

Ich möchte für die Explikation dieser Auffassung Luthers zu Grunde legen seine Schrift, die entstanden ist im Winter 1520/21 und in den ersten Monaten des Jahres 1521 dann auch veröffentlicht wurde - in einer deutschen und einer lateinischen Version, nämlich *sermo "Anamitio omnium articulorum... per bullam Leonis Decimi damnamurum"* also die Befestigung, die Behauptung, die Beweisführung für alle durch die Bulle von Leo X. verdamnten Sätze Luthers; in der deutschen Fassung "Grund und Ursach aller Artikel Doctor Martin Luthers so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind". Den Text finden Sie in der Clemen-Ausgabe, 2. Band S. 60-132 also die deutsche Fassung dieser Schrift.

In dieser Schrift unternimmt es Luther, in apologetischer Replik auf die Bannandrohungsbulle vom Juni 1520, die darin von Leo X. verworfenen 41 Sätze aus Schriften Luthers zu rechtfertigen. In dieser Bannandrohungsbulle sind aus verschiedenen Schriften Luthers Sätze zusammengestellt und mit dem "Anathema" belegt als häretische Auffassungen, als ketzerische Lehrsätze, die in der kirchlichen Lehrverkündigung keinen Platz haben können. Diese Bannandrohungsbulle ist dann durch die eigentliche Bannbulle im Januar 1521 gleichsam aus ihrer Latenz - denn zunächst war von Luther verlangt worden, innerhalb von 60 Tagen diese falschen Sätze zu widerrufen - in die Aktualität des Reichsrechts auch übersetzt worden. Am 3. Januar 1521 wurde Luther auf dem Wormser Reichstag bekanntlich in den kirchlichen Bann und zugleich in die Reichsacht getan. Für unseren Zusammenhang möchte ich vor allem die 3 ersten Thesen, die 3 ersten Sätze auch dieser Bannandrohungsbulle und die Verteldigung durch Luther zu Grunde legen. Die drei in dieser Bulle verworfenen Sätze lauten: "Häretica... sententia (est) Sacramenta novae legis. (iustificant) gratiam illis (dare) qui non ponunt obicem." Also: es ist eine ketzerische These, daß die Sakramente des neuen Bundes, des neuen Gesetzes die rechtfertigende Gnade jenen mitteilen, die dieser Gnade keinen Riegel vorschoben, keinen 'obex', wie der terminus technicus in der scholastischen Theologie gelautet hat. Dies der erste Satz. Luther verwirft also, daß die Sakramente Gnaden spenden, wenn nur nicht dieser Gnade ein Riegel vorgeschoben wird, wobei dieses Vorschieben des Riegels nach der scholastischen Auffassung darin besteht, daß jemand der das Sakrament empfängt, es empfängt gleichzeitig wenn er den Vorsatz einer bestimmten Sünde hegt; also unvermeidbar ist der Gnadenempfang mit dem Vorsatz einer aktuellen Sünde. Wenn dieser Vorsatz nicht gegeben ist

dann erfolgt eine unmittelbare Mitteilung der sakramentalen Gnade. Luther behauptet, das ist gerade nicht die Kraft und die Fähigkeit von Sakramenten, Gnade in diesem Sinne zu spenden. Der zweite Satz, der von der römischen Bulle verworfen wurde und von Luther in seiner Schrift ausdrücklich verteidigt wird, lautet: "In puero post baptismum negare remanens peccatum est Paulum et Christum simul conculcare." Also: Zu leugnen, daß nach der Taufe in einem Kind Sünde zurückbleibt, heißt Paulus und Christus zugleich mit Füßen treten. In diesem zweiten Satz also wird ausdrücklich die These vom 'peccatum remanens', von der bleibenden Sünde nach der Taufe, 'post baptismum', aufgestellt. Und nur eine gewisse Erläuterung dazu bildet dann die dritte, ebenfalls verworfene These, die von Luther aufgegriffen und verteidigt wird, die besagt: "Fomes peccati, etiamsi nullum actuale peccatum, moratur (ex) eunt) a corpore animam ab ingressu coeli". Also: Der Zunder der Sünde hindert auch wenn keine aktuelle Sünde damit verbunden ist, wenn also keine Tatsache mit diesem 'fomes' gegeben ist, hindert die Seele am Eingang in den Himmel, verschleiert also die Seligkeit und schleiert von ihr aus. Das war seine These, die er aufgestellt hat und die verworfen worden ist. Die gegensätzliche, von der römischen Theologie vertretene These war, daß dieser 'fomes peccati' in der Tat nicht den Eintritt in den Himmel hindert, so daß hier der Erbsünde nach Empfang des Sakraments der Taufe in der Tat der Charakter der Straferschuldung dezidiert genommen ist. Luther nun hat in der Replik auf den ersten Artikel vor allem einen Gedanken aufgegriffen, der für ihn wichtig geworden ist und zum Zentralgedanken wurde in seiner Schrift "Über die babylonische Gefangenschaft der Kirche".

Gegen die traditionelle Lehre, daß die Gnade durch die Sakramente vermittelt wird, und zwar in dem erstgenannten Sinne, wenn nur kein Vorsatz zum Begehen einer neuen Sünde in dem Getauften bzw. in dem Empfänger des Sakraments vorhanden ist, gegen diese traditionelle Lehre wendet Luther ein, daß die Sakramente zu empfangen noch längst nicht automatisch gleichbedeutend sei mit dem Empfang der Gnade. Sondern es muß auch, fügt er hinzu, ein fester Glaube da sein im Herzen und nur wo dieser Glaube da ist, wird das Sakrament so empfangen, daß es die Mitteilung der Gnade bedeutet und wirkt. Dieser Satz von der Notwendigkeit des Glaubens für den heilsamen Empfang des Sakraments wird von Luther in seiner Schrift "Von Grund und Ursach" aller Artikel" geradezu als der Hauptartikel bezeichnet,

von dem alle weiteren abhängen. Und er begründet diese Zentralstellung des Gedankens der Notwendigkeit des Glaubens für den heilsamen und nützlichen Empfang des Sakramentes vor allem im Rückgriff auf Röm. 1, 17, wo er das von Paulus dort zitierte Prophetenwort aus Habakuk 2, 4 als ein Hauptstück aller christlichen Lehre bezeichnet. Er stützt sich hier elementar auf den Satz 'Iustus ex sua fide vivit', der Gerechte lebt aus seinem Glauben und dies in dem Doppel-Sinn, daß der aus Glauben Gerechte nur Leben wird wie auch der Gerechte nur aus Glauben leben wird. Diese doppelte Bedeutung ist in dem lutherischen Verständnis unabdingbar.

Für das Verständnis ist es hier glaube ich wichtig, daß er mit dieser These von der Notwendigkeit des Glaubens vor allem an die Konstitution des Sakramentes erinnert, die er in seiner Schrift "De captivitate" als fundamental neu herausgestellt hat. Wenn er in der Schrift "Von Grund und Ursach" erklärt, daß kein Sakrament an sich helfe sondern ohne den Glauben ein Sakrament schlechterdings unnütz sei, so begründet er diese These mit der neuen Erkenntnis von dem promissionalen Grundcharakter des Sakramentes.

