft empfangen haben, ist nichts anderes als daß sie von diesem Recht Gebrauch machen. Und Gebrauch machen heißt in der Tat sich darauf verlassen, daß es sich so verhält, wie es in dieser Selbstmitteilung Gottes <sup>ne</sup>geschehen worden ist. Das, was der Betende und was der Kreis der Betenden schuldig ist, ist in einem gewissen Sinne das Leichteste und das Schwerste zugleich im Blick auf die Gabe dieses Gottes: Das Leichteste, welches das Schwerste ist deshalb, weil das Leichteste nicht leichtsinnig ist. Und das Schwerste ist deshalb, <sup>ne</sup>weil es nicht etwas unerträgliches ist. Und das Leichteste und das Schwerste, das wäre, daß dieses Recht vertrauensvoll <sup>ne</sup>geübt wird: daß man diesem Gott die Ehre der Wahrheit gibt und ihm glaubt. Und der Glaube weiß auch im innigsten Gebet wohl am Besten, daß er zu keinem Zeitpunkt <sup>ne</sup>gung glaubt. Es gibt keinen Glauben, der sagen könnte, er sei alles, was er Gott schuldig ist. Und obwohl er weiß, daß er nicht alles ist, was er Gott



schuldig ist, ist das nicht ein Anlaß zur Verzweiflung - sondern im Gegenteil, dies gehört zur Freude des Glaubens, daß er Gott mehr schuldig bleibt, aber ihm an Schuldigkeit zu erweisen in der Lage ist. Deshalb noch einmal den Satz, in den ich diesen Sinn zusammenfassen möchte: In der Bitte um Vergebung vollendet sich die Dankesgung für die Gabe Gottes auf der Seite des Menschen.

Ich bin mir noch einmal bewußt, daß diese Auslegung etwas eigentümliches vielleicht, <sup>oder</sup> ~~sonst~~ <sup>anderes</sup> an sich hat. Ich bitte sie, diese Gedanken einfach auch selbst einmal für sich nachzuprüfen, und wenn sie meinen, mich anderen, etwas, eines anderen Sinnes belehren zu müssen, zu sollen - tun sie das, wie sie verdienen sich einen Gotteslohn darum, daß ich nicht falsch bete, und dem Sinn dieses Gebetes zuwider. Ich meine nur, was ich gesagt habe, bedeutet nicht, daß dies der exklusive Sinn ist. So als könnte diese Bitte nur von denen gebetet werden, die tatsächlich im Begriff sind, Gott das Schuldige zu erweisen. Und dies im besten Willen und Streben, als könnten nur Heilige diese Bitte aussprechen. Sondern wenn die Überlegung richtig ist, daß wir mit unserem besten Tun Gott allemal unendlich mehr schuldig bleiben, als wir ihm zu leisten in der Lage sind, dann ist dieser unendliche Überschwang der Gnade und der Gabe Gottes groß genug, daß er auch noch menschliches Versehen zu umfassen und zu halten vermag, sodaß in dieser Bitte es sehr wohl, pointiert gesagt, zur Gemeinschaft des betenden Gerechten und der betenden Sünder kommen kann. Eine Gebetsgemeinschaft von Sünder und Gerechten. Und deshalb würde ich an dieser Stelle auch der Auslegung Tertullians an dem Punkt vorichtig widersprechen wollen, wo er sagt: Der Herr wollte, daß er allein ohne Fehler ist, und lehrte die Seinen. Das mag richtig sein. Wenn das aber bedeutet, daß dann keine Gebetsgemeinschaft zwischen Jesus und uns in dieser Bitte möglich ist, dann wäre dies in der Tat eine Trennung und Zerspaltung, die uns mit der größten Beunruhigung erfüllen müßte. Es wäre dies eine schwer nur auszuhaltende und auszudenkende Minderung der Gemeinschaft von Christus mit den Seinen, und der Christen mit Christus. Es wäre viel und bedeutet viel, daß der Gerechte mit den Sündern diese Bitte bekann und daß der Sünder, den diese Bitte für den Gerechten hat, auch der Grundsinne ist, auf den derjenige, der sich des guten Gewissens nicht sicher ist, seine Bitte an Gott richten kann. Auch dann wäre es noch immer so, daß der Blick auf die Größe der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit das Richtmaß dessen ist, was hier als das Schuldige, was wir Gott schuldig sind, bezeichnet wird. Und insofern meine ich mit der Auslegung, die ich vorgetragen habe, daß sie den Charakter des grundlegenden Sinnes dieser Bitte hat, aber nicht des ausschließlichen Sinnes, sondern dieser Sinn ist in einem eminenten Maß implikativ: er schließt die Möglichkeit derer ein, die der Gerechtigkeit

nicht gewiß sind, wenn sie zu Gott beten.

Und das bedeutet aber, daß im Unterschied zu den überkommenen Auslegungen das Sündenbewußtsein nicht eine Voraussetzung für dieses Gebet ist. Wenn es so wäre, daß diese Bitte von den Ungerechten, von denen gegen Gott sich Vergehenden gebetet wird, dann ist in der Tat richtig die Überlegung: die Bitte um Nachsicht schließt das Beständnis der Schuld ein. Und dann ist auch die weitere Konsequenz zu Recht gezogen, daß dann das Bekenntnis der Schuld der Bitte um ihre Vergebung vorausgehen muß. Wenn der, dies Gebet exklusiv von den gegen Gott Fehlenden nur gebetet werden kann, dann ist in der Tat das Geständnis der Sünde die *conditio sine qua non* für das Gebet. Und dann fürchte ich, daß aus diesem Gebet, daß in Freimut gebetet wird, nun plötzlich ein entzetzlicher gesetzlicher Zwang wird. Etwas anderes ist es, wenn herauskommt: der Sünder kann dieses Gebet mitbeten - ohne daß es zum exklusiven Gebet des Sünders ..., sondern es ist dies das Gebet, in dem Gerechte und Sünder in gleicher Weise zu Gott bitten. Dann wäre dieses Gebet, und auch gerade in dieser Bitte, schon ein Ereignis dessen, was Paulus sagt: daß in Christus die Gegensätze aufgehoben seien; daß in Christus auch der Gegensatz aufgehoben ist von dem Erwählten und dem Verworfenen, von dem Gerechten und dem Sünder. In diesem Gebet ist die Möglichkeit beider enthalten und eröffnet und auch dort, wo der Sünder bittet ist der alte Sinn noch immer die Grundlage, und er weiß, daß sein Vergehen nicht einfach das Verfehlen einer Norm ist, sondern eine Inkongruenz seines Existierens, seines Lebens zu dem bedeutet, an den dieses Gebet gerichtet ist.

Auch das würde einiges zur Konsequenz haben für das weitere Verständnis von Sünde. Nicht weil eine Forderung von uns nicht erfüllt ist, sondern weil wir einem Geschenk nichts, einer Gabe nicht so gerecht werden können, wie es diese Gabe verdient. An diesem Punkt mag sich so etwas wie Sünde entwickeln. Und von diesem Punkt aus wäre dann zu verstehen, was Versagen und Verfehlen heißt. Das würde auch eine Veränderung im Verständnis von Sünde gegenüber der alttestamentlichen Auslegung bedeuten. Im Judentum ist der im Achtzehngebet enthaltene Kontext von Bitte, von der vierten bis zur sechsten Bitte, in der Tat ein sehr bündiger und durchgängiger. Ich bin mir nicht sicher, ob das neutestamentliche, das christliche Verständnis von Sünde an dem gleichen Modell seine zureichende und primäre Orientierung finden sollte. Nach dem, was ich jetzt versucht habe jedenfalls mit dieser Bitte, werde ich einen anderen Weg gehen und diesen Weg, von diesem mit Zittern und Zagen gemachten Anfang aus, auch zu erklären versuchen, was mit der Erspahrung, der Bewahrung vor Versuchung und mit Erlösung von dem Bösen gemeint sein kann; ausgehend von dem, was ich hier als den ursprünglichen Sinn der fünften Bitte noch einmal Ihnen umschrieben habe.

Ich darf noch einmal sagen: Denken sie, nehmen sie das nicht für einen Satz, den man aufschreiben soll, sondern nehmen sie das als einen Gedanken, den sie bitte prüfen möchten, und mir widersprechen müssen, wenn sie zu anderer Ansicht meinen gelangen zu sollen!

Die Lehre von der Sünde

6. 11. 1981

Meine Damen und Herren !

Zum Übergang zu den Überlegungen zu den beiden letzten Bitten des Vaters, die ich als eine zusammenhängende Bitte verstehen möchte, als die sechste Bitte, die in sich zusammenhängt, zusammengehört, möchte ich einige Übergangsüberlegungen anstellen im Ausgang zu, im Ausgang von dem, was Luther im Großen Katechismus zu der Bitte 'Führe uns nicht in Versuchung' gesagt hat. Er übersetzt den griechischen Ausdruck peirasmos, Versuchung mit Anfechtung, und schreibt: die Versuchung ist eine dreifache, eine, ist dreierlei. Nämlich Versuchung des Fleisches, Versuchung der Welt und des Teufels. Im Fleisch wohnen wir und tragen den alten Adam am Hals, der regt sich und reißt uns täglich zur Unzucht, Faulheit, Fressen und Saufen, Geiz und Täuscherei, den Nächsten zu betrügen und zu überlisten, in Summa allerlei böse Lüste, so uns von Natur ankleben, und dazu erregt werden durch anderer Leute Gesellschaft, Exempel hören und sehen, welche oftmals auch ein unschuldiges Herz verwunden und entzündend. Die zweite Ursache ist die Welt, so uns mit Worten und Werken beleidigt, und treibt uns zu Zorn und Ungeduld. Summa da ist nichts, denn Haß und Neid, Feindschaft, Gewalt und Unrecht, Untreu, Rächen, Fluchen, Schelten, Aferreden, Hoffahrt und Stolz, mit überflüssigem Schmuck Ehre, Ruhm und Gewalt, da niemand will der Geringste sein, sondern oben sitzen und für jedermann gesehen sein. Dazu kommt nu der Teufel, hetzet und bläset auf allenthalben zu, sonderlich treibt er, was das Gewissen und geistliche Sachen betrifft, nämlich das man beide, Gottes Wort und Werk in Wind schlage und verachte, daß er uns von Glauben, Hoffnung und Liebe reiße und bringe zu Mißglauben, falscher Vermessenheit und Verstockung, oder wiederum zur Verzweiflung, Gottesverleugnung und -lästerung und anderen unseligen, grennlichen Stücken.

An diesem letzten, dritten Stück ist dies, meine ich, vor allem beachtenswert, daß Luther sagt, dem Teufel begegnet man in erster Linie dort, wo Fragen des Gewissens und geistliche Sachen, Fragen des Glaubens anstehen und d. h., im Raum des geistlichen Reiches, des, d. h. im Raum der Kirche. Man soll nicht meinen, den Teufel draussen im Urwald der Welt in erster Linie jagen zu können. Wo er als ungebetener Gaast erscheint, dürfte das in erster Linie der Raum der Kirche sein. Das ist der bevorzugte Anfechtungs-ort und Luther macht jedenfalls hier darauf aufmerksam, daß offenbar hier auch die gefährlichste Anfechtung für den Glauben, die gefährlichste Versuchung besteht. Was er im übrigen sagt, ist vielleicht insoweit zur Orientierung nicht unwesentlich, als er auf der einen Seite auf bestimmte Regungen, die aus uns selbst kommen, und zum andern, was die Welt anlangt,

Jemand, der sich bei Banken zum Bau seines Hauses Kredit nimmt, muß enorm hohe Kreditzinsen zahlen. Er nimmt ja eine bestimmte Menge auf - mehr kann er sich nicht aufnehmen, weil dann die Zinsbelastung zu hoch wird. Er braucht noch hunderttausend Mark. Nun geht er zu Freunden und Verwandten und bittet sie, ob sie ihm das nötige, das benötigte Geld geben. Und hier entscheidet es sich, an solchen Punkten kommt es darauf an, was Brüderlichkeit unter Brüdern wert ist. Wenn der eine sagt: Ich geb' dir, ich kann dir keine Hunderttausend geben, ich geb' dir Zwanzigttausend, Zinslos - zahl mirs zurück, wann du kannst. Der andere sagt: Ich will wenigstens den Verlust, der durch die Inflationsrate entsteht, ausgegült bekommen. Also ich leihe dir zwanzigttausend Mark zu sechs Prozent. Und der andere sagt: Ich bin ja bereit auch noch auf etwas zu verzichten, und statt das nun hochprozentig anzulegen, dieses Geld, 'ich geb' es dir für acht Prozent, ein bisschen was muß ja für mich auch noch herauspringen.