Für das Sakrament ist entscheidend nicht die Art und Weise wie es vollzogen wird in der Ordnungsgemäßheit des Auftrags der Kirche, sondern grundlegend und in erster Linie konstitutiv ist, daß die Sakramente des Neuen Testaments allesamt Zeichen sind, die auf eine göttliche Verheißung gegründet und gestützt sind und ihren Sinn, ihre Substanz in nichts anderem als in dieser 'promissio' haben. Die These also ist, die Sakramente sind nicht einfach von Gott geordnete Einrichtungen, deren Wahrnehmung ein Gesetz der Kirche zur Verwaltung aufgetragen und den Menschen zu gebrauchen notwendig ist, sondern diese Sakramente haben ihren innersten Sinn darin, daß in ihnen dem Menschen zu- und angetragen wird eine göttliche 'promissio', nämlich die 'promissio' ewiger Seligkeit, auf die sich Menschen im Glauben sollen verlassen und gründen können. Und die Notwendigkeit des Glaubens, meint Luther, springt wenn dieser Verheißungscharakter des Sakramentes ernstgenommen wird sofort auch für jede allgemeine menschliche Vernunft in die Augen.

"Denn", so schreibt er hier, "wo man mit Worten und Zusage handelt da muß Glauben sein, auch unter den Menschen auf Erden. Es möchte sonst kein Handel noch keine Gemeine lang bestehen, wo niemand des andern Worten oder Briefen glaubt. Nun handelt Gott mit uns nicht anders. (15) mit seinem heiligen Wort und Sakrament, (welche nichts anderes sind als die) Zeichen oder Siegel seiner Verheißung." Und deshalb muß in erster Linie diese Verheißung im Ver-

trauen wahrgenommen werden, wenn diese Sakramente überhaupt einen Nutzen für den Menschen haben sollen. 'Und nur so', fährt Luther fort, 'wird auch damit Gott die höchste Ehre erlesen, die überhaupt denkbar ist, nämlich daß Menschen ihn in seiner Verheißung für den wahrhaftigen Gott nehmen und nicht für einen Lügner oder Gaukler halten, sondern für treu und wahrhaftig.'

Mit diesen Sätzen greift Luther auf die Ausführungen in seiner Schrift "De captivitate" zurück, wo er bereits mit sehr scharfen Thesen die unmittelbare Gnadewirksamkeit der Sakramente, vorzüglich auch der Taufe, bestritten hat. In jener Schrift von 1520 formuliert er: 'Baptismus neminem iustificat', die Taufe rechtfertigt niemanden noch nützt sie jemandem, sondern die 'fides in verbum promissionis', der Glaube an das Wort der Verheißung, dem die Taufe nur zugefügt ist. Dieser Glaube nämlich, "haec enim iustificat et implet id quod baptis-mus significat"; der Glaube rechtfertigt und erfüllt das, was von der Taufe nur bezeichnet wird. Die Taufe hat nur bezeichnenden Charakter, nur signifikative Bedeutung. Und zu allem Überflus wird das von Luther auch noch ausdrücklich in negativer Form artikuliert, wenn er sagt:

533. "Nec verum esse potest, sacramentis in-esse vim efficacem iustificatio-nis seu esse ea signa efficacit gratiae"; es kann nicht wahr sein, daß den Sakramenten eine Wirksamkeit der Rechtfertigung einwohnt, oder daß diese Sakramente zu verstehen seien a ls wirksame Zeichen der Gnade. Diese Auffassung von der unmittelbaren Effizienz, von dem effektiven Charakter des Sakramentes der Taufe wird von ihm ausdrücklich zurückgewiesen. Und er stellt die These auf, daß dort, wo den Sakramenten, also auch dem Sakrament der Taufe, dieser Charakter beigemessen worden ist, unversehens das Sakrament in ein Werk verwandelt worden ist und die Bestimmung des Sakramentes in das Gesetz gelegt worden sei. Mit einer solchen Auffassung von der sakramentalen Übertragung und Mittelung der Gnade ist die Verwendung dieser Zusage der Zuwendung Gottes in eine gesetzliche Verpflichtung unmittelbar verbunden gewesen, und er ist der Meinung, nun erst werde von ihm in der neuen Erkenntnis des Zusammenhanges der Verheißung mit dem Sakrament wiederum der Blick für das geöffnet, was das Wesentliche sei, nämlich daß zu achten ist in erster Linie nicht auf das Zeichen, sondern in erster Linie zu achten ist auf das Wort, in dem Gott dem Menschen die Seligkeit ohne alles Verdienst verspricht.

Wo immer die 'promissio divina' ist, wird der Glaube verlangt. Und beides ist notwendig, sagt er jetzt, "esse... utrumque nam necessarium, ut neutrum sine utroque efficac esse possit"; es ist beides schlechterdings notwendig, sodaß keines ohne das andere sinnvoll und wirksam sein

1475, 33
kann, d.h. es ist notwendig die göttliche 'promissio' einerseits und der menschliche Glaube andererseits. Wo eines von beiden fehlt, kann von einer Zuwendung und einer Mitteilung der Gnade überhaupt nicht die Rede sein. Niemand kann glauben, wenn nicht die 'promissio' da ist, die Verheißung, auf die sich der Glaube stützt, und die 'promissio' wird dort nicht in Ihrer Gewißheit wahrgenommen, wo sie nicht geglaubt wird. "Ambae vero", fährt er jetzt fort, "si mutu~~o~~ sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis"; beide also, das Wort der Verheißung und der Glaube, machen erst im vollen Sinne das Sakrament aus. Ohne diese Zusammengehörigkeit, ohne dieses Wechselverhältnis von Verheißung und Glauben hat das Sakrament keinerlei Heilsbedeutung und keinerlei Heilssinn. Die Wirksamkeit des Sakramentes kann also nicht anders denn in der Korrelation von Zusage und Vertrauen gefunden werden. Das bedeutet, daß er aber auch jetzt zu der These vorstoßen muß, daß für die Bestimmung dessen, was als Sünde zu denken ist, nicht in erster Linie die Größe des fordernden Gesetzes maßgeblich ist sondern das Maß und die Richtschnur, an dem das erkannt werden kann, was Sünde Ihrem innersten Gehalt nach ist, ist die Verheißung Gottes und das Ihr Entsprechen oder Nicht-Entsprechen auf Seiten des Menschen, sodas Luther auch schon in dieser Schrift von 1520 den Satz formulieren kann, daß die 'incredulitas', der Unglaube das 'summu peccatum omnium peccatorum' sei. Die höchste Sünde unter allen Sünden ist dieses Mißtrauen gegen Gott, wodurch Gott in seiner Wahrheit nicht anerkannt wird und darin sich der Wille des Menschen gegen die Treue Gottes zu sich selbst und zu seinem Wort ausdrückt. 'Incredulitas' meint in diesem Sinne jenen Widerstand, jenen Widerwillen auf Seiten des Menschen gegen Gott, der es nicht leiden will, daß Gott Gott sei, so wie er es an früherer Stelle in Disputationen schon zum Ausdruck gebracht hat, nur hier jetzt konzentriert um den Gedanken der strengen Korrelativität von Zusage und Glauben auf Seiten des Menschen. Unter dieser Voraussetzung muß dann auch in der Tat jene erste These von Luther festgehalten werden, daß unmöglich den Sakramenten des neuen Gesetzes die Fähigkeit der Mitteilung der rechtfertigenden Gnade eignet, wenn nur sie vollzogen werden. Das "ex opere operator" des Sakramentes ist noch lange keine Vergewisserung des Heils. des Sakraments Die Schwierigkeit nur, in die Luther mit dieser neuen Konzeption der Taufe auch gerät, ist, daß er bei der Betonung der notwendigen Wechselseitigkeit von Zusage und Glauben im strengen Sinne nur dort von einem wirksamen und zur Realität gelangten Sakrament sprechen kann, wo diese Wechselseitigkeit auch akut geworden ist und real geworden ist, so daß die Vorstellung einer Taufe, einer Kinder- oder Neugeborenentaufe mit

mit diesem neuen Verständnis des Sakramentes sich vereinbaren läßt. Jedenfalls ist Luther 1520 an einem Punkt des Verstehens des Sakramentes, eben hier auch der Taufe, angelangt, wo der alte Gedanke der Kindertaufe und ihrer Notwendigkeit 'ad remissionem peccatorum' so nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, wenn anders die Sünde in Ihrem innersten Zentrum gerade als in dem ungläubigen Mißtrauen gegenüber Gott angesiedelt wird.