An solchen Fällen wäre zu prüfen, ob die Praxis der Vergabung geübt werden kann - und mir sind glücklicherweise in der Tat Fälle bekannt, wo nicht nur Familienangehörige, sondern auch Freunde den ersteren Weg gewählt haben, und der Beziehungen in solchen bestimmten, konkreten Erfahrungen eingeübt wird, wird jedes, noch so grobartig ausgelegte Sozialprogramm zum Scheitern verurteilt sein. Nicht das aus solchen Einzelfällen sich alles bessert, und daß diese Einzelfälle, weil sie möglich sind, die Rechtfertigung des ganzen bilden. Aber wenn diese Praxis erlischt, wenn das Prinzip des Gegenteils allein Platz greift, dann würde ich sagen, müßten Christen mit ihrem Gebet verstimmen. Dann müßten sie sagen: Dies ist unmöglich, was in der fünften Bitte geschieht. Und dann kann man aus dieser, aus dem gesamten Gebet nicht nur die fünfte Bitte herausnehmen als heute nicht mehr aktuell, weil wir nun einmal unter anderen ökonomischen Verhältnissen und Bedingungen leben, und man bittet das andere frank weiter. Sondern dann sollte man und muß man so ehrlich sein zu sagen: Das Gebet ist uns aus dem Mund genommen und wir können nicht mehr beten.

Was beten und diese Praxis gehören zusammen, und die Versuchung, der peirasmon von dem die sechte Bitte im Vaterunser spricht, scheint mir genau an diesem Gelenk der Beziehung zwischen Gott und Mensch und Mensch und Mensch zu liegen. Dort setzt die Versuchung, dort setzt das an, was Luther die Anfechtung nennt: ob nun nicht am Ende doch auch einem anderen Prinzip ein gewisser Tribut gezollt werden darf. Dem Prinzip der Rentabilität, und dessen, was

doch nicht verboten ist, sondern was zur Tüchtigkeit im Gesellschaftlichen Leben hinzugehört. Daß man das, was man hat mehrt. Hier ist, taucht die Frage auf, ob nicht dieses wenige, wäre es nur die Inflationsrate, etwas ist, womit man ernsthaft rechnen darf und kann, was man in ein Unverhältnis zu dem freigebigen Gott setzen kann.

An dieser Stelle taucht das Problem Gott oder Mammon auf, und man kann dem einen nicht das Schuldige zuerkennen und um das, was man schuldig bleibt, um Vergabung bitten, wenn man bereit ist, dem anderen auch noch Tribut zu zahlen. Solche Doppelköpfigkeit ist Doppelzüngigkeit, und Doppelzüngigkeit würde unster Menschen verwütende Folgen für das Zusammenleben notwendigerweise haben. Deshalb reicht dieses Problem der Bitte, des fünften Bitte, und das Problem der sechsten Bitte heraus aus dem, was vielleicht wie der persönlichste Raum eines Menschen anmuten mag hinein in den öffentlichen Raum, und die Christen sollten sich daran immer erinnern lassen, daß die Sprache, in der sie ihr Gebet formulieren sich nicht scheut hineinzugreifen in jene Lebensdimension, in jenen Lebensbereich, der für uns vielleicht noch in einem ungleich höheren Maß zum Bestimmungsfaktor unseres ganzen Existierens geworden ist, als das in früheren Zeiten der Fall gewesen ist. Wir können nicht an der Tatsache vorbeiselen, daß wenn wir beten, inmitten einer sich immer mehr perfektionierenden Tauschgesellschaft beten, in der nichts von diesem Tausch ausgenommen ist. Beten heißt hier diesem Prinzip widerstehen. Insofern steckt in diesem Gebet Widerstandgeist in einem enormen Sinne. Wer zu diesem Gebet sich bereitfindet, findet sich auch dazu bereit, nicht einfach dem herrschenden Prinzip sich zu unterwerfen. Die Freiheit ist der Vergabung nicht aufzupferen, dem Bestehenkönnen in und unter den Bedingungen, unter denen wir leben.

Deshalb ist es sehr richtig, was Miskotte in einem sehr lesenswerten, kleinen Bändchen 'Meditationen zum Gebet' - über den Geist des Gebets' geschrieben hat, daß in den meisten Gebeten, die wir in der Bibel finden, ein ungeheurer Geist des Aufbegehrens und der Auflehnung enthalten ist. Ich würde sagen, das gilt in einem enormen Maße hier und an dieser Stelle, wenn man sich redlicher Weise Rechenschaft über das abgibt, was als die selbstverständliche Kontinuität in der Bitte erscheint, und was in der Realität so enorm schwierig zu realisieren ist, wo immer wieder der Bruch droht, der Bruch sich nahelegt und dann auch noch hinzukommt - und das wäre die Versuchung von der Luther im dritten Grad spricht -, daß man diesen Bruch auch noch rechtfertigt. In der Weise, daß man sagt: Diese Zusammengehörigkeit - ist sie nicht soetwas wie schwärmerische Inneziehung der beiden Reiche in denen nun einmal der Mensch lebt. Er lebt im Reich Gottes und er lebt im Reich dieser Welt. Können beide nach der selbigen Hinsicht ihre Ordnung erfahren? Oder, wenn eine solche Kontinuität. wie eben gesagt behauptet wird, maßt sich da der Mensch in der Rolle des Gläubigers

liche Geben von irgendeiner Maßgeblichkeit für das menschliche Geben und Nehmen wäre; Mag es der Reichtum göttlichen Lebens erlauben, zu geben ohne zu nehmen? Wo er dies Menschen zuwenden würde, würde damit zugleich die Unmaßgeblichkeit seines Tuns für diese Menschen mitgesetzt. Denn es wäre der notwendige Ruin, diesen Menschen zuzunutzen, nach dem Maß göttlichen Gebens selber zu geben. Sie würden sich vorausgeben und ihr Geben wäre nichts anderes als der Vollzug ihrer Selbsterrettung. Insofern scheint etwas von - wenn ich so sagen darf - der Menschenfreundlichkeit des Gebenden Gottes dort durch, wo er auf die Gegengabe von Seiten des Menschen wartet und also eine Gabe kath' opheilema und nicht einfach kata charitē. Aber darin behält nun auch dieses Geben seine Maßgeblichkeit, und es wäre nun an der Ordnung, daß - und notwendig -, daß menschliches Zusammenleben in dem Sinne sich organisiert, bildet und gestaltet, daß darin ein so geartetes freies Geben und Nehmen im Sinne der Erwartung einer Gegengabe und der Verpflichtung zu einer Gegengabe erfolgt. Aber diese Ordnung sollte mindestens den beiden denkbaren und in der Wirklichkeit ja nun auch eintretenden Grenzfällen Rechnung tragen, und sich selbst bestimmen im Verhältnis zu dem, was ein Nehmen ohne Geben und was ein Geben ohne Nehmen ist. Dort wo Gabe und Gegengabe miteinander zusammengehören, wenn dieses Zusammenleben von Menschen funktionieren sollte, dann müßte diese Ordnung gegenseitigen Gebens undnehmens mindestens von solcher Art sein, daß das Geben ohne Nehmen eine sinnvolle, das Zusammenleben bereichernde Möglichkeit des Lebens von Menschen in dieser Gemeinschaft ist. Und es sollte so geordnet sein, daß Rauben nicht nur eine verbotene, ein verbotenes Tun, also Nehmen ohne Geben ein verbotenes Tun ist, das zu bestrafen ist, sondern ein sinnloses Tun, und als sinnloses Tun auch begriffen werden kann, sodaß es ein Bedauernswertes wird. Eine solche Ordnung könnte in der Tat die Ordnung sein, in der auch kontinuierlich erfolgen könnte der Übergang aus der Dimension göttlichen Vergebens in den Raum menschlichen Vergebens hinein. Vergeben hat nur dort einen sinnvollen und rechten Ort, wo auch das Schenken eine sinnvolle Möglichkeit ist. Denn Vergabung bedeutet immerhin die Verwandlung eines Schuldigen in ein Ungeschuldetes, Verwandlung eines Schuldigen in ein Geschenk. Diese Möglichkeit muß drin sein. Es gibt viele Formen und viele Arten der Regulierung des Verhältnisses von Geben und Nehmen im Zusammenleben von Menschen. Auch wir leben in einer Gesellschaft, die dieses Verhältnis nach einem bestimmten Prinzip geregelt hat, das Verhältnis von Gabe und Gegengabe. So nämlich, daß dieses Verhältnis nicht mehr in die Freiheit und Belibigkeit der Gebenden und nehmenden Person gestellt ist. Sondern aufgerichtet ist und die Ordnung ist, in der sich dieses Geben und Nehmen abspielt, die Ordnung, daß Gabe und Gegengabe in einem messbaren Verhältnis der Gleichheit zueinander stehen.

Wir nennen das den Tausch. Und nach dem Prinzip des Tausch haben wir auch unser Zusammenleben in der Sphäre reguliert, aus der die Sprache, sowohl des Gebets als auch des Gleichnisses geriffen ist, aus der Sprache des Wirtschaftens, aus der Sprache des Geldes. Und nicht nur spielt das Gleichnis in der Sprache des, in der Welt des Geldes, sondern wenn es irgendwas gibt, was uns mit jener Welt des Gleichnisses verbindet, so ist es in der Tat genau nichts anderes als diese Welt des Geldes. Und in der Welt des Geldes geht es nicht im Sinne der Vergabung zu, sondern so wie das mit einmal mit dem Geld bestellt ist, wenn das Prinzip des gleichen Tausches dort zur Geltung kommt. Denn dann bedeutet die Gleichheit des Tausches immer auch, daß das Geld im Verkehr zunimmt. Zum Prinzip der vollendeten Tauschgesellschaft gehört, das permanente Anwachsen dessen, was man Kapital oder Geld nennt. Und nach diesem Gesetz wird das Maß unseres wirtschaftlichen Lebens nicht nur, sondern offenbar mehr noch das Maß unseres gesamten Lebens eingerichtet. Und wenn dieses Gebet noch sinnvoll gesprochen werden soll, wird man sich die Frage stellen müssen, ob eigentlich diese bruchlose Kontinuität göttlicher Vergabung und menschlichen Vergebens in allen Bereichen menschlichen Lebens, auch in den Bereichen menschlichen Zusammenlebens auf der Ebene des Wirtschaftens verwirklicht ist. Oder müßte heute der Satz aufgestellt werden: diese bruchlose Kontinuität ist unmöglich. Denn das Maß unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens ist die Äquivalenz, und zwar die sich mehrende, die im Tausch sich mehrende Größe des Kapitals. Danach haben wir zu disponieren, und wer danach nicht disponiert, kommt unter die Räder. Und wer nicht über die nötigen Finanzmittel verfügt, wird marginalisiert und ist nur eine Belastung der Gesellschaft, keineswegs aber mehr ein konstitutives Element. Ich würde in der Tat glauben, wenn man ernst macht mit diesem Gebet, so muß man sich die Frage stellen, ob wir unter den Bedingungen, unter denen wir leben, dieses Gebet ehrlich noch sprechen können, oder ob wir daraus nur noch einen schlechten spirituellen Spruch gemacht haben. Diese Frage muß ernsthaft gestellt werden. Ich würde und will behaupten: diese Kontinuität ist unter den gegebenen Bedingungen für uns eine ungreuer schwer gewordene Praxis. Aber ich würde auch behaupten: sie ist keine unmögliche Praxis. Sie ist nicht als soziales Prinzip zu praktizieren, das bestimmt nicht. Aber sie ist noch immer in bestimmten, privaten Räumen und in bestimmten, abgrenzbaren Individualbezirken menschlichen Lebens praktikabel und praktizierbar. Das ist nicht eine abstrakte Forderung, sondern dafür gibt es zum Glück - eine Menge von Beispielen, wiewohl auch Gegenbeispielen. Ein kleines Beispiel nur:

Und das Schwierige dabei ist, daß die Mächte, mit denen und die Kräfte, mit denen wir es zutun haben, offenbar in einer sehr charakteristischen Asymmetrie miteinander zusammenhängen. Dort, wo diese Kontinuität bruchlos gelobt wird, ist die Allgemeinwirkung kaum feststellbar, sie ist kaum ansteckend. Sie ist kaum anziehend, vor allem, wenn die Lebensbedingungen nicht gerade eine Erfolgsprämie auf dieses Verhalten setzen. Das umgekehrte aber, wo diese Diskontinuität praktiziert wird, macht sie sofort das ganze Verhältnis des Zusammenhanges zu einem höchst problematischen. Und man muß mutmaßen, daß eigentlich die Regel nun doch die Diskontinuität sei. Es ist das Bezeichnende, daß die individuelle Tat des Negativen, das Ganze zu affizieren in der Lage ist, und sofort alle Elemente, die in einem Ganzen versammelt sind, mit dem Mißtrauen schlägt, möglicher Täter, möglicher Vollzieher dieses Negativen zu sein. Wohingegen der Vollzug des Positiven etwas ist, das keineswegs dem Ganzen in derselben Weise so zu Buche schlägt, daß es sich gewissermaßen ausbreitet wie nun das Naturgesetz dieses kann. Die Tat des Guten, die Tat des Bösen steht in einem dezidiert asymmetrischen Verhältnis in dem Zusammenleben der Menschen untereinander: Es genügt eine einzige negative Tat um von verwüstenden Folgen für das Ganze zu sein. Wohingegen die Tat eines Guten offenbar noch längst nicht ausreichend ist, um das Ganze in Ordnung zu halten, geschweige denn wiederum in Ordnung zu bringen. Deshalb ist die alte mythologische Rede von der einen Sündentat des Adam garnicht so töricht und so mythologisch wie allgemein gedacht: Wo einer einen andern einmal erschlagen hat, wird man von allen einzelnen erwarten können und befürchten müssen, daß sie es auch können. Und man wird sich fortan in dieser Gesellschaft kaum anders begegnen können, wie nun einmal potentielle Regenseitige Mörder sich begegnen, mit äußerster Vorsicht. Und es dauert lange, bis man dem andern soweit über den Weg trauen kann, daß man von ihnen nicht den Totschlag befürchtet, der ein einziges Mal in einer Gesellschaft geschehen ist. Dies, meine ich, ist dieses verheerende Element des Negativen, auf das wir zu sprechen kommen, auf das ich zu sprechen kommen möchte in der Besprechung der, das zweiten Teils der sechsten Bitte, wo von der Erlösung vom Bösen die Rede ist. Mit der letzten Bemerkung wollte ich nur hinüberleiten in diesen Bereich, in den Bereich der Strahlungskraft und der Auswirkungskraft des einzelnen Negativen in, im Unterschied zu der - scheinbar oder tatsächlich - Ohnmacht der einzelnen Tat, des einzelnen Kreislaufes des Positiven.