Daß Luther diesen Schritt der Revision des kirchlichen Instituts der Kindertaufe nicht vollzogen hat, hat Gründe, die nicht in seinem theologischen Konzept von 1520 gelegen haben, sondern die durch theologische Auseinandersetzungen und kirchliche Streitigkeiten in der Folgezeit verursacht waren, die ihn auch nötigten, neben den Gedanken von der promissionalen Substanz des Sakraments der Kindertaufe den andern Gedanken der Institution wiederum in den Vordergrund zu rücken, eine Verschiebung, die sich bemerkbar macht-wenn Sie etwa vergleichen die genannte Schrift "De captivitate" mit dem großen Katechismus, wo das 'verbum institutionis', das Wort der Einsetzung des Sakramentes sehr viel schärfer betont und in den Vordergrund gerückt wird, als dies in der Schrift von 1520 geschehen ist, wo ganz abgehoben wird auf das 'verbum promissionis'.

Mit diesem Gedanken von der Zusammengehörigkeit des Verheißungswortes und des Glaubens scheint nun allerdings schwer zunächst vereinbar der von Luther in dem zweiten Satz formulierte Gedanke von dem pflichtbenden Charakter der Sünde in dem Menschen nach der Taufe. Und hier besteht in der Tat eine gewisse Spannung, die aber das Eigentümliche und Besondere des theologischen Konzepts bei Luther ausmacht, daß er nämlich den Gedanken ernstnimmt, daß mit so etwas wie einem vollendeten Glauben in dieser Welt schwerlich kann gerechnet werden.

'Fides' ist etwas, was keineswegs mit einem Schlag gegeben ist, sondern was zu üben und in Lebenserfahrungen stets neu zu erproben die Aufgabe eines Lebens der Christen in der Ganzheit ihres Seins bis zum Tode ausmacht. Immer, so meint Luther, werden sich in der Existenz des Menschen Widerstände gegen das zugemutete Vertrauen der Verheißung geltend machen. Einem Gott zu glauben, in dessen Erscheinung die Ohnmacht des Kreuzes ist, einem solchen Gott die ewige Seligkeit zuzutrauen ist etwas, was mit den auf Erfahrung gegründeten menschlichen Selbstverständnissen kaum mühelos in eins gereimt werden kann. Und dann gerade in all den Erfahrungen, die der Glaubwürdigkeit einer solchen Verheißung widerstreiten, dennoch an der Wahrheit einer solchen Zusage festzuhalten und also den Glauben zu üben, ist im Sinne Luthers das lebenslange Werk einer lebenslangen Existenz in der Abkehr von dem Mißtrauen und in der Einübung in ein Vertrauen, welches keinen

anderen Anhalt hat als denn dieses ohnmächtige Wort der Vermittlung zwischen vernünftigen und verständigen Personen. Hier wird bei Luther die Ablösung auch vorbereitet von der Vorstellung eines Gottes, dessen Zentralverständnis sich konzentriert in dem Begriff der Allmacht zugunsten des Verständnisses eines Gottes, dessen innerstes Wesen so etwas wie die Wahrhaftigkeit, in der er sich ausspricht, ausmacht, so daß für Luther Gottes Gottsein nur erhalten wird in dem Maß, in dem Menschen fähig und bereit sind, diese nicht auf Macht gestützte Wahrhaftigkeit ernstzunehmen und anzuerkennen, so daß diese Anerkennung und das Durchhalten dieses Momentes der Wahrhaftigkeit gleichsam die Selbstidentifizierung Gottes im Prozeß des Glaubens in dieser Welt wird. Gott ist Gott in uns, und deshalb kann der späte Luther geradezu von dem Glauben als der 'creatrix divinitatis in nobis' sprechen.

In der Tat, wenn anders der Glaube die Akzeptation der Wahrhaftigkeit der Mitteilung¹ der Zusage ist, dann geschieht im Glauben und im Leben des Glaubenden nichts geringeres als die Durchsetzung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes selbst in dieser Welt.

Und es gibt kein anderes Medium, in dem diese Gottheit zur Durchsetzung käme, als dieses - wenn Sie so wollen - nicht auf Macht sich gründendes gewaltloses Vertrauen gegenüber dem Wort.

Das ist jedenfalls der Ansatz, von dem aus auch seine These von dem 'peccatum remanens' in uns nach der Taufe weiterhin verständlich zu machen sein wird: Eine Umstellung des Begriffs der Sünde von der Orientierung an der Kategorie des Gesetzes zugunsten eines Verständnisses, das seine Primärientwertung erfährt an dem, was er als kategorial verschiedenen vom Gesetz herausarbeitet, nämlich am Evangelium als einer bedingungslosen und endgültigen Zusage, die Gott gegenüber dem Menschen gemacht hat in der Geschichte Jesu Christi.

Damit möchte ich heute schließen, ich darf Ihnen ein gesegnetes Weihnachtstfest wünschen und hoffe, daß Sie einen gesunden Jahresanfang haben.

Ich hatte damit begonnen, die Betrachtung zu lenken auf das Kap. über Luthers Lehre vom "peccatum manens" als dem eigentl. Lehrstück, das mit dem Namen Luther in besonderer Weise verbunden ist, und das auch eine Wende im gesamten Lehrverständnis von Sünde gegenüber der Tradition bringt.

Hatte schon Augustin mit seiner Erbsündentheologie hier eine grobe Wandlung herbeigeführt, so dürfte die von Luther mit seinem Lehrbegriff des "peccatum manens" gebrachte Veränderung um nichts geringer in ihrer Wirkung und in ihrer Tragweite sein als die Augustinische. Denn was hier passiert, ist nichts geringeres als die Lokalisierung des Problems der Sünde in der christl. Existenz und die Konzentrierung der Erkenntnis auf dieses Problem der Sünde als eines Problems des Christenlebens.

Damit wird von Luther nicht eine Reduktion aus der Allgemeinheit des Begriffs vorgenommen, wohl aber die Verlagerung des Problems der Allgemeinheit der Sünde weg von dem sog. natürlichen Menschen und hin in das Selbstverständnis der christl. Existenz. Damit sind zwei Ausschließungen verbunden, die von außerordentlicher Wichtigkeit sind und nie vergessen werden dürfen:

1. Zum ersten hat mit dieser neuen Lokalisierung des Sündenproblems Luther es schlechterdings für eine seiner Theologie folgende Kirche und Theologie verboten, in einer Front zu denken, wonach die Christen im Besitz der Gnade die Gerechten sind, während die Nichtchristen, die nicht im Besitz der Gnade sind, als die sündige Menschheit zu gelten hätten. Eine solche Frontstellung zwischen gerechten Christen und der übrigen sündigen Menschheit ist mit diesem Lehrstück Luthers vom "peccatum remanens post baptismum" ein für allemal ausgeschlossen, und jedenfalls im Raum der reformatorischen Kirchen nicht mehr vertretbar.

2. Und eine zweite Ausschließung, die eine Anknüpfung bedeutet, ist in dieser Lehre ebenfalls enthalten. Die Anknüpfung besteht darin, daß er aus der Tradition zurücklenkend auf die paulinischen Anfänge, wiederum dessen sich vergewissert, daß als Kriterium und als Maß zur Gewinnung des Begriffs der Sünde und zum Verständnis ihres Wesens oder Unwesens nicht rekurriert werden kann auf so etwas wie eine "natura humana", an der gemessen werden könnte, was als Sünde in Betracht zu ziehen sei, und zwar nicht nur in dem erkenntmäßigen Sinne, als sei

als sei das Wissen von der menschl. Natur nun einmal ein höchst Ungewisses, und um dieser Ungewißheit willen sei diese Erkenntnis nicht mehr so geeignet die Norm abzugeben, an der das An-normale der Sünde bemessen wird, sondern weil die "natura humana" schlechterdings nicht als dieses Kriterium in Betracht kommen kann; zwar ist, und das leugnet Luther am allerwenigsten, der Mensch mit allen seinen Kräften, mit seiner ganzen Natur in die Fragwürdigkeit der Sünde verstrickt und von ihr betroffen, aber diese Verstrickung und diese Betroffenheit ist eines; ein anderes ist, diese Natur als die Regel oder das Maß aufzustellen, nach dem eigentlich menschl. Leben zu verlaufen hätte, um dann an diesem Ideal des eigentlich vollbrachten Lebens abzumessen, was an Nichtgeleistetem und Verfehltem ihm anhaftet.

Die "natura humana" ist das Substrat, so könnte man sagen, aber nicht der Kanon, nicht das Kriterium für das Verständnis dessen, was Sünde ist; sondern Luther möchte an diesem Punkt wiederum der paul. Weisung folgen, daß die Sünde nur in dem Zusammenhang recht verstanden werden kann, indem sie auch ihre maßgebliche und ihre entscheidende Überwindung erfährt. Und d.h., daß die Relation "peccatum - gratia" die Beziehung ist, in der über das unterschieden werden kann, was überhaupt als Sünde soll in Betracht gezogen werden können und nicht die Relation "natura - peccatum". Die Entscheidung also soll fallen in diesem Verhältnis, in dem der Erkenntnis des Mysteriums "gratia et peccati", wie es Luther sagt, und mit dieser Aufstellung richtet er zugleich seinen Widerspruch gegen die überkommene, mittelalterl. scholastische Theologie, der er entscheidend den Vorwurf macht, daß sie kein Verständnis für dieses Geheimnis der Gnade und der Sünde habe. Und diesen Vorwurf entwickelt er in seinem Streit, der vor allem von ihm ausgetragen worden ist in den Jahren bis 1521. Aber die Folgen sind weit über diese Jahre hinaus erhalten geblieben, in welchem Streit gegenüber jenen Verfechtern der scholast. Theologie, die damit rechnen, daß in der Tat durch die Gnade die Sünde im Menschen vergeben und beseitigt sei, so daß "post baptismum" nach der Taufe im getauften Menschen keine Sünde mehr real existent sei. Die beiden Hauptsätze, die Luther in diesem Zusammenhang gegen diese überkommene Lehrmeinung in der scholast. Theologie, wie dann auch in der Kirche selbst seit der Verdammungsbulle aufgestellt und verteidigt hat.

Diese beiden Sätze lauten:

1. "peccatum post baptismum remanet"
2. Und die Konsequenz daraus lautet: "omne opus bonum in sanctis viatoribus est peccatum" - jedes gute Werke in den Heiligen solange sie in diesem Leben existieren, ist Sünde und dies im vollen ungeteilten Sinne des Wortes.

Die Position, die er damit angreift, hatte die These vertreten: die Taufgnade zerstört und hebt wirkungsvoll auf das, was an Sünde im Menschen steckt und enthalten ist. Dort, wo es sich um die Kindertaufe handelt, wird die Realität der Erbsünde aufgehoben. Im Falle der Erwachsenentaufe wird die Erbsünde samt der vergangenen Sünden durch die Taufgnade überwunden. Und was nach der Taufe dann noch in dem getauften Menschen, also d.h. im Christen übrigbleibt, das "reliquum post baptismum" kann nicht mehr Gnade sein, sondern ist etwas, von dem nur gesagt werden kann, es sei eine gewisse Schwäche, ein gewisser Mangel, eine gewisse Unvollkommenheit oder denn auch Strafe. So gewiß von den Scholastikern der Satz akzeptiert worden ist und anerkannt, daß die Konkupiszenz, die Begierde, dieses eigentümlich, unheimliche, jedenfalls ungehörige und dem Willen Gottes nicht konforme Streben, daß diese Konkupiszenz nicht durch die Gnade einfach eliminiert wird und aus den Lebensvollzügen beseitigt wird. Aber diese Konkupiszenz hat ihren sündhaften Charakter verloren. Sie kann nur noch im un-eigentlichen Sinne, improprie Sünde genannt werden. In Wahrheit bedeutet diese Konkupiszenz lediglich eine Schwächung des guten Willens, der ausgerichtet ist auf das von Gott gesteckte Ziel menschlichen Lebens und alle Anstrengung unternimmt, auch dieses Ziel zu erreichen.

Noch in Disputationsthesen aus dem Jahr 1536 polemisiert Luther gegen diese Bestimmung, gegen diese Definition von Sünde, und was an Konsequenzen damit verbunden ist. "Wer der Meinung ist, so geht seine Überlegung, daß durch die Taufgnade die Konkupiszenz als Sünde aufgehoben und nur als Schwäche im Menschen, als Unvollkommenheit in ihm noch zurückbleibt, für den ist die Lösung, wie sie Thomas geboten hat mit allen darin noch enthaltenen möglichen Weiterungskonsequenzen, die im Grunde Unumgängliche, nämlich anzunehmen: die Konkupiszenz sei für sich betrachtet so etwas wie das nur materiale Element, das seine sündhafte Formung, also die eigentliche Bestimmung als Sünde erfahren durch etwas anderes, nämlich durch einen spezifischen Mangel, durch eine *carantia*, durch die Abwesenheit dessen,

was damals als *iustitia originalis* bezeichnet worden ist. Wenn die Konkupiszenz für sich selbst nicht schon die Wesensbestimmung, die Wesensform der Sünde an sich trägt, dann ist die Aufhebung dieser Wesensform durch die Eingiebung der Gnade, und also die Zustriftung des Begriffs der neuen und dann endgültigen Gerechtigkeit vor Gott, dann ist diese Bestimmung eine für die Betrachtung in einem Verhältnis zu sehen, das man sehr leicht, obwohl Thomas es sicherlich nicht so gemeint hat, nach dem Muster einer additiven Zusammenfügung verstehen kann, so nämlich, daß dem Menschen durch die Sünde eine übernatürliche Seinsausstattung verloren gegangen ist, wohingegen seine natürliche Seinsverfassung noch durchaus erhalten geblieben ist (die urspr. geschöpfliche Seinsverfassung). Als sei die Natur des Menschen und seien ihre Kräfte noch integer und vermöchten das zu leisten, was an natürlicher Pontität in ihnen der Möglichkeit nach enthalten ist, so daß es zu dem kommen kann, was in der Scholastik hieß: "das facere quod in se est." Und dies ist dann ein angemessenes Tun in dem Maß, daß jeder, der in dieser Anstrengung des guten Willens begriffen ist, auch die Hoffnung hegen kann, daß Gott diese Anstrengung nicht sich selbst und vergeblich überlassen werden will, sondern ihr das noch zu stellt, dessen sie bedarf, nämlich die übernatürliche Gnadenkraft, mit deren sie die eigentliche Bestimmung zu erreichen vermag.