Meine Damen und Herren,  
mit der sechsten Bitte des Vaterunsers wird ein neues Blatt in dem neuen Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Tat aufgeschlagen. Wenn bis dahin aus einer gewissen, man möchte fast sagen Selbstverständlichkeit des neuen Seins der Gotteskindschaft gesprochen worden ist, so ist die Tonlage und Intention in dieser sechsten Bitte eine demgegenüber grundlegend gehärdete und verwandelte. Hier kommt soetwas wie die unbedingte, absolute, die totale Nichtselbstverständlichkeit dieses neuen Seins zur Sprache. Etwas von der Abgründigkeit und von der Verletzlichkeit, von der Anfröhligkeit und Zerbrechlichkeit dieser neuen Situation menschlichen Lebens in der Welt in dem neuen Verhältnis zu Gott. Eine Auslegung, die einerseits diesem Umstand Rechnung zu tragen bemüht ist und andererseits dennoch die Kontinuität des Gebets festzuhalten versucht, ist die Auslegung die Calvin im dritten Buch seiner "Institutio Religionis Christianae" im 20. Kapitel gegeben hat. Er versteht das Vaterunser als das Gebet des neuen Bundes, in dem Gott und Mensch in der Tat als diejenigen zusammenzutreten, die zwar unterschiedliche Interessen haben, aber so ihre Interessen miteinander zu vermitteln wissen, daß der eine die Interessen des anderen in seiner eigenen Intention aufzunehmen weiß. So nehmen die ersten drei Bitten des menschlichen Bundespartners die Interessen des göttlichen Bundespartners auf, machen sie sich zu eigen und umgekehrt gewinnt der menschliche Bundespartner den Freimut, seine eigenen Interessen dem göttlichen Partner nun in den letzten Bitten anheimzustellen und sich selbst zu verstehen als zugehörig zu dem neuen, geistlichen Bund, der in irdisch - geistlicher Existenz gelebt werden will. Wie die dritte Bitte auf die irdische Dimension dieses neuen irdisch - geistlichen Lebens geht, so die letzten beiden Bitten nach Galvins Verständnis des Vaterunsers auf die geistliche Dimension. Eifernd sucht sich dabei und stützt sich vor allem auf Jer 31, wo er findet, daß die beiden konstitutiven Elemente des neuen geistlichen Bundes dessen der Mensch mit Gott gewürdigt ist, darin zu sehen sind, daß Gott die Gegnerschaft des Menschen übersteht und ihm das neue Gesetz des gemeinsamen Lebens, des Zusammenlebens ins Herz schreibt & er versteht die letzte, die sechste Bitte als Entsprechung zu dieser göttlichen Verheißung, des ein-geschriebenen, des lebendigen, neuen Gesetzes im Herzen und meint damit zum Ausdruck kommen zu sehen die Tatsache, daß dieses neue Gesetz keineswegs wie eine selbstverständlich wachsende und gehende Wirklichkeit im Menschen vorhanden ist, eine, die gleich-

seinem Schuldner gegenüber nicht die Rolle Gottes selber an, nämlich der erlassende, der vergabende Gläubiger zu sein. Das sind die Elemente in denen dann gesucht wird nach der geistlichen Rechtfertigung der ungelastlichen Diskontinuität in der fünften Bitte. Und in solchen Versuchen äußert sich das, meine ich tritt hervor das, was mit dem peirasmos gemeint ist, von dem die sechste Bitte sagt: Führe uns nicht, stürze uns nicht in diese Versuchung! In die Versuchung der Infragestellung des unverbrüchlichen Zusammenhanges, stürze nicht in die Versuchung der Problematisierung, der Regelung des Unterschiedes, der Regelung einer Trennung zwischen der Welt die Menschen untereinander aufbauen, des Lebens, das sie untereinander leben, und des Lebens, das sie nun einmal im Verhältnis zu Gott haben. Könnte auch sagen: die Welt des Gebetes und die Welt der Arbeit.

Nicht umsonst haben in der alten Zeit für Mönche die Worte gegolten 'ora et labora', Und dieses et nicht als etwas zufälliges, sondern als etwas, was in der Tat die beiden Momente des Betens und des Tuns, des Betens und des Handelns als zusammengehörige Elemente erweist. Aus diesem et ein Fragezeichen zu machen ist der Grundakt der Versuchung, der Grundakt der Anfechtung, der auch die geistliche Erfahrung der Vergabung im Verhältnis zu Gott am Ende nicht unberührt läßt. Sondern hier in jene Skrupel stürzt, die dann allererst zu soetwas wie einer Vermischung der Reiche führen. Dann ist die Bitte um Vergabung nicht mehr genußsam. Dann verwandelt sich das zuvor in freiem Geben Geleistete, geleistete Gegengabe in eine Bedingung, die erfüllt sein muß, wenn auch das Gebet um Vergabung erfolgen kann. Dann verkehrt sich der ganze Zusammenhang zwischen dem, was ich gestern die Danksagung und die Bitte um Vergabung genannt habe. Dann wird aus dem dankenden Handeln ein bedingendes, begründendes, sich selbst das Recht zur Bitte um Vergabung erwerbendes Handeln. Dann hat die Dimension des erwerblichen Tuns aus dem Bereich menschlichen Zusammenlebens auch die andere Dimension des menschlichen Lebens bereits in sich aufgenommen und in sich verzehrt. Dann rechnen wir mit Gott wie mit dem großen Unternehmer. Oder auch nicht, wenn wir Manager genug sind und deiner entbehren können, weil er dann nur eben ein störender Betriebsfaktor sein könnte.

Das Moment also der Versuchung sitzt, so würde ich sagen, und gibt sich zu erkennen an jener Gelenkstelle, wo die Beziehung zwischen Gott und Mensch und die Beziehung der Menschen untereinander sich berühren. Und bezeichnenderweise ist es im Gebet der Mensch in der Rolle des Gläubigers gegenüber seinen Mitmenschen, der hier in erster Linie als in der gefährdeten Situation der Versuchung herausgestellt wird. Nicht derjenige, der in Abhängigkeit von anderen steht, nicht dem Schuldner, von dem Schuldner wird gesprochen, sondern

dort, wo der eine Mensch des andern Menschen Gläubiger ist, und d. h.

Ansprüche gegen ihn geltend macht. Ansprüche, die den andern so verpflichten, daß sie ihn um die Freiheit des Sich-Selbst-Bestimmens bringen. Wo er unter dem Zwang gerät nach fremden Gesichtspunkten, nach fremden Gesetzen zu handeln. Der Gläubiger ist dann derjenige, der den andern entweder in der Haft des allgemeinen Gesetzes hält, oder derjenige, der nun in der Lage ist, von der ihm widerfahrenen Freiheit der Freigabung auch den freigebenden und befreienden Gebrauch zu machen. Eine menschliche Freiheit, die nicht diese befreiende Tat auch für den Nächsten bedeutet, wird sich immer fragen lassen müssen, inwieweit sie nicht schon verfallen ist zu einem bloßen Besitztum, das noch genossen wird. Wenn aber das andere festgehalten ist, daß in dieser Ordnung Geben und Nehmen, Gabe und Gegen-gabe, zusammengehören, dann sollte eine solche, nur in Besitz befindliche Freiheit jedermann mißbräulich machen und in erster Linie solche, die dieses Gebet noch sprechen wollen. Und jeder, der dieses Gebet auch spricht, sollte sich dabei darüber im klaren werden, in welchem Maß und Umfang auch er im Verhältnis zu anderen Gläubiger ist, anspruchsvoller Gläubiger, der eine ganze Reihe von Ansprüchen gegen andere erhebt und auf diesen Ansprüchen insistiert, ihre Einlösung verlangt und erfordert. Und ob dieses Gläubiger-Bleiben mit der Rolle des freigesprochenen Schuldners, als der er sich wähnt im Gebet, vereinbar ist. Ich will hier nur andeuten, was im weiteren Verlauf noch zur Erörterung und zur Verhandlung kommt, wie stark dasjenige, was wir Sünde im negativen Sinne der Verfehlung und des Vergehens nennen, zusammenhängt mit dieser Dimension des Zusammenlebens. Nicht umsonst wird dieser Bezirk des Miteinanderlebens von Menschen als das korrespondierende in der Vergabungsbitte angesprochen. Und wenn es richtig ist, daß die drei, die menschlichen Probleme betreffenden Bitten, die letzten Bitten des Vaterunser, in der Tat einen inneren Sinnzusammenhang bilden, dann wird man auch sagen müssen: Nicht in irgendeiner individuellen, psychologischen Verfaßtheit des Menschen liegt so etwas wie der Ansatzpunkt für diesen peirasmos, sondern der peirasmos, von dem hier die Sprache ist und die Rede ist, liegt genau dort an jener Stelle, in jenem Raum, in jenem Bezirk, der hier als das Korrelat in den Blick genommen worden ist, in dem Leben miteinander, im Zusammenleben der Einzelnen miteinander und untereinander, und in der Regelung dieser Verhältnisse. Deshalb hat die Rede von der Sünde nicht in erster Linie den Charakter eines individuellen und in der subjektiven Reflexion auf sich selbst feststellbaren Defektes, sondern Sünde tritt dort zutage, wo dieses Zusammenleben von Menschen untereinander in den Zweifeln und in die Gefährdung, in die Problematik des Zerbrechens gerät.