Luther hat gegen diese Voreinstellung den Satz festgehalten:

Auch nach der Taufe ist die Konkupiszenz nicht nur das Materiale, nicht nur der stoffliche Untergrund, die stoffliche Basis der Sünde, sondern sie ist selbst Sünde im vollen Sinne des Wortes. Was übrigbleibt, ist nicht also eine geschwächte Natur, was übrigbleibt ist Sünde im vollen Sinne, die sich qualitativ und ihrer Substanz nach in nichts von der Sünde unterscheidet, die auch im Heiden, im nichtgetauften Menschen ist. Es gibt keine substantielle Differenz zwischen der Sünde des getauften und der Sünde des ungetauften Menschen. Das ist die These dabei, die von Luther vertreten ist. Irritierend wirkt nur, daß er den scholastischen Satz, daß nämlich die Restbestände der Sünde, die *reliquiae peccati* im getauften Menschen keine Verdammungswürdigkeit an sich hätten. Mit den scholast. Theologen will Luther also sehr wohl den Satz festhalten: "Die Sünde im Menschen nach der Taufe ist kein *peccatum damnabile*" - d.h. eine Sünde, infolgederen der Mensch von Gott zur Unseligkeit und zum ewigen Tod verurteilt, gerechterweise verurteilt wird,

verurteilt werden muß. Obwohl er also behauptet, die Sünde bleibt im vollen Sinne, dennoch diese eigentlich Über einstimmung mit der scholast. Theologie an diesem Punkt. Man könnte fragen warum, wenn diese Übereinstimmung schon besteht, eigentlich dann noch Luther ein solches Interesse daran hat, daß das Sein des Menschen nach der Taufe das Sein des sündigen Menschen bleibt, wiewohl er mit einer Veränderung rechnet, die tatsächlich statgefunden hat, und die eine entscheidende Qualität auch verändert hat. Man könnte zunächst versucht sein, zu sagen: Ist das nicht so etwas wie ein Streit um Worte, um bloße Begriffe? Was macht es schon aus, diesen Restbestand nach der Taufe Schwäche oder Sünde zu nennen? Erst recht, wenn von dieser Sünde nach der Taufe das non damnabile behauptet wird? Die Antwort auf diese Frage liegt zum einen sicherlich darin, daß Luther in dieser ganzen Kontroverse mit aller Energie die primäre Geltung der Schrift gegenüber aller Vätertheologie und Gegenüber aller Kirchenlehre zur Geltung bringen will, und immer wieder bestreitet, daß die scholastische Theologie und Kirchenlehre aus der Schrift zureichende Gründe für ihre Begrifflichkeit und für ihre Definition finden kann. Das andere aber, was ihm wichtiger ist, ist in seinem eigenen Sinne die Treue zu demjenigen, was den zentralen Inhalt der Schrift nach seinem Verständnis ausmacht. Und der zentrale Inhalt der Schrift ist die Botschaft des barmherzigen Gottes, die Botschaft von der Gnade Gottes, die mit seinem Willen unlösbar eines ist, und die nicht ein dinghaftes etwas ist.

Es gibt, so lautet seine These, eine unzweideutige Bestimmung dessen, was nach Maßstab der Schrift als Sünde zu gelten hat, und er formuliert es in der Schrift "Antilatimus" von 1521 in aller Kürze so: "*peccatum aliud nihil est quod non est secundum legem dei*" - Sünde ist nichts anderes als das, was nicht gemäß dem Gesetz Gottes ist. Und dies ist nach seiner These der unzweideutig einheitliche Sinn bibl. Rede von der Sünde. Bezeichnenderweise fügt er an dieser Stelle zur Erläuterung hinzu, im Verweis auf Röm.7, daß diese Definition zusammenhängt mit der These des Pls, daß Erkenntnis der Sünde geschehe "per legem" (Rö.7,7), und aus diesem Satz des Pls, meint er, müsse diese eindeutig biblische Auffassung von Sinn erschlossen werden: "*per legem cognitio peccati*"....sicut contra

per peccatum ignorantia legis" - wie im Gegenteil durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde zustande, wie im Gegensatz dazu durch die Sünde Unkenntnis des Gesetzes hervorgerufen wird. - Die Sünde ist die Dunkelheit, die das Gesetz erhellt und offenbart, damit sie, die Sünde nämlich, erkannt werden kann. Hier ordnet er zusammen, Gesetz und Sünde in dem Sinn, daß einzig und allein dem Gesetz die Kraft der Enthüllung der der Sünde zukommen soll, wohingegen für die Sünde gerade behauptet wird, daß in ihrer Konsequenz es zu keinem natürlichem Verständnis des Gesetzes kommen könne. Mit dieser These spielt Luther bereits auf den Gedanken hinaus, daß mit dem Gesetz, welches diese Erkenntnis der Sünde bewirkt, unmöglich nur das Gesetz der natürlichen Vernunft des Menschen gemeint sein kann. Denn dieses Gesetz, auch wenn es in seiner Höhe als das Naturrecht schlechthin behauptet wird, fällt unter den Schattenschein und in die Dunkelheit, die durch die Sünde erzeugt wird, so daß hier nur von einer Wirklichkeit jenseits des menschl. Seins und jenseits der innerwelt. Bedingungen her eine Kraft des Gesetzes wirksam werden kann, durch die die verhüllende Dunkelheit der Sünde aufgehoben und beseitigt wird. In diesem Satz ist enthalten die Unfähigkeit "Sünde im unmittelbaren Selbstverständnis" des Menschen, im eigenen Urteil nach Maßgabe vernünftiger idealischer Erkenntnis zu begreifen. Die Sünde ist das Verborgene schlechthin. Die Sünde ist unerkannt und unbekannt, es sei denn, daß sie durch das Gesetz enthüllt wird, aber durch ein Gesetz, das offenbar in entscheidender Weise anders qualifiziert sein muß, als es dem natürlichen Menschen in seiner Vernunft verfügbar ist. Mit der Verborgtheit der Sünde hängt auch für Luther zusammen das Mißverständnis, das in der traditionellen Theologie immer dort aufgetaucht ist, wo mit dem Begriff der "concupiscencia" operiert worden ist. Die "ignorantia peccati", die Unerkanntheit, das Nichtwissen der Sünde affiziert auch und hat auch zutiefst affiziert die scholast. Definitionen dessen, was Koncupiszenz ist. Koncupiszenz wurde gedacht im wesentlichen in dem großen, idealistischen Widerstreben von Geist und Materie, und Koncupiszenz war jenes Streben und jenes Trachten, das den menschl. Geist und die menschl. Seele erfüllt, solange sie in dieser irdischen, in dieser materiellen Welt eingegliedert leben muß.

Die Koncupiszenz ist gleichsam die eingeschränkte Form des ursprünglichen Willens des Menschen, solange er unter den Bedingungen dieser Welt existiert und lebt. Kurz gesagt: Es ist das Trachten des Menschen nach dem, was ihm als einem sinnlichen Wesen in einer sinnlich-leiblichen Welt vor Augen steht, und was er zu seinem diesseltigen, zu seinem leiblichen-sinnlichen Leben braucht, und wobei er Lust empfindet. Die Lust am Sinnlichen ist das wesentliche Begleitcharakteristikum der Concupiscencia in diesem Verständnis. Und es wird hier durchaus mit dieser Antithese von der animalischen Koncupiszenz und der eigentl. rationalen Bestimmtheit der menschl. Seele als dem bestimmenden Gegensatz gerechnet. Für Luther hört dieser idealistische Gegensatz von Stoff und Geist als das Element, in dem die Koncupiszenz ihre Definition erfahren hat, auf, der maßgebliche Grundrahmen zu sein, und es beginnt bei ihm eine Neubestimmung mit der Behauptung, daß unter der Voraussetzung des erhellenden Gesetzes die Koncupiszenz sich enthüllt als eine Bestimmtheit menschl. Willens und Strebens in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Die Relation, auf die es ankommt, wenn die Frage der Koncupiszenz angerührt wird, ist nicht das Verhältnis von Geist und Stoff - Geist und Welt -, sondern ist das Verhältnis von Mensch und Gott und zwar in dem Sinne, daß durch das Gesetz die Koncupiszenz entlarvt und enthüllt wird als im wesentlichen die intensivste Selbstbezogenheit des Menschen auf sich selbst, das Streben nach eigener Vollendung, nach eigener Vollkommenheit. Luther kann dafür auch sagen: Concupiscencia i. i. Im Kern ihrer Natur der "amor sui" - die Selbstliebe des Menschen, wobei zur Präzisierung hinzuzufügen ist jene Liebe des Menschen zu sich selbst, die die Folge der zerstörten, der untergegangenen Liebe des Menschen zu Gott ist als dem eigentlichen höchsten Gut, dem er zugeordnet und zugestimmt ist. Wo der "amor Dei" nicht mehr im Menschen herrscht und regiert, wird das menschl. Leben und der menschl. Wille insgesamt vom "amor sui" und dem Gegenteil des "amor Dei" beherrscht. Und vom Gegenteil des "amor Dei" zu reden heißt, daß dieser "amor sui" zu seiner Kehrsseite hat nichts Gringeres als das "odium Dei". Der "amor sui" ist die Kehrsseite des "odium Dei" - des Gotteshasses.

Insofern kann hier nicht mehr von einem in seiner Natur gut erhaltenen Willen des Menschen gesprochen werden, sondern Luther rechnet offenbar damit, daß es die Eigenart der Sünde ist, daß der menschl. Wille in eine totale Perversion seiner Ursprüngl. Lebensrichtung eingetreten ist. Die ursprüngl. Ausgerichtetheit auf Gott ist umgeschlagen in die leidenschaftliche Interessiertheit an sich selbst, verbunden mit der ebenso leidenschaftl. Willen von Gott loszukommen und mit Gott ein Ende zu haben. Die Konkupiszenz ist, indem sie Eigen- und Selbstliebe des Menschen ist, dem alles andere untergeordnet wird, zugleich der leidenschaftliche Wille, daß Gott nicht Gott sei. Der natürliche Mensch im Bann der Sünde ist der Mensch, der es nicht wollen kann um seiner selbst willen, daß Gott Gott bleibt, der deshalb auf das Nichtsein Gottes ebenso erpicht ist, wie er auf die Erhaltung und Begründung und Behauptung seines eigenen Seins aus ist und aller Mittel habhaft zu werden versucht, dieses eigene Sein als Eigenes zu behaupten. Das Nichtwollen des lebendigen Gottes im Vollzug der Selbst- und Eigenliebe. Dies ist im Sinne Luthers das Wesen oder Unwesen der Konkupiszenz, wenn sie in das Licht der entlarrenden Gesetzhelligkeit, in den Geist Gottes geraten ist.

Durch das Gesetz wird der Mensch dessen überführt, daß er im Grunde seines Herzens gerade nichts mit Gott zu tun haben will. Und das versteht Luther unter dem eigentlichen Sündigwerden der Sünde. Im natürlichen Menschen liegt dieses eigentliche Wesen ihm selbst noch verborgen, allen seinen Regungen und Strebungen zugrunde. Er kann sogar die tiefe Überzeugung hegen, ein unendliches Interesse, eine unendliche Neigung zu Gott zu haben. Und doch ist dieses Verlangen nach Gott nur der vordergründige Schein des eigentlich zugrundeliegenden Willens, denn in diesem Streben nach Gott sucht der natürliche Mensch, so meint Luther, allemal nur seine eigene Vollkommenheit, seine eigene Perfektion, wozu ihm dann auch noch eine Gottheit dienen muß; eine dienende Gottheit aber, das wäre die Gottheit, die man nicht Gott sein läßt, sondern die man zum Mittel der eigenen Seligkeit nur gebrauchen kann. Es wäre dies in augustinischer Terminologie gesprochen die Verwandlung des "frui deo" in ein "uti deo" - aber dieses "uti" wäre das Streben nach der Beendigung, nach der Auflösung der Gottheit Gottes selbst.

Daß dies im menschl. Willen den Grund und Ursprung aller Strebungen bildet, das findet Luther durch das Gesetz insofern an den Tag gebracht, als - und das ist der sog. spirituale Gebrauch des Gesetzes, von dem er sprechen kann im Gegensatz zu seinem nur rationalen Gebrauch - daß im spiritualen Gebrauch des Gesetzes dem Menschen evident wird, daß dieses Gesetz nicht nur einzelne Verhaltensweisen, einzelne Tätigkeiten und Werke verlangt, sondern daß dieses Gesetz in seiner Intention auf das menschl. Leben in seiner Ganzheit zielt, darauf nämlich, daß der Mensch in seiner Ganzheit Gott anerkennt als denjenigen, dem er seine Existenz verdankt, und dem er in seinem Leben nur folgen kann, wenn er seinem Willen gemäß lebt. Dort aber, sagt Luther, wo dieser spirituale Gebrauch des Gesetzes den Menschen trifft, beginnt so etwas wie die Erkenntnis des Unvermögens diesem Gesetz zu genügen und zu entsprechen. "Er kann es auch in den Wendungen umschreiben, daß das Gesetz nicht nur die "opera externa" vom Menschen verlangt, die äußeren Werke, sondern daß das Gesetz seinem geistlichen Sinn nach abzielt auf die inneren Affekte des Menschen, daß dieses Gesetz abzielt auf die Liebe zu Gott, auf das Vertrauen auf Gott, auf den Gehorsam, auf die Ehrfurcht vor Gott. All diese Affekte sind es, die eigentlich gemeint sind und mit und in diesen Affekten ist nichts anderes als das Selbstzentrum menschl. Lebens selber gemeint. Dieses Gesetz zielt auf das "cor humanum", auf das menschl. Herz und nicht nur auf die äußeren Werke, und gerade dieser Bestimmung, dieses Herzens ist der Mensch am allerwenigsten mächtig. Nichts weniger liegt ihm zu beherrschen vor als die Leidenschaften und die Affekte, die ihn erfüllen. Keine Vernunft ist kräftig und machtvoll genug die Affekte einfach aus der Welt zu schaffen. Man kann den Affekten nicht einfach gebieten. Man kann die Liebe nicht kommandieren, und man kann auch Vertrauen nicht kommandieren, sondern das sind gerade im Innersten der Menschen entzogene Wirklichkeiten seines Seins und seines Wesens. Und wo er dieses Ungenügen verspürt, regt sich, so meint Luther, zugleich der Widerwille gegen das Gesetz, das von ihm Unmögliches verlangt. Und in diesem Zorn und Widerwillen gegen das Unmögliche verlangende Gesetz kommt heraus, was eigentlich die Sünde ist, Widerwille gegen das Gesetz Gottes und damit auch gegen den Gesetzgeber; es ist also Haß auf Gott, Widerspruch zu Gott, Feindschaft gegen Gott.