Maaßstab zu machen bereit ist. Wo aber dann dieses menschliche Ermessen der Maaßstab der Prüfung der Echtheit des Glaubens und des neuen Gottesverhältnisses ist, stellt nicht nur der Glaube sich selbst auf die Probe, sondern er ist im Begriff, Gott auf die Probe zu stellen. Der  $\kappa\epsilon\iota\tau\epsilon\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$  in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch droht umzuschlagen genau auf der Spitze, nicht etwa in der Gottlosigkeit, sondern auf der Spitze der Frömmigkeit droht dieser  $\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$  zwischen Gott und Mensch umzuschlagen aus der Richtung von Gott zum Menschen hin in die umgekehrte Richtung des Menschen auf Gott hin. Nun wollen wir sehen und wollen es auch in der Welt dartun, daß Gott der ist, als der er sich hier versprochen hat, so daß Menschen bereit sind, sich auf dieses sein Versprechen, seiner Teilhabe an diesem Leben einzulassen. Und der Prüfstand dieses Erweises, der Prüfstand der Erprobung, wenn ich so sagen darf, der Göttlichkeit Gottes, ist nichts geringeres als die erfahrene Welt, als das erfahrene Leben im Einzelnen wie im Ganzen. Und dann wird die individuelle Lebensgeschichte zu soetwas, wie dem Prüfstein der Göttlichkeit Gottes, daß Gott seine Sache und seine Interessen in diesem individuellen Leben ebenso durchzuführen in der Lage und Willens ist wie das auch im Großen der Weltgeschichte zu geschehen pflegt. Und dann beginnen die Spekulationen des Glaubens: entweder in der Reflektion auf das fromme Leben in der Biographie der Frömmigkeit oder im Blick auf die Welt, als das große Schauspiel der Darstellung Gottes selber in seinem väterlichen, ursprünglichen Willen. Und was dann zu prüfen ist, ist die Frage, ob in der Tat in der Weltgeschichte an allen Ecken und an allen Orten die Güte dessen hervorleuchtet, der sich in dem Versprechen des Evangeliums als Vater der Menschen zugesagt hat, ob er derjenige ist, der diese seine Absicht auch mit Macht durchzuführen in der Lage ist, ob er derjenige ist der auch in Weisheit das Ziel zu verfolgen versteht, das er gesetzt hat. Und so werden die großen, in der neuen Zeit hieß es werden die moralischen Eigenschaften Gottes, seine Güte, seine Weisheit, seine Gerechtigkeit und in ihrem Dienst auch die Qualität der Allmacht an den Erfahrungen der Gemächte geprüft und gemessen. Und hier beginnt dann auch der unselige Streit zwischen der Nachweisung Gottes im Lauf und Gang der Geschichte und der Nachweisung seiner Abwesenheit, seines Nichtdaseins im Blick auf die Zweideutigkeit aller Phänomene in dieser Weltgeschichte. Es gibt kein Phänomen in der Weltgeschichte, das mit Eindeutigkeit Gott als den Vater präsentieren würde, sondern wie es eines gibt, in dem die allesumfassende, alledurchdringende Weisheit sichtbar, seine Güte erkenntlich, seine Gerech-

tigkeit verständlich würde. Im Gegenteil, in Betrachtung dessen, was auf dieser Erde und in dieser Weltgeschichte sich ereignet, werden immer wieder sehr einleuchtende, sehr plausible, sehr überzeugende Gegengründe namhaft gemacht, wo von dieser Weisheit nichts zu spüren ist, wo von dieser Güte nichts zu entdecken ist und wo man den Eindruck haben muß, daß Gott ein ohnmächtiger Gott im Verhältnis zu dem Schicksal sei, das in dieser Welt das Regiment führt. Mit diesen Erfahrungen macht der Glaube das Gegenteil der Erfahrung seiner Selbstverständlichkeit. Er macht im Gegenteil die tiefe Erfahrung der Selbstverständlichkeit seines Gegenteils. Unter den Bedingungen, unter denen dieser Glaube existiert wird, unter denen das neue Sein der Gotteskinderschaft auch von Menschen auf dieser Erde gelebt wird, macht der Glaube die Erfahrung, daß es von daher unvergleichlich plausibler, unvergleichlich einleuchtender sein möchte, ohne Gott zu leben, denn der Widerstreit, in den dieser Glaube verwickelt wird, der Widerstreit in den die Gotteskinderschaft den Menschen in dieser Welt versetzt, ist keineswegs etwas, worüber es nur zu jubeln gäbe, sondern im Gegenteil, soetwas macht beschwert. Mit diesem Gott in ein neues Verhältnis einzutreten ist nicht einfach lebenserleichternd, sondern ist in vielen Fällen das Leben erschwerend. Es wird belastender, es wird drückender, es wird keineswegs einfacher, es wird komplizierter. Die Komplexität nimmt zu und wenn nach der Ökonomie des Lebens und des Denkens operiert und vorgestellt wird, dann möchte man sagen, die Lebensrechnung geht leichter auf, ohne dieses Element Gott in dem ganzen Kalkül. Und der Lebenswille, der auf diese Welt eingestellt ist, weiß wohl darum, daß der Gott, der sich hier ins Spiel der Welt einmischt, einer ist, der diese Welt nicht einfach so bei sich bestehen läßt, wie sie ist, und wer den Willen zur Welt kennt, wird auch verstehen, daß dieser Wille zur Welt die Neigung des Willens ist gegen Gottes Dasein für und in dieser Welt, so daß hier in dieser letzten, in dieser sechsten Bitte aufscheint die Erfahrung, die der Glaube als die selbstverständliche Entsprechung zur Selbstmitteilung Gottes an die Menschen macht, daß die genaue Entsprechung dazu die Erfahrung der eigentlichen Selbstverständlichkeit, der weltlichen Selbstverständlichkeit des Unglaubens ist. Der Unglaube ist dem Glauben nicht etwas Fremdes, sondern er versteht ihn in sich selbst zu gut, als daß er ihm befremdlich sein könnte. Man könnte sagen, der Glaube hat den Unglauben in sich selbst und weiß um die Macht, die es dem Glauben unmöglich macht sich auf sich stützen zu können wie eine sich selbst vergewissernde Größe. Der Glaube ist nicht die Größe, die sich ihrer Gewisheit selbst versichern kann, die sich

sam müheles allmählich zunimmt, stärker wird, sondern in dieser sechsten Bitte wird deutlich, daß dieses neue Gesetz das Gesetz eines Kampfreichen, eines konfliktreichen Lebens in dieser Welt ist. Das Leben des menschlichen Bundespartners wird nicht aus den Bezirken und aus den Verhältnissen des irdischen Daseins herausgelöst, sondern verbleibt in ihnen, ohne ihnen vernichtet und unterworfen zu sein. Aber in ihnen existieren, ohne ihnen unterworfen zu sein, das bedeutet Widerstreit, das bedeutet Widerstand, das bedeutet Kampf. Die Existenz der Kinder Gottes in dieser Welt, die Existenz der betenden Gemeinde ist eine Existenz in dem Widerstreit, im fortwährenden Kriegsdienst, wie Calvin sagen kann, und in diesem Kampf, in diesem Widerstreit wird die Gotteskindschaft, das Recht und die Kraft zu dieser Gotteskindschaft ständig neu erprobt, neu auf die Probe gestellt von Gott und in diesem Prozeß vollzieht sich so etwas wie die Kräftigung und die Stärkung. Salopp gesagt könnte man fast von einem Training der Gotteskinder in dem Kampf mit den weltlichen Verhältnissen reden und sprechen. Calvin hat damit einen Gedanken aufgenommen, der durchaus sich findet und bekannt ist aus dem Bereich des Alten Testaments, wo davon geredet wird, daß der erwählende Gott Israel in die Probe nimmt und auf die Probe stellt. Die Zeit der Wüstenwanderung ist für Israel die Zeit seiner Bewährung, die Zeit der Erprobung, seiner Treue, seiner Anhänglichkeit, der Entschiedenheit und Geschlossenheit seines Willens für den erwählenden Gott, ob dieses Volk das von Jahwe erwählte Volk sein will, in Treue und Gehorsam, oder nicht. Eine Erprobung in der zugleich so etwas wie eine pädagogische Absicht verfolgt werden kann. So wird ja auch im Deuteronomium davon gesprochen, daß Jahwe Israel erzogen und erprobt hat wie ein Mann seinen Sohn erprobt, nicht dadurch, daß er ihm die Schwierigkeiten des Lebens erspart, sondern daß er ihm durch die Schwierigkeiten des Lebens hindurchhilft. Er führt ihn in diesen Schwierigkeiten hinein und führt ihn durch diese Schwierigkeiten hindurch. Dieser Gedanke des Alten Testaments ist bekanntlich ja auch im Neuen Testament keineswegs verschwunden. Paulus selbst hat im I Kor 10 diesen Gedanken aufgegriffen, vom *τελεσμός* der den Menschen angeht von Seiten Gottes, aber so, daß Gott die Menschen nicht über das Vermögen des Bestehens dieser Erprobung hinaus versucht. Gott bewirkt den *τελεσμός* nach dem Maß der Kraft derer, die er in Probe nimmt, die er auf die Probe stellt. Es ist keine möglose Versuchung, in die Gott den Menschen führt, weil der Zweck dieser Erprobung nicht die Zerstörung des Verhältnisses, sondern die Kräftigung, die Festigung, die Vertiefung dieses

neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist. Und Paulus konzentriert diesen Gedanken der Bemessenheit, der Angemessenheit der Erprobung mit dem Satz: "*τιερός δε ὁ θεός* "Gott ist treu." und das heißt, den Anfang, den er gemacht hat setzt er nicht leichfertig aufs Spiel, sondern in Treue wahr er den Zusammenhang des Weges, mit dem Anfang, den er einmal begonnen hat. Auf dieser Linie der Erprobung wird und ist auf weite Strecken hin diese erste Hälfte der sechsten Bitte des Vaterunser verstanden worden. Es ist Gott, der den Menschen auf die Probe stellt, der Vater, der das Kind auf die Probe der Treue stellt. Er erprobt die Treue, die Zugehörigkeit, den Willen zum Betsammensein, dem Willen zum Bund, der jetzt geschlossen ist. Dies freilich ist nur die eine Seite, die eine Infragestellung schon erfährt durch die Fortsetzung in der zweiten Hälfte der sechsten Bitte, wenn es heißt: "*καὶ ὅτι ἐκαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πειρασμοῦ*" sondern reiß uns heraus aus dem Bösen.". In dieser Formulierung wird mindestens indiziert, daß der *πειρασμός*, die Versuchung, von der in der ersten Hälfte gesprochen wird, nicht ohne weiteres als die Erprobung, die Gott den Menschen auferlegt, verstanden werden kann, sondern daß hier eine andere Gestalt, eine andere Figur plötzlich auftaucht und in der Rolle des Erprobenden erscheint und zwar so, daß man wohl wird sagen müssen, dieses Erproben, das hier in einer neuen Qualifikation erscheint, hat gerade seinen gefährlichen Umschlagspunkt von der göttlichen zur satanischen Erprobung in dem Bewußtsein und in der Gewißheit des frommen, des neuen Lebens, des neuen Seins selbst. Wer in dieser neuen Existenzweise des Gotteskinds zu existieren, zu leben bereit ist, das neue Sein nicht nur als einen Besitz nimmt, sondern als die Pflicht auch des Existierens wahrzunehmen bemüht ist in dieser Welt, diese Existenz wird auch zur Erprobung ihrer selbst bereit sein und das heißt, der Mensch, der Fromme ist gerade derjenige, der am ehesten bereit ist seine neue Existenz auf die Probe zu stellen. Es ist die besondere Herausforderung, die besondere Provokation des Glaubens, daß er sich nicht mit dem Nachweis seiner Echtheit will rufen lassen, sondern daß dieser Glaube bereit ist auch dafür gleichsam den Autentikbeweis anzutreten. Er ist bereit für diesen seinen Glauben auch das Zeugnis im Widerstreit zur Welt zu geben. Das heißt aber und da beginnt gerade das Problematische, der Glaube übernimmt und droht zu übernehmen die Funktion, die Gott zu Recht für sich in Anspruch nimmt, weil er das Maß kennt, das er Menschen zumuten kann. Indem der Mensch, der auf die Probe gestellt wird sich selber meint auf die Probe stellen zu können, ist er in der Situation dessen, der des Maßes nicht gewiß ist und der in der Gefahr der Maßlosigkeit ist, wenn er nicht sein eigenes Ermessen zum letzten



Böse als Böses ausmacht. Gleichwohl dürfte ein Zusammenhang zwischen dem, was das Böse und was das Unvollkommene ist, bestehen. Und hier könnte ein Hinweis aus dem Johannesevangelium von einiger Bedeutung sein. Dort, in dem großen Fragment im 8. Kapitel von V. 41 an, findet sich V. 44 eine Auskunft, die dahin geht, daß der Teufel, als dessen Kinder die Juden gezeichnet werden - eine unerhörd scharfe, schroffe antijudaistische Aussage im Joh., vielleicht eine der Spitzen des Antijudaismus im NT: Die Juden sind Teufelskinder und die Teufelskindschaft ist das definierte Gegenteil der Gotteskindschaft und es gibt kein Neutrum zwischen beiden. Entweder man ist ein Kind Gottes oder man ist ein Kind des Teufels. Wichtigter als diese Alternative und der Disqualifikation der Juden in ihrem Widerspruch und Gegensatz gegen den Christus, ist, worin diese Eigentümlichkeit des diabolus gesehen und verstanden wird. Es heißt, dieser Teufel sei der Mörder von Anfang an und der Vater der Lüge. Und in dieser Beziehung des Bösen auf Lüge und Mord wird vielleicht etwas erkennbar von der inneren Zusammengehörigkeit dessen, was wir natürliche Unvollkommenheit und Bosheit im eigentlichen Sinne nennen. Die Lüge kann nur etwas den Menschen betreffendes sein, weil der Mensch nicht gern in der Wahrheit zu Hause ist und nicht in jedem Augenblick seines Lebens der Wahrheit so inne ist, daß sie ihm in vollendeter Klarheit einleuchtet. 'Errare humanum est' heißt es: 'Irren ist menschlich'. Das bedeutet zwar auch Lernfähigkeit, aber es bedeutet auch die Möglichkeit, diese Irrtumsfähigkeit des Menschen gegen den Menschen zu nutzen. Und das andere ist, daß die Menschen schon immer als diejenigen erkannt wurden und darin hat der Mythos den großen Unterschied gerade der irdischen Menschheit gegenüber den Göttern gesehen, daß sie todverfallene Wesen sind. Sie sind die *ὄντα*, die Sterblichen im Unterschied zu den *ἀθάνατοι*, den unsterblichen Göttern, die den Tod nicht schmecken. Aber nicht das Sterben, daß der Tod dem Ende, die Grenze, die zeitliche Grenze irdischen, menschlichen Lebens bildet ist das eigentlich Böse, sondern dies macht die Schranke, in der Tat, die Schranke menschlichen Lebens aus. Aber und nun diese Schranke gegen dieses Leben auch gekehrt werden kann, daß Menschen nicht nur solche sind, die sterblich sind, sondern daß Menschen auch solche sind, die getötet werden können von ihresgleichen, das verwandelt das Unvollkommene in das eigentlich Böse. Nicht, daß Menschen irren können macht das Böse aus, sondern daß sie aufgrund ihrer Irrtumsfähigkeit betrogen werden können und zwar von ihresgleichen. Daß Menschen sterblich sind macht ihre Unvollkommenheit aus, daß diese Sterblichkeit, indem man ihnen Mittel werden von ihresgleichen, gegen Menschen gekehrt