Gott wird durch das Gesetz vom Menschen gehalten wie der schlimmste Feind. Und in solchem Haß gegen Gott als den Feind des Menschen wird evident, was es eigentlich mit der Konkupiszenz im Menschen sei. Dieser Gotteshaß in der Selbstliebe des Menschen ist keine "concupiscencia animalis" im traditionellen Sinne - etwas, was nur mit der sinnlichen Natur des Menschen zusammenhängt - sondern ist von derselben Art, wie die Erkenntnis dieser Konkupiszenz, ist eine höchst subtile "concupiscencia spiritualis." Und diese "concupiscencia spiritualis" ist, wie sie erkannt wird, niemals außerhalb der schon real gewordenen Beziehung Gottes zum Menschen zu denken. Es gibt aber keine ursprünglich Grundgelegte Beziehung des Menschen zu Gott, die nicht mit dem anfinge, wovon Luther immer geredet hat, daß nämlich Gott, wenn er ein Geschäft mit den Menschen beginnt, er mit der "promissio" beginne - mit der Zusage und der Verheißung der Gnade - d.h. aber, daß Luther keine geringere These vertritt als die, daß die eigentliche Erkenntnis der Sünde als "concupiscencia spiritualis" nur eine Erkenntnis in der Existenz christlichen Glaubens sein kann. Es ist der Christ, der Gott in seiner Gnade und in seinem Gesetz kennengelernt hat, der dieses Wissen um die Sünde gewinnen kann, das schlechterdings entzogen jeglicher Erkenntnis außerhalb ist. Und das ist, glaube ich eine fundamentale These, die damit von Luther aufgestellt worden ist, und die aufs engste damit zusammenhängt, daß er dabei bleibt, was nach der Taufe im Getauften bleibt, ist "peccatum" und wird gerade nach der Taufe unter der Bedingung der empfangenen Gnade als Sünde erkannt, und zwar als eine Sünde, die nicht "extra me" besteht und in den anderen aufgespürt werden kann, sondern die gerade in mir, durch das Gesetz nicht nur aufgespürt, sondern allererst auch aufgerührt worden ist. Der Christ ist das Erkenntnissubjekt der Sünde seiner selbst als der Sünde des immer Gott widerstrebenden und auf sein Nichtsein bedachten Menschen. In dieser Sünde ist der Christ und bleibt er solidarisch mit allen Menschen, und es kann ihn am wenigsten überraschen, daß der Widerwille gegen Gott so verbreitet in der Welt und im natürlichen Leben des Menschen ist. Er gehört geradezu zur Signatur des natürl. Menschen, daß er von Gott nichts wissen will, und der Christ ist es, der eigentlich wissen muß, daß alle Menschen von Haus aus und von Geburt aus Atheisten sind.

Nichtatheist zu sein, ist kein Verdienst, sondern Atheist zu sein, ist das Normale, im Sinne dieser Theorie. Denn niemand weiß besser, als der von der Gnade berührte, wie sehr seine Natur diesem Gott widerstrebt. Und es gehört zu den Erfahrungen des Glaubens, und es gehört zu den Erfahrungen aller Heiligen, wie Luther immer wieder sagt, daß sie in sich diesen Widerstand gegen Gott spüren und erkennen, daß sie die Erfahrung machen, wie schwer sie es mit Gott haben und immer wieder in die Frage auch hineingeführt werden, ob nicht das Leben ohne diesen Gott viel leichter, viel einfacher, viel durchsichtiger, übersichtlicher und gestaltbarer wäre, und ob es eigentlich nicht eine Strafe sei, mit diesem Gott zu tun zu bekommen, statt daß es eine Gnade sei. Das sind immer wieder die Erfahrungen der Heiligen, wie Luther meint, und meint, daß sie von allen, die ernsthaft glauben und mit Ernst Christ sein wollen, daß sie diese Erfahrung durchaus auch immer machen, so daß es kein fröhliches Bekennen des Glaubens ohne dieses Bekennen des noch immer fortwährenden Widerstandes und Widerspruchs gegen Gott gibt. Deshalb bleibt der Christ, wie wohl ins Licht der Gnade getreten und unter die Kraft der Gnade gestellt, dennoch noch immer auch der Aufständische gegen Gott. Er ist der Rebell und bleibt der Sünder. Deshalb lautet die Formel Luthers für das Christenleben: "simul iustus per gratiam et peccator per naturam". Dies ist in seinem Verständnis freilich nicht ein beliebiges, ein willkürliches Hin- und Herschwanken zwischen den Extremen, als pendelte der Christ in seiner Existenz einmal vom Selbstbewußtsein des "iustus" in einem Augenblick in das Selbstbewußtsein des "peccator" im nächsten Augenblick und dies in ununterbrochener Folge und in ungeordneter Weise, als sei dies das Einzige, was ihm bliebe. Luther verbindet diesen Gedanken des "simul iustus et peccator" sehr wohl mit einer neuen Fassung, auch des Begriffs der Gnade, so daß er hier so etwas auch wie eine "Teleologie" in diesem "simul iustus et peccator" zu erkennen vermag. Eine Teleologie, die darauf hinausläuft, daß das peccator - Sein nicht die endgültiglebende und auf Dauer notwendige Bestimmung des Menschen ist, sondern sie ist etwas - dieses peccator - Sein - , was gleichsam unter das Zeichen des Verschwindens gesetzt ist, wie die Gerechtigkeit unter das Zeichen des Wachsens und des Vorschreitens gestellt ist.

Diesen Gedanken entwickelt er vor allem durch die Lehre von Gesetz und Evangelium im Blick auf den Widerspruch von Fleisch und Geist im Christenmenschen, und auf diesen Aspekt möchte ich noch eingehen, um über die erstgenannte Bestimmung von der Sünde als dem Gotteshaß im Sinne Luthers, auf die engere und präzisere Bestimmung als dem Unglauben gegen Christus - das sollte dann der Abschluß hier sein. Und auch die letzte Verdeutlichung dessen, was bei Luther mit dem "peccatum manens" gemeint ist, und imwiefern dieses "peccatum manens" ein integrierendes Moment seiner Theologie geworden und geblieben ist.