wird, da erfolgt die Verwandlung des Mangels in das Bösertige, in das Negative im eigentlichen Sinn. Die Anelgnung gleichsam des Mangels, die Anelgnung der Grenze des eigenen Seins in der Tat, im Vollzug, in der Vollstreckung dieser Grenze, ist dieser rätselnahe Umschlagspunkt, von dem nicht zu sagen ist, wie er eigentlich im Menschen aufbrechen kann. Es gibt keine einleuchtende Erklärung für diese sonderbare Perversion, die da stattfindet, daß ein Seltsamkeit in eine Tat diese Seins umgewandelt wird und nun gegen dieses Sein selbst gerichtet wird. Hier legt es sich nahe den Menschen in der Tat als Vermittler des Bösen in die Weltgeschichte hinein zu betrachten, nur als einen Mittler, als einen Vermittler, der aus einer Herkunft, aus einer Wurzel, die nicht entschleierte werden kann, zu diesem Verkehrenden, zu dieser Perversion gedrängt und genötigt wird, aber im Vollzug dieser Perversion nun auch alles menschliche Leben damit durchdringt und zwar in einem so verheerenden Umfang und Ausmaß, daß mit dem Einbruch dieser Seltsamkeit als Tat des Menschen in das menschliche Leben selbst, daß damit so etwas wie eine universale Verflüchtung alles menschlichen Lebens stattfindet. Wo einmal eine Lüge formuliert worden ist, ist die Nötigung zum Mißtrauen für alle an diesem Zusammenleben Beteiligten zu einer notwendigen Lebenspflicht geworden und wo einmal ein Brudermord geschehen, wo einmal ein Mensch einen anderen Menschen getötet hat, ist dies eine nicht mehr vergebbare Möglichkeit jedes Menschen, so daß auch die individuelle Tat der Lüge und die individuelle Tat des Mordes die universalen Konsequenzen des Mißtrauens und des der Angst im Zusammenleben aller Menschen zu Folge hat, vor der niemand gefeit ist. Und das bedeutet, daß dieses Zusammenleben in das Auseinanderleben gedrängt wird. Im andern beginnt man den Fremden zu fürchten und nicht mehr den Nächsten zu lieben. Im andern entdeckt man denjenigen, der zu seinem Vorteil die Lüge handhabt und zu seinem Vorteil auch vor dem Mord nicht zurückschreckt. Das heißt es gibt mit der einen Tat, mit einer einzigen dieser Taten, zieht in das ganze Leben dieser Menschheit, in das Leben des Menschengeschlechts so etwas wie die Feindschaft als das Prinzip, nach dem dieses Leben zu organisieren ist. Man muß sich hüten vor der Lüge des anderen und man muß sich hüten vor der Gewalt des anderen, die das eigene Leben zu zerstören in der Lage ist. Und mit diesen Versuchen ist der Glaube konfrontiert, sofern ihm mit dem Zuhören der Gotteskindschaft auch die Zumutung auferlegt ist, entgegen dem Verblüdungszusammenhang der Lüge und dem Verflüchtungszusammenhang des Mordes zu leben, nicht in die Einstimmung einzutreten in diesen universalen Betrugszusammenhang und nicht in diesen universalen Gewaltzusammenhang,

selbst auf sich versteht. Diese Nichtselbstverständlichkeit, diese Unfähigkeit sich aus sich und auf sich zu verstehen kommt in dieser letzten, in dieser sechsten Bitte zum Ausdruck, in der Bitte: "Führe uns nicht in Versuchung.". Führe uns nicht in die Versuchung, Gott auf die Probe zu stellen und den Grund unseres Messens, den Grund unseres Glaubens im Glauben selber ausfindig machen zu wollen, menschliche Begründungen des Glaubens zu suchen. Sondern reiß uns heraus von dem Bösen, heißt es und hier wird das andere Moment sichtbar, daß der Glaube, der in sich selbst des Unglaubens innewird als des Abgrunds über dem er gehalten ist, daß dieser Glaube darum weiß, daß so wenig wie er selbst die Entscheidung über das Verhältnis zu Gott ist, so wenig der Unglaube selbst von sich aus die Entscheidung über Gott ist. Der Entscheid für und gegen Gott ist nicht in der Entscheidung selbst entdeckbar und aufspürbar. Das Geheimnis des Glaubens hat seine negative, verzerrte Entsprechung in dem Geheimnis des unerklärlichen Unglaubens, so selbstverständlich er dem Glauben auch erscheinen mag, unter den Bedingungen des Existierens in der Welt, in die er hineingestellt ist. Und damit rührt der Glaube in der sechsten Gebetsbitte an dieses merkwürdige Phänomen, das nicht nur für ihn Gegenstand der Besinnung ist, sondern das immer wieder auch die Frage provoziert hat nach dem Woher der Unstimmigkeit des Lebens in dieser Welt. Die Deutung des  $\pi\omega\tau\tau\iota\delta\acute{\upsilon}\nu$  bzw.  $\pi\omega\tau\tau\iota\epsilon\delta\acute{\upsilon}\nu$  in der sechsten Bitte hat eine lange Geschichte und ist sehr kontrovers verlaufen. Die Hauptfrage dabei war: heißt Befreiung Erlösung vom Bösen, Befreiung die Erlösung von dem malum, dem Übel oder ist gemeint in dieser Bitte die Erlösung, die Befreiung von dem malus. Also ist dieses Wort in einem neutralen Sinne zu verstehen oder ist es ein Maskulinum und die Auslegungsgeschichte in der christlichen Kirche bewegte sich in den beiden großen Strängen, daß in der Ostkirche die starke Tendenz vorherrschte und vorherrschend geblieben ist den Genitiv  $\tau\omicron\upsilon\ \pi\omega\tau\tau\iota\epsilon\delta\acute{\upsilon}\nu$  zu verstehen als gebildet von dem Maskulinum  $\delta\ \pi\omega\tau\tau\iota\epsilon\delta\acute{\upsilon}\nu$ , der Böse, wohingegen in der westlichen Kirche, der lateinischen Kirche ein breiter Strom dahin tendiert hat darunter das malum, das Böse im neutralen Sinn zu verstehen. Aber ob es nun neutralisch oder maskulinisch aufgefaßt worden ist, in beiden Interpretationen blieb es das große Mäkel, was eigentlich dieses Böse, was dieses  $\pi\omega\tau\tau\iota\epsilon\delta\acute{\upsilon}\nu$  oder was dieser  $\pi\omega\tau\tau\iota\epsilon\delta\acute{\upsilon}\nu$  sei und woher er seinen Ursprung nehme. Die Frage: "Unde malum, unde malus?" ist die Frage, die durch die ganze Theologiegeschichte immer wieder hindurchgezogen wird, eine Frage, die auch ihre engen Berührungen und Beziehungen hat hinüber zur Philosophie, die in ihrer Weiterführung an der Tatsache nicht

vorbefragten ist, vorbefragten konnte, daß offenbar mit dem menschlichen Leben in dieser Welt so mancherlei nicht in Ordnung sei und das dieses nicht in Ordnung sein eine Erklärung erheischt, wie sie nun auch ausfallen möge. Im Blick auf diese Problematik, was das Negative, was das Böse sei und woher es stamme, ist die Auskunft in einer Richtung gegeben und bestimmt durch die Auffassung, daß zum Bösen jedenfalls auf alle Fälle dasjenige gehöre, was als lebensschädlich erfahren wird, erfahren werden muß und erfahren werden kann. Es ist mithin so etwas wie das Mangelhafte des Daseins, dasjenige, was das menschliche Dasein in einem nicht vollendeten Sinne nur lebbar macht. Begrenzungen zeitlicher Art, Begrenzungen räumlicher Art, Schwachheit, Irrtumfähigkeit, all das sind Phänomene der Endlichkeit des menschlichen Lebens, die als Hindernisse, als Schranken erfahren werden, die die volle Verwirklichung dessen was menschliches Wesen sein könnte verhindern. Und dementsprechend wurde dann auch diese sechste Bitte in ihrem zweiten Teil in vielen Fällen verstanden, als die Bitte um die Befreiung von diesen Schranken des endlichen Daseins, wie immer sie auch bestimmt sein mögen, ob man sie nun in die bloße Leibhaftigkeit verlegt hat oder ob man sie in die Sterblichkeit verlegt hat, in die Irrtumfähigkeit oder in die Sinnlichkeit, wie es auch sei, die Anhebung dieses Mangels, dieser Defizienz ist dann der Sinn dieser Bitte. Nur, die Schwärzlichkeit, die dabei immer wieder aufgetreten ist und entstanden ist, ist die, daß solche Schranken und solche Unvollkommenheiten nicht eigentlich als das Böse gelten können. Die Weltwirklichkeit, die natürliche Wirklichkeit um uns her ist voll von Endlichkeiten, von Begrenztheiten der einzelnen Dinge, wie auch der größeren Zusammenhänge, die nie zur vollkommenen Reife gedenken und gelangen und dennoch wird man diese natürliche Unvollkommenheit niemals als böse im eigentlichen Sinne bezeichnen. Die Erkenntnis war schon: "Es gibt nicht das Böse in der Welt ohne den Bösen, der es tut.". Das Böse ist nicht ein Sachverhalt, ein Ding, eine Tatsache, die als solche konstatablerbar ist, sondern das Böse kann und wird wo es erkannt wird immer nur erkannt als die Tat, in der es ins Werk gesetzt ist. Und eine Tat heisst die Frage nach dem Täter. Und hier ist die nächste Auskunft in der Tat: Es gibt in dieser Welt des irdischen Lebens, in der Welt der Natur und Geschichte das Böse als Realität nur in dem Maß und Umfang als Menschen Böses tun. An dieser Vermittlung des Bösen in die Welt durch Menschen kommt keine Einsicht und Erkenntnis vorbei. Das Böse als bloßes Schicksal ist bereits und wäre bereits dessen Aufhebung, dessen Verwandlung in einen mangelhaften Kausal- oder Bedingungs Zusammenhang, nicht aber eine wirkliche Erkenntnis dessen, was das

Hose als Böses ausmacht. Gleichwohl dürfte ein Zusammenhang zwischen dem, was das Böse und was das Unvollkommene ist, bestehen. Und hier könnte ein Hinweis aus dem Johannesevangelium von einiger Bedeutung sein. Dort, in dem großen Fragment im 8. Kapitel von V. 41 an, findet sich V. 44 eine Auskunft, die dahin geht, daß der Teufel, als dessen Kinder die Juden gezeihen werden - eine unerhört scharfe, schroffe antijudaistische Aussage im Joh., vielleicht eine der Spitzen des Antijudaismus im NT: Die Juden sind Teufelskinder und die Teufelskindschaft ist das deziidierte Gegenteil der Gotteskindschaft und es gibt kein Neutrum zwischen beiden. Entweder man ist ein Kind Gottes oder man ist ein Kind des Teufels. Wichtiger als diese Alternative und der Disqualifikation der Juden in ihrem Widerspruch und Gegensatz gegen den Christus, ist, worin diese Eigentümlichkeit des diabolus gesehen und verstanden wird. Es heißt, dieser Teufel sei der Bruder von Anfang an und der Vater der Lüge. Und in dieser Beziehung des Bösen auf Lüge und Mord wird vielleicht etwas erkennbar von der inneren Zusammengehörigkeit dessen, was wir natürliche Unvollkommenheit und Bosheit im eigentlichen Sinne nennen. Die Lüge kann nur etwas den Menschen betreffendes sein, weil der Mensch nicht gern in der Wahrheit zu Hause ist und nicht in jedem Augenblick seines Lebens der Wahrheit so inne ist, daß sie ihm in vollendeter Klarheit einleuchtet. 'Errare humanum est' heißt es: 'Irren ist menschlich'. Das bedeutet zwar auch Lernfähigkeit, aber es bedeutet auch die Möglichkeit, diese Irrtumsfähigkeit des Menschen gegen den Menschen zu nutzen. Und das andere ist, daß die Menschen schon immer als diejenigen erkannt wurden und darin hat der Mythos den großen Unterschied gerade der irdischen Menschheit gegenüber den Göttern gesehen, daß sie unverfallene Wesen sind. Sie sind die ἀθάνατοι, die Sterblichen im Unterschied zu den ἀνθάνατοι, den unsterblichen Göttern, die dem Tod nicht schmecken. Aber nicht das Sterben, daß der Tod den Ende, die Grenze, die zeitliche Grenze irdischen, menschlichen Lebens bildet ist das eigentlich Böse, sondern dies macht die Schranke, in der Tat, die Schranke menschlichen Lebens aus. Aber auch nun diese Schranke gegen dieses Leben auch gekehrt werden kann, daß Menschen nicht nur solche sind, die sterblich sind, sondern daß Menschen auch solche sind, die getötet werden können von ihresgleichen, das verwandelt das Unvollkommene in das eigentlich Böse. Nicht, daß Menschen irren können macht das Böse aus, sondern daß sie aufgrund ihrer Irrtumsfähigkeit betrogen werden können und zwar von ihresgleichen. Daß Menschen sterblich sind macht ihre Unvollkommenheit aus, daß diese Sterblichkeit, indem Menschen getötet werden von ihresgleichen, gegen Menschen gekehrt

wird, da erfolgt die Verwandlung des Mangels in das Böserliche, in das Negative im eigentlichen Sinn. Die Aneignung gleichsam des Mangels, die Aneignung der Grenze des eigenen Seins in der Tat, im Vollzug, in der Vollstreckung dieser Grenze, ist dieser rätselhafte Umschlagspunkt, von dem nicht zu sagen ist, wie er eigentlich im Menschen aufbrechen kann. Es gibt keine einleuchtende Erklärung für diese sonderbare Perversion, die da stattfindet, daß ein Selbismangel in eine Tat diese Selbts umgewandelt wird und nun gegen dieses Sein selbst gerichtet wird. Hier legt es sich nahe den Menschen in der Tat als Vermittler des Bösen in die Weltgeschichte hinein zu betrachten, nur als einen Mittler, als einen Vermittler, der aus einer Herkunft, aus einer Wurzel, die nicht entschleierte werden kann, zu diesem Verkehrenden, zu dieser Perversion gedrängt und genötigt wird, aber im Vollzug dieser Perversion nun auch alles menschliche Leben damit durchdringt und zwar in einem so verheerenden Umfang und Ausmaß, daß mit dem Einbruch dieser Selbtsgrenze als Tat des Menschen in das menschliche Leben selbst, daß damit so etwas wie eine universale Vergiftung alles menschlichen Lebens stattfindet. Wo einmal eine Lüge formuliert worden ist, ist die Nötigung zum Mißtrauen für alle an diesem Zusammenleben Beteiligten zu einer notwendigen Lebenspflicht geworden und wo einmal ein Brudermord geschehen, wo einmal ein Mensch einen anderen Menschen getötet hat, ist dies eine nicht mehr vergebbare Möglichkeit jedes Menschen, so daß auch die individuelle Tat der Lüge und die individuelle Tat des Mordes die universalen Konsequenzen des Mißtrauens und des der Angst im Zusammenleben aller Menschen zu Folge hat, vor der niemand gefeit ist. Und das bedeutet, daß dieses Zusammenleben in das Auseinanderleben gedrängt wird. Im andern beginnt man den Fremden zu fürchten und nicht mehr den Nächsten zu lieben. Im andern entdeckt man denjenigen, der zu seinem Vorteil die Lüge handhabt und zu seinem Vorteil auch vor dem Mord nicht zurückschreckt. Das heißt es gibt mit der einen Tat, mit einer einzigen dieser Taten, zieht in das ganze Leben dieser Menschheit, in das Leben des Menschengeschlechts so etwas wie die Feindschaft als das Prinzip, nach dem dieses Leben zu organisieren ist. Man muß sich hüten vor der Lüge des anderen und man muß sich hüten vor der Gewalt des anderen, die das eigene Leben zu zerstören in der Lage ist. Und mit diesen Versuchen ist der Glaube konfrontiert, sofern ihm mit dem Zufallen der Gotteskindschaft auch die Zumutung auferlegt ist, entgegen dem Verblendungszusammenhang der Lüge und dem Verblendungszusammenhang des Mordes zu leben, nicht in die Einstimmung einzutreten in diesen universalen Betrugszusammenhang und nicht in diesen universalen Gewaltzusammenhang,

daß nur Betrug gegen Betrug am Ende bestehen kann und derjenige siegt, der der listenreichste von allen ist, so daß jeder eigentlich nur als Odysseus einigemaßene Überlebenschancen hätte und jeder dann auch nur mit der größten Gewalt und Tötungsmacht einigermäße Sicherheit in dieser Welt haben könnte. Im Widerspruch gegen solche universalen Verblendungs- und Vernichtungszusammenhänge zu existieren, ist die Zumutung, die mit dem Zutrauen der Gotteskinderschaft in der Tat verbunden ist. Und diejenigen, die in dieses Gebet einstimmen wissen sehr wohl, daß solche Macht und solche Kraft nicht einfach aus ihnen selber stammen kann. Sie sind nicht diejenigen, die in der Lage wären, sich gegen diese Zusammenhänge so zu behaupten, daß sie den Sieg davontrügen. Sie wägen nicht einmal zu behaupten, sie könnten sich im Kampf gegen solche Verblendungszusammenhänge bewähren. Die Bitte geht nicht auf Bewährung in solchen Versuchungsdurch Reintschaft, durch diese Feindseligkeit, sondern sie geht um Bewahrung davor, daß Gott sie heraushalten möge aus den Versuchungen, aus der Versuchung nämlich, in sie einzustimmen als universale Gesetze, in denen nun einmal die Welt läuft. Die Mahnung eines Paulus zu Beginn des 12. Kapitels des Römerbriefs, nicht gleichgestaltet zu werden mit dieser Welt, ist die Mahnung, der Appell, ist der Aufruf, nicht einzuwilligen in diese Zusammenhänge, die soetwas wie das  $\sigma\chi\tilde{\eta}\mu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\iota}\sigma\upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , die das Schema dieser Weltzeit abgeben, eines Schemas, das auch außerhalb der christlichen Erfahrung sehr wohl artikuliert, formuliert, bezeichnet werden konnte, ich erinnere hier in diesem Zusammenhang daran, daß schon dieser erste, dieser älteste Spruch der europätschen Philosophie davon sprach, daß es allen Dingen aufgelegt sei,  $\delta\acute{\iota}\sigma\omicron\nu\alpha\lambda\ \delta\acute{\iota}\kappa\eta\eta\ \omega\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\varsigma$ , das alle Dinge einander Staße und Buße zahlen müssen für das Unrecht, das sie sich gegenseitig antun, so daß  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\varsigma$  das Gesetz, das Schema dieser Welt ist und daß nur in der Vergeltung soetwas wie die Balance der Ungerechtigkeit in diesem Welttschema gehalten werden kann. Wissend darum, daß der Glaube nicht die Macht ist, der dieses Welttschema überwindet, bittet zuletzt und zuhöchst der christliche Glaube um die Befreiung von der Versuchung, in dieses Schema auch nur im geringsten einzuwilligen. Im geringsten so etwas wie einen Kompromiß, wie eine Konzession an das Schema dieser Welt zu machen. An die Stelle, wenn ich so sagen darf, des großen Friedensbogens, der in der fünften Bitte gezeichnet wurde, von dem göttlichen Gläubiger bis hin zum letzten menschlichen Schuldner, an die Stelle dieses großen Friedensbogens soetwas wie die säuberliche Unterscheidung zwischen dem, was des Himmels und dem, was der Erde ist zu setzen und dort im Reich des Himmels

wohl das Recht der Vergeltung anzuerkennen und zu preisen, aber auf der Erde und in dieser Welt dem Recht und der Notwendigkeit der Vergeltung Tribut zu zollen. Den Widerstand gegen solche Ermäßigung, die nur am Ende darauf hinauslaufen kann, daß auch in das Verhältnis von Gott und Mensch aus Welterfahrung und Weltklugheit sich einschleicht das andere Modell der Vergeltung, daß nämlich Gott nicht nur auf die Probe gestellt wird, sondern daß man auch Gott aus dem Gläubiger in den Schuldner verwandelt, wie das in allen Religionen, auch in der christlichen Religion immer wieder passiert ist, dieser Versuchung zu widerstehen ist die Bitte, die nicht der Glaube in Selbstgewißheit an Gott richtet, sondern in dem Bewußtsein, offenbar nicht selber Garant für den Bestand dieses neuen Seins zu sein. Er wirft sozusagen seine Gewißheit ganz und gar aus sich heraus auf diejenigen, der nicht einfach in seinem eigenen Sein und Bestehen aufgeht, dem er sich aber so ganz und gar verdankt und darin entspricht, Glaube ich, diese letzte Bitte durchaus dem Ruf: "Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!". Der Glaube ist nicht sich selber selbst gewiß, sondern wenn es eine Gewißheit des Glaubens gibt, dann hat sie den Grund ihrer selbst außerhalb ihrer, so wenig das ausweisbar ist. Darin gleicht sich, wenn ich so sagen darf, das Mysterium des Glaubens mit dem Mysterium ? , mit dem Mysterium des Bösen, daß auch das Böse am Ende nicht einfach aus der menschlichen Natur heraus extrapoliert werden kann, nachzuweisen ist. Denn dieses Mirakel der Verwandlung der Seinsgrenze in die Seinszerstörnde Tat des Menschen ist etwas, das nicht mehr aus dem Sinn dieses Seins erklärbar werden kann und dem auch aus diesem Sein kein Sinn eingestiftet werden kann. Es bleibt in sofern das Sinnlose und das Unbegreifliche. Und diese Unbegreiflichkeit ist im Formellen soetwas wie die Analogie zwischen Glaube und dem Bösen, das in dieser Welt geschieht.

Meine Damen und Herren,

um den Anfang des Verstehens mit dem zu machen und den Anfang des Ir-den-Rück-Nehmens dessen, was mit dem Wort Sünde bezeichnet wird, habe ich den Versuch gemacht, wenn ich es so umschreiben darf, bei der Muttersprache des christlichen Glaubens, beim Gebet einzusetzen, statt den anderen Weg über die Fremdsprachen der Theologien zu wählen und die Reflexionen, die dort angestellt worden sind. Das Vaterunser als diesen Grundakt christlichen Glaubens im Verhältnis zu Gott wird nicht anders verstanden werden können als die Richtung bezeichnet ist durch Paulus in Röm 8, wo er die Römer daraufhin anredet: Ihr habt nicht das  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\mu\alpha$  δουλείας, den Geist der Knechtschaft empfangen, den Geist der Knechtschaft, der zur Furcht führt  $\epsilon\iota\varsigma$  φόβου, sondern ihr habt empfangen das  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\mu\alpha$  υιοθεσίας, den Geist der Sohnschaft, in dessen Kraft und Vollmacht - und nun schließt er sich, die zuvor als ihr Angeredeten, schließt er sich mit ihnen zusammen,  $\epsilon\upsilon\psi\acute{\alpha}\chi\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$ , in dessen Vollmacht wir rufen  $\acute{\alpha}\beta\beta\acute{\iota}$  ὁ πατήρ. Die Anrufung des Vaters geschieht in der Kraft und Vollmacht des Geistes der Sohnschaft. Und von diesem Geist sagt Paulus, daß er dem unsrigen Zeugnis davon ablegt, daß wir τέκνα θεοῦ sein, Kinder Gottes.  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\mu\alpha$  υιοθεσίας ist nicht einfach der verfügbare Geist, den wir als Christen, als Anhänger und Nachfolger Jesu Christi haben, sondern  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\mu\alpha$  υιοθεσίας in diesem prononcierten Sinne, in dem auch von Paulus unterschieden wird, dieser Geist von unserem Pneuma, meint ganz offenkundig denjenigen, in dem Gott der Vater Jesu Christi ist und in dem Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Beides, beide Bestimmungen, Gott als der Vater Jesu Christi und Jesus Christus, der Sohn Gottes, beide Bestimmungen sind gewiß nicht exclusiv zu verstehen, wohl aber in einem charakteristischen Sinne kritisch zu verstehen, nämlich so, daß Gott in einer einzigartigen Weise, in einer unwiederholbaren Weise und in einer unüberholbaren Weise Vater Jesu Christi ist, wo wie Jesus Christus in unwiederholbarer und unüberholbarer Form der Sohn Gottes ist. Jede Gottesvorstellung wird sich daran kritisch messen lassen müssen, inwiefern sie diesem Zusammenhang gerecht zu werden vermag oder nicht. Man könnte sagen, dieses  $\pi\upsilon\lambda\acute{o}\mu\alpha$  υιοθεσίας, dieser Geist der Sohnschaft, der Geist der Verbindung von Gott und Christus macht geradezu die Substanz, durch die das Wesen der Geschichte Jesu Christi aus, als einer Gesamtlösung, in der die letzte Entscheidung über die Beziehung zwischen Gott und Mensch gefallen ist. Die letzte, die unwiederholliche Entscheidung, die in sich birgt einen Doppelcharakter, wenn anders diese Geschichte bedeutet, daß sich in ihr Gott

definitiv für die Lebensgemeinschaft mit den Menschen dieser Erde entschleden hat. Und sofern sich zugleich und ineins mit diesem Vollzug der Entscheidung der eine Mensch, der nicht er selbst sein wollte ohne den letzten Menschen dieser Erde, daß sich dieser eine Mensch entschleden hat für die Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht erst in einem Jenseits, sondern auf dieser Erde. Deshalb ist der Inhalt dieser Entscheidung und das heißt der Inhalt des Evangeliums die Lebensgemeinschaft Gottes mit den Menschen dieser Erde und darin enthalten und darauf begründet die Lebensgemeinschaft von Menschen mit Gott auf dieser Erde. Diese Lebensgemeinschaft fängt nicht irgendwann und irgendwo an, sondern sie hat angefangen und sie vollzieht sich und sie geschieht in dieser Welt und auf dieser Erde. Das Gebet, der Anruf  $\acute{\alpha}\beta\beta\acute{\iota}$  ὁ πατήρ, von dem Paulus Röm 8,15 spricht, diese Anrufung ist der Grundakt der Teilnahme, der Partizipation an dieser Doppelentscheidung in der Geschichte Jesu Christi, ist der Ausdruck des Willens an dieser Doppelentscheidung teilzunehmen und in der Teilnahme, in der Partizipation an dieser Geschichte das zunehmend zu werden, was mit der Partizipation wir zu werden begonnen haben, τέκνα θεοῦ. Dies bildet die Basis, das ist die Grundlage, der Horizont, in dem das Vaterunser gesprochen wird. Ohne einen Geist von Knechtschaft, ohne einen Geist von Furcht, sondern der Geist der freimütigen Sohnschaft, der hier waltet, und das macht die Proprietät dieses Gebetes aus. Und deshalb, befragt nach dem, was in ihm und ihm gemäß unter Sünde zu verstehen sei, lautet die Auskunft charakteristisch dürtig und karg, - das Gebet wird gewissermaßen gegen seinen Sinn befragt, wenn es danach befragt wird. Nur sehr indirekt kommt das Thema der Sünde in diesem Vaterunser zur Sprache. Nichts davon von Selbstbeziehung, keine Selbstanklage, keine Selbstdemütigung, keine Selbsterniedrigung, keine Selbstunterwerfung, nichts von alldem, was im Allgemeinen mit dem Eingeständnis der Sündhaftigkeit man meint verbinden zu müssen, sondern in sehr bestimmter, indirekter Weise kommt von der Sünde so nur die Sprache zum Vorschein, daß sie, indem sie sich ausspricht zugleich über diese Sache eigentlich hinweggeht. Ich würde es so sagen wollen: die Sünde erscheint im Vaterunser in der Klammer der Vergebung, um die gebeten wird und der Erlösung, um die gebeten wird. Und nur in dieser Klammer und, wenn ich so sagen darf, zwischen den Zeilen der fünften und der sechsten Bitte dieses Thema berührt, ohne ausgeführt, ohne in Breite entfaltet zu werden. Es fehlt nichts, aber das Interesse des Gebetes liegt gewiß nicht bei dieser Situation, bei diesem Faktum, bei diesem Phänomen. Zwischen der fünften und der sechsten Bitte, sagte ich, in der fünften

Bitte geht es um das Verhältnis von Reichtum und Armut in der Beziehung zwischen Gott und Mensch und zwar in einem eigentümlich chlastischen Überkreuzverhältnis könnte man sagen. Dem Reichtum des Gebens auf der Seite Gottes kontrastiert und korrespondiert eine charakteristische Armut des Gebens auf der Seite des Menschen. Aber dem Reichtum des Empfangens auf der Seite des Menschen korrespondiert die Armut des Empfangens auf Seiten Gottes. Reichtum und Armut sind sehr ungleichmäßig verteilt, aber auch Gott ist nicht derjenige, der nur der Reiche ist, sondern der gerade in diesem neuen Verhältnis, in dieser neuen Lebensgemeinschaft auch die Armut des Empfangens auf sich genommen hat, und dies macht seine Geduld aus, so daß hier die Menschen, die als Kinder Gottes zu leben begonnen haben, indem sie zu Gott als ihren Vater blicken, mit dieser Bitte eine Beziehung unschreiben, für die das Moment größter Selbstverständlichkeit und unproblematischer Unangefochtenheit drinnen ist. Diese Gotteskinder im Gebet zu ihrem Vater sind gleichwohl nicht verwandelte Lebewesen, als seien sie nun aus der Sphäre des Irdischen und menschlichen entückt, sondern so gewiß sie neue Kreatur im Sinne der Kinderschaft Gottes geworden sind, so gewiß sind sie auch Menschen dieser Erde und unter den Menschen dieser Erde geblieben. Und als diese Menschen sprechen sie die sechste Bitte aus, in der das Verhältnis von Ohnmacht und Übermacht zur Sprache kommt, nämlich der Ohnmacht des Menschen und einer unerklärlichen Übermacht dessen, was das Böse oder der Böse genannt wird. In dieser letzten und sechsten Bitte spiegelt sich gewissermaßen noch einmal in einer dunklen oder in einer verzerrten Gestalt dasjenige, was der Inhalt der vorausgegangenen Bitten gewesen ist und beladene Bitten, die fünfte und die sechste, haben auch, so könnte man sagen, eine eigentümliche zeitliche Vernetzung gegeneinander; wenn ich es einmal so unschreiben darf: die fünfte Bitte ist die Bitte von Menschen, sofern sie Gottes Kinder sind und für sie ist der Inhalt der fünften Bitte die selbstverständliche, die erreichte, die gewisse Gegenwart, und was in der sechsten Bitte zur Sprache kommt, die überholte Vergangenheit. In der nächsten Bitte, wo Kinder Gottes beten, sofern sie noch Menschen dieser Erde sind, ist der Inhalt der fünften Bitte gleichsam noch eine unerreichte Zukunft und der Inhalt der sechsten Bitte die bedringende, die beschwerliche Gegenwart. In solcher zeitlichen Vernetzung, in solcher zeitlichen Überschneidung und Verschränkung bewegen sich die beiden Inhalte der fünften und der sechsten Bitte und bringen in dieser Überschneidung, in dieser Überlappung etwas von der Inhomogenität, von der Inkongruenz, von dem

zum Ausdruck, was die Auswirkung des Bösen ist, jener Macht, von der in der sechsten Bitte so die Rede ist, daß, wie ich vorhin sagte, in ihrer Spiegelung die verzerrte Gestalt der Bitten, die zuvor gekübert sind auftreten. In den drei ersten Bitten beten Christen darum, daß Gottes Name geheiligt, sein Reich komme, und daß sein Wille geschehe. Die Perversion, die im Spiegel der sechsten Bitte hier zum Vorschein käme, sie liegt genau darin, daß es genau dann, wenn Menschen sich Gottes eigene Interessen zu eigen machen und ihr Interesse mit diesen Interessen Gottes verbindend, daß genau dann der unerklärliche Punkt auch erreicht werden kann, wo umversehens die eigenen Interessen dieser Menschen, dieser so für Gott engagierten Menschen, an die Stelle der Interessen Gottes treten. Und dann wird aus der Bitte um die Heiligung des Namens Gottes die Bitte und das Streben nach der Heiligung des eigenen Namens, nach der Heiligung und nach der Vormachtstellung des Christentums in dieser Welt. Und dann wird in der Bitte um das Reich nicht um die Herrschaft Gottes, sondern um die Herrschaft des Christentums auf dieser Erde gebeten und es wird darum gebetet und dafür gebetet, daß sich die Maße und die Normen, die Werte des Christentums auf dieser Erde durchsetzen, in der dritten Bitte, der Wille, dasjenige, was in diesem Christentum als gültig erkannt ist, das soll sich durchsetzen, die Gedanken, die Ideen, die Vorstellungen, die christlichen Werte. Dies ist die spezifisch, ich würde sagen, die spezifisch christliche Versuchung, die anklingt und deren negativer Spiegel in der sechsten Bitte vorgehalten wird: "Rühre uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen.". Führe uns nicht in die Versuchung, die Interessen Gottes mit den eigenen Interessen zu verwechseln, gerade dann nicht, wenn der Einsatz für diese Interessen Gottes so ernst genommen wird, wie es nur irgend möglich ist. Je ernster dieser Einsatz für die Interessen Gottes ist, um so näher liegt die Gefahr, liegt die Bedrohung, vor der kein christlicher Elfer und kein christliches Selbstverständnis die Christenheit noch bisher bewahrt hat, noch in Zukunft wird bewahren können. Dieser christlichen Versuchung folgt gewissermaßen als Zerbild der vierten Bitte die natürliche Versuchung des Menschen. Die natürliche Versuchung, die einfach darin besteht, daß die Frage aufgeworfen wird: Wenn Gott dieser allmächtige Vater, der Schöpfer Himmels und der Erden ist, wie kann ihn dann der Mensch in dieser seiner Majestät behelligen mit der Bagatelle des täglichen Brotes? Kann nicht der Mensch dies für sich selber besorgen? Kann er sich nicht nehmen und kann er nicht seinen Geist dahingehend

schulen und dahingehend erziehen und bilden, daß es gelingt, der steinigen Erde das nötige Brot abzurufen, Steine in Brot zu verwandeln? Ist das nicht die Sache eigentlich, die Sache des Menschen ist, daß er sich dasjenige besorgt, was er zum Leben braucht? Dazu Gott zu bemühen, erscheint das nicht geradezu blasphemisch, je höher von Gott gedacht wird? Je höher von Gott in einer Höhe gedacht wird, die allerdings durch die Erniedrigung im Kreuz schon Jüden gestraft ist. Gleichwohl, diese natürliche Versuchung bleibt bestehen, sich zu nehmen und sich zu erzeugen, sich zu beschaffen und sich zu besorgen, was man zum Leben braucht, ohne es sich geben zu lassen, in eine Tätigkeit des Aneignens einzutreten, in der kein korrespondierendes Element, kein gebendes Gegenüber mehr da ist. Die Wirklichkeit der Welt, die außermenschliche Natur wie die Natur sind dann Gegenstände des Zugriffs, die benutzt werden können, nützlich gebraucht werden können, wiewohl sich dabei auch Grenzen am Ende und in der Geschichte auf tun mögen, über ein solches auf alles sich-geben-lassens verzichteten wollendes Nehmen - wo man nur noch nimmt in der Geschichte der Menschheit, nimmt man sich am Ende vielleicht auch noch das Leben, wenn man es nicht mehr hat geben lassen. Und die letzte Versuchung, die letzte Pervertion gewissermaßen im Spiegel der sechten Bitte, möchte ich bezeichnen als die moralische Versuchung, die Pervertion, die enthalten ist in der Verkehrung der fünften Bitte und ich möchte einmal den Versuch machen an diesem Modell etwas von der Mechanik, wenn ich so sagen darf, des *τελειωσθέντος νόου* anzudeuten wenigstens. Zu dieser fünften Bitte gehört sehr wohl der Satz und die Erklärung: "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben." Die fünfte Bitte würde um ihren Gehalt gebracht, wenn dieser Satz nicht zu ihrem Sinn hinzugehörte. "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben." Diese Selbstbestimmung, diese Selbstverpflichtung hätte ihre eheste Analogie noch im zwischenmenschlichen Zusammenleben dort, wo Menschen einander in Liebe begegnen und wo die Liebe des einen den anderen so glücklich macht, daß er in der Tat darüber sagt: "Ich will dir an Liebe nichts schuldig bleiben." und doch zugleich in jedem Moment stehen muß: "Ich bleibe unendlich hinter dem zurück, was du mir in deiner Liebe geschenkt hast." Keine Gegenliebe ist groß genug, um dem gerecht zu werden, wenn in der Liebe beglückend erfahren worden ist. Die ferne Analogie dazu, die große, die überlegene, die analogieerzeugende Analogie ist in diesem Verhältnis der Vergebungsbite des Vaters - ummers in der fünften enthalten, wenn zu ihrem Sinn der Satz gehört: "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben.", genau deshalb, weil

der Reichtum seiner Begabung, der Begabung, die er uns hat zu teil werden lassen, so groß ist, so überwältigend groß, daß wir in der Freude, in der Dankbarkeit, ihm nichts wollen schuldig bleiben. Dieser Satz ist dann ein Satz der Dankbarkeit und man müßte schon sagen: "Ich will Gott nichts schuldig bleiben, auch wenn ich ihm alles schuldig bin." Freilich, in diesem Satz: "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben." steckt auch mindestens der Ansatz zu einem total anderen Verständnis, zu einer total anderen Auffassung. Unversehens kann aus diesem Satz der persönlichen Beziehung ein allgemeiner Satz konstruiert werden, dem jener erste dann wie 'ein Fall von' untergeordnet wird. Wie leicht läßt sich aus diesem ersten Satz die allgemeine Doppelregel ableiten: "Niemand darf einem anderen etwas schuldig bleiben.", und ergänzt wird diese allgemeine Regel dann mit dem Satz: "Niemand muß einem anderen etwas schuldig bleiben.". Und mit diesen beiden Sätzen wird schon die große Wende auch eingeleitet - "Niemand darf einem anderen etwas schuldig bleiben und niemand muß einem anderen etwas schuldig bleiben." - dann bemißt sich das Maß der Schuldigkeit zuletzt nach dem, was ich vermag, der ich etwas schuldig bin. Und die allgemeine Regel, dieser Doppelsatz entspringt dem Willen: "Ich will niemandem etwas schuldig sein, ich will niemandes Schuldner sein, sondern ich will mein eigener Herr sein, unabhängig von jedermann.". So verwandelt sich der Sinn des Satzes: "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben." in der Versuchung unversehens und ohne daß eine Ableitung möglich wäre, in das genaue Gegenteil der Dankbarkeit, nämlich in den Willen zur absoluten Autarkie. Man könnte auch sagen, in den Willen zur Allmacht, mit der dann das endliche Wesen Mensch seine eigene Endlichkeit in seine eigene Besorgung übernimmt, in der der Mensch dann sich als das Wesen herausstellen möchte, das seiner eigenen Endlichkeit mächtig ist, so mächtig ist, daß er in Unabhängigkeit und ohne Gott zu existieren vermag. Aus dem Satz der tiefsten Verbundenheit zwischen Gott und Mensch wird ein Satz des Willens zum Sein ohne Gott, zum Sein ohne Gott in eigener Allmacht. Und dieser Wille zur Autarkie, dieser Wille zur Autonomie ist etwas, was die Gefährdung und die Versuchung in jeder Moralität, in jedem Bewußtsein der Selbstverantwortlichkeit ist. Es gibt kaum eine Moral, kaum eine Ethik, die nicht permanent von diesem Schatten des Willens zum Sein ohne Gott begleitet ist, und es hat nicht erst des deutlichen Aussprechens bedurft bei Jean-Paul Sartre, sondern auch Nicolai Hartmann war der Meinung, daß eine Ethik des vernünftigen Menschen nicht mit dem Gedanken Gottes zu vereinbaren ist. Der moralische Mensch ist der Mensch, der für sich selber einsteht und für sich



selber verantwortlich ist und sich selber dann auch genug sein muß, wenn er nur bereit ist auch die Endlichkeit und den Unter-  
gang seiner selbst in diesen seinen Willen zur Eigenständigkeit aufzunehmen. Der Wille dann auch zum eigenen Tod ist nur die letzte, abschließende Selbstbestimmung eines solchen auf die Allmacht abzielenden Willens und Intendierens. Was ich mit diesem Versuch andeuten wollte, ist, daß offenbar gar nicht damit zu rechnen ist, daß im Menschen ein von Grund auf in seiner Natur gelegener, bössartiger Antrieb enthalten ist, sozusagen ein von Natur aus bösser Wille, sondern gerade an diesem Modell könnte deutlich werden, wie ein von Grund auf guter Wille - "Wir wollen Gott nichts schuldig bleiben.", ein Satz guten Willens und vollen Rechts, wie ein solcher Sinn auf eine - Ich sagte vorhin - unableitbare, Ich könnte auch sagen, auf eine unerklärliche, auf eine rätselhafte Weise in sein Gegenteil umschlägt und verkehrt wird. Wie es dazu kommt und welches die Ursprünge dafür sind, dafür eine einleuchtende Auskunft zu geben ist schlechterdings, meine Ich, unmöglich. Die alte Frage: "Unde malum?", woher das Böse komme, ist die Frage, die, sosehr sie sich aufdrängt, keine Antwort erlaubt und jeder Antwortversuch ist im Grunde ? durch ein Mißverständnis dieser Frage. Die Frage muß gestellt werden und die Frage kann nicht beantwortet werden. Die Frage "Unde malum?" ist soetwas wie ein negativer Beweis gegen die Meinung, daß nur solche Fragen sinnvoll seien, die auch beantwortet werden können. An dem Problem des Bösen bricht auf, daß es sehr wohl eine Frage gibt, die in ihrer Notwendigkeit sinnvoll ist und die dennoch von der Art ist, daß sie die Antwort verweigert. Denn das Böse als Ursprung des Bösen zu bezeichnen ist nichts anderes als die Anzeige einer rätselhaften, einer unaufklärlichen Herkunft und man wird auch nicht den Schritt tun können, so gewiß die Hingabe an die Veruchung des Bösen immer in einer Tat von Menschen geschieht, diese Menschen, oder den Menschen <sup>nur</sup> gleichsam zum Produzent des Bösen zu machen. Es gibt, wenn es nichts Böses in der Welt gibt, es sei denn durch menschliche Taten, die dieses Böse in der Welt zu Tatsachen werden lassen, wenn es denn so ist, so sind dennoch Menschen nicht eigentlich Produzenten, auch diese negative Produktivität werden sie kaum als den Ruhm für sich in Anspruch nehmen können. Man kann sagen, sie sind Agenten, sie betreiben das Geschäft des Bösen, aber sie sind nicht die Konzerninhaber. Der Konzerninhaber des Bösen bleibt in einer rätselhaften, in einer sonderbaren Anonymität, obwohl er in der Macht, die er ausübt von einer ebenso radikalen wie universalen Umäßigkeit und Maßlosigkeit ist. Ich ziehe deshalb auch den Begriff das Böse vor, weil zu ihm die Namenlosigkeit

Welt, Ich würde sagen, essentiell hinzugehört. Die Anonymität wie auch die Pseudonymität, denn das Böse verbirgt sich hinter unzähligen Namen <sup>und</sup> jeder Name des Bösen, den sich das Böse gibt ist nur eine Maske, mit der und hinter der es von sich selber ablenkt und zum nächsten Angriff übergeht. Das Böse, ein Faktum, nicht eigentlich ein Faktum, sondern ein unbestimmter, dunkler Hintergrund, ein Abgrund, ein Ungrund aus dem unerklärlich menschliches Tun verdröhrt, verkehrt wird, dieses Böse ist in der Theologie nicht selten mit der Gestalt des Teufels identifiziert worden und es hat manchmal sogar Behauptungen gegeben, daß man an Gott nicht glauben könne, wenn man nicht auch an den Teufel glaube. Diese Personifikation, so nahe sie liegen mag, wenn anders immer menschliche Personen es sind durch deren Taten Böses in der Welt geschieht, so nahe diese Personifikation liegen mag, so groß ist die Gefahr, die dann entsteht, wenn man von dieser Personifikation einen extensiven Gebrauch macht bis zu dem eben zitierten Satz, daß man an Gott nicht glauben könne, ohne auch der Existenz des Teufels, des Bösen gewiß zu sein. Die Unvergleichlichkeit Gottes und des Bösen bezieht sich nicht nur auf die Seite ihres Wesens, sondern sie bezieht sich auch auf die Seite ihrer Existenz. Man kann von dem Bösen nicht eigentlich sagen, daß es eine Existenz habe, sowenig, wie sich eine Wesensbestimmung des Bösen geben läßt. Die Existenz des Bösen ist immer nur die geliehene, die an der Wirklichkeit der von Gott geschaffenen Welt geliehene bzw. geraubte Wirklichkeit. Das Böse ist nie ein Sein an sich, sondern immer nur ein Sein an seinem Gegenteil, an seinem anderen und es ist die negative Zufügung, die durch das Tun von Menschen geschieht. Diese Überlegungen, diese Betrachtungen sind nicht unmittelbarer Inhalt des Gebets, sie sind nachträgliche Reflektionen und markieren soetwas wie den Übergang von der Spürlichkeit des andeutenden Bezeichnens des Faktums der Sünde im Gebet, zu den ausführlichen Überlegungen und Reflektionen, die in der Theologie angestellt werden. Denn ich denke man muß sich diese Differenz und diese Divergenz einmal in ihrem ganzen Ausmaß vor Augen stellen, zwischen der Belläufigkeit, möchte ich fast sagen, ohne daß daraus Unernsthaftigkeit entsteht, mit der das Gebet das Thema Sünde streift und mit der dieses Thema im theologischen Nachdenken immer wieder verhandelt und erörtert worden ist, in einer ungeheuren Breite, in einer urgroßen Ausführlichkeit. Die Sparsamkeit, die Zurückhaltung der Gebetssprache in Punkte Sünde soll und muß jede theologische Reflexion davor bewahren, aus diesem Thema soetwas wie ein selbstständigen Topos zu machen. In dem Gebet erscheint das Thema der Sünde nur in der Klammer, Ich sagte zwischen den



Zellen der fünften und der sechsten Bitte, in der Klammer göttlicher Vergebung und göttlicher Erlösung, und aus dieser Klammer gelöst wird das Thema der Sünde etwas anderes als das, was christlicher Glaube meint. Insofern enthält, so zurückhaltend auch das Gebet spricht, das Gebet, dieser Grundakt der Partizipation von Menschen an der neuen Lebensgemeinschaft mit Gott, so gewiß enthält dieses Gebet eine Weisung, einen Wink, in welcher Weise und in welchem Zusammenhang und Kontext das Thema der Sünde und des Bösen in der christlichen Theologie nur zur Sprache kommen kann. Ich möchte hier nur daran erinnern, daß dieses Thema in der Dogmatik sehr häufig erörtert worden ist nicht in der Klammer göttlichen Tuns, sondern in dem Zusammenhang menschlichen Seins. Das Thema war dann nicht Gottes vergebendes und erlösendes Tun und des Menschen Sünde, sondern des Menschen Natur und des Menschen Sünde. Dieser Zusammenhang hat sich in vielen Fällen so in den Vordergrund gedrängt, daß der Verdacht und der Vorwurf durchaus verständlich ist, der gegen die christliche Lehre von der Sünde erhoben worden ist, daß sie nämlich soetwas wie der Prototyp einer absolut pessimistischen Anthropologie sei, die nichts anderes zu Wege brächte, als dem Menschen jegliche Fähigkeit zum Guten, jeglichen Willen zum Guten, jegliche Einsicht abzusprechen, ihn zu einem im Grunde von Natur und Haus aus unmündigen Wesen zu machen, das auch unmündig bleiben muß. Und die christliche Gnadenlehre ist dann nur noch das Siegel, das auf diese Unmündigkeit gesetzt wird, so als hätte im Römerbrief, im 8. Kapitel des Paulus nie gestanden der Satz: "ὁ ἐλαβε τὴν φύσιν τοῦ κακοῦ ἵνα φέρῃ τὴν ἰσχυρίαν αὐτοῦ" Ihr habt nicht empfangen den Geist der Knechtschaft zur Furcht.", sondern als hätte dort gestanden: "Ihr habt genau diesen und keinen anderen Geist empfangen." Das Thema der Sünde hat dies prekäre an sich, daß es unversehens, daß es diesen schmalen Grat zu gehen hat, der so leicht verfehlt werden kann und dann in der Tat in diese Richtung der negativen Anthropologie, der Verdächtigung, der Denunzierung des menschlichen Seins und Tuns führt. Das Gebet, und der Sinn des Einstiegs bei dem Gebet war, daß eine Warnung auf-richtet bleibt vor dem Abgleiten der Gedanken über die Sünde in eine solche, den Menschen perhorreszierende Theorie, in eine solche Lehre, die dem Menschen nichts anderes mehr zu sagen weiß, als daß er durch die totale Abhängigkeit definiert ist und jenes, was ihm zugute kommt nur als etwas ihm von außen zugefügtes und unfreiwillig zugefügtes entgegennehmen kann. Diese Warnung sollte vorweg aufgerichtet sein, ehe die Information beginnt im Bereich der Theologie und der theologischen Tradition. Ich möchte nicht die ganze Geschichte der Sündenlehre

vor ihnen ausbreiten, sondern an drei Punkten dieses Thema als theologisches Thema zur Sprache bringen, nämlich das Thema der Sünde bei Paulus, bei Augustin und bei Luther. Das sind die drei Punkte, wo wir theologische Information über das kriegen wollen, was mit dem Thema der Sünde gemeint ist im Horizont des christlichen Glaubens.