14.1.92

Meine Damen und Herren, in der letzten Stunde habe ich bei der Besprechung des Problems der bleibenden Sünde bei Luther darauf hingewiesen, daß damit eine folgenreiche und wichtige Verlagerung des Problems stattgefunden hat. Sünde ist mit dieser Thematisierung des peccatum manens zu einem Problem der christlichen Existenz geworden. Nicht zu dem Problem der christlichen Existenz schlechthin, aber zu dem Problem an dem christliche Existenz unmöglich vorübergehen kann, wie an etwas, an dem sie nicht mehr beteiligt ist, so daß man sagen muß, wenn es sich um das Verständnis für das, was Sünde ist, handelt, dann ist das in erster Linie die Aufgabe der Christen zu erkennen, was Sünde ist. Und die Erkenntnis dessen, was Sünde ist, ist nicht anders möglich, als in der Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde, des Christen, der um seine Sünde weiß.

Ich hatte zu verdeutlichen versucht, daß Luther die Aufnahme des scholastischen Satzes, daß auch nach dem Empfang der Gnade die Konkubistenz im Menschen fortbesteht, auf das Interesse daran hat, diese Konkubistenz qua peccatum, als Sünde zu verstehen und das dieses Verständnis hierzu dem Gedanken führt, daß die im Licht des göttlichen Gesetzes erkennbare Konkubistenz sich entpuppt und entlarvt als jene Form des amor sui, des Selbst- und Eigenliebe, die in ihrem inneren Kern Abwendung von Gott und Widerspruch gegen Gott, Haß gegen Gott ist, so daß amor sui und odium dei, Eigenliebe und Gotteshaß, die beiden Seiten derselben Medaille sind, eine Erkenntnis, die nur unter dem Gesetz Gottes in seinem geistlichen Gebrauch verstanden werden kann. Nach Luther: sofern der Satz von Röm 7, 20 für ihn maßgebend bleibt: cognitio peccati per legem, Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz. Damit ist am Ende der Stunde, glaube ich, eine Problematik entstanden

auf die eingegangen werden muß, demzu Beginn hatte ich gesagt, daß Luther den Interpretationshorizont der Sünde aus dem Zusammenhang von Natur und Sünde verlagert hat, in den Zusammenhang von Sünde und Gnade. Im weiteren Verlauf kam es zu dem Satz, daß Erkenntnis der Sünde bewirkt wird durch das Gesetz. Das Problem, daß entsteht, ist, wie sich diese beiden Aussagen, die beiden Beziehungen, Sünde und Gnade, Gesetz und Sünde, wie sich da ~~die~~ diese beiden Beziehungen zueinander verhalten können, ohne sich auszuscheiden, wenn damit gerechnet werden muß, daß das Gesetz auch im Sinne Luthers nicht ohne weiteres und von sich aus Gnade ist. Das Gesetz ist nicht Gnade und wirkt nicht Gnade, sondern das Gesetz wirkt Zorn, wie er sagen kann. Wie vertragen sich also diese beiden Sätze zueinander? Und zur Lösung, zur Beantwortung dieser Frage möchte ich den Versuch machen anhand des zentralen Theologumenons von Luther über Gesetz und Evangelium die durchaus zusammengehörige Beziehung der Sätze zu erläutern.

In der Schrift gegen Lathamus hat Luther auf diesen Zusammenhang im dritten Teil jener Schrift in dem Wesentlichen abgehoben, und zwar im Hinblick darauf, wie er ausführt, daß die Sünde ihrer Natur nach nicht anders in dem begnadigten wie in dem nicht begnadigten Menschen sei. Ihrer Natur, ihrer Substanz nach gibt es keinen Unterschied; in sich selbst bleibt Sünde auch Sünde unter der Gnade und nicht nur Sünde vor der Gnade. Wohl aber ist die Konstellation, in die Gnade einrückt, die Situation, der Zusammenhang, ein von Grund auf Veränderter. Er bezeichnet das mit dem Ausdruck: die substantia der Sünde bleibt sich gleich, aber die Art und Weise, wie sie behandelt wird, der tractatus peccati, ist fundamental verändert. Und er erläutert dies, indem er die beiden Größen Gesetz und Evangelium in ihrem Zusammenwirken als die spezifische Form göttlicher Offenbarung des Umgangs mit der Sünde darstellt. Er rechnet hier von vorherher in dieser Schrift damit, daß zwar Gesetz und Evangelium keineswegs identisch sind, aber in einer inneren Zusammenfügung nur miteinander verstanden werden können, deren Auflösung gleichbedeutend wäre mit der Verwindung des Evangeliums ins Gesetz, oder mit der Verleugung des Gesetzes als des Wortes Gottes. So notwendig die Distinktion zwischen Ge-

setz und Evangelium ist, so notwendig ist auch die Erkenntnis ihrer funktionalen Zusammengehörigkeit. Und dabei gilt das Grundinteresse Luthers, was man die schlechthinige Vorordnung und Überordnung des Evangeliums vor dem Gesetz nennen könnte, vor allem darum: das Gesetz steht im Dienst des Evangeliums, da Evangelium ist das telos des Gesetzes und niemals kann und darf diese Verhältnis umgekehrt werden. Und solche Umkehrung meint er immer wieder dort feststellen zu müssen, wo in der Tradition über Gnade und Gesetz gelehrt worden ist, sofern in der Tradition dabei regelmäßig das Gesetz gewissermaßen die Norm, die das Verhältnis zwischen Gott und Menschen regelt, gewesen ist. Und die durch das Evangelium Menschen zuteilgewordene Gnade lediglich die fehlende Kraft und die fehlende Energie, die fehlende Möglichkeit zustellen soll, diesem Gesetzesrahmen genüge zu leisten und also gleichsam die von Gott gesetzte Norm zu erfüllen, wobei, was er dann als das besonders Erwähnte herausgestellt und denunziert hat, eintritt, daß sogar aus der Gnade noch eine Forderung gemacht wird, denn die Gnade wird als notwendig zur Erfüllung des Gesetzes dargetan und in dieser Grundbestimmung eingeführt. Und dann wird der noch intakten Natur des Menschen zugetraut, daß das zu vollbringen, was nun menschliche Natur bei aller Geschwächtheit doch als menschliche, humane Leistung zu vollbringen vermag, damit Gott auf dieses menschliche Tun und Verhalten hin diejenige Gnade noch zuteil werden läßt, die auch seine eigene Intention zu erfüllen in der Lage ist. Aus der freien Gnade, aus dem Geschenk der Gnade wird eine Forderung der Gnade, eine exactio gratiae und damit das Evangelium dem Gesetz unterworfen und unterjocht. Die umgekehrte Beziehung, die Überordnung des Gesetzes auf das Evangelium ist die Intention und die Absicht, jed'nfalls das große Ziel, das Luther in seiner Theologie sich gesteckt hat. Man kann fragen, ob dieses Ziel in allen Punkten mit letzter Eindeutigkeit und Klarheit artikuliert worden ist, oder ob auch da noch Undeutlichkeiten geblieben sind, aber daß die Theologie Luthers auf dieses Ziel hin angelegt und ausgerichtet ist und in ihren Hauptlinien auch auf dieses Ziel hin läuft, ich glaube, darüber gibt es bei keiner lutherinterpretativen einen ernsthaften Zweifel. Wie sieht Luther nun diese Zuord-

ordnung dieser beiden Größen zueinander? In dem Miteinander der des Wirkens zwischen Gesetz und ~~XXXXX~~ Evangeliums er eignet sich, so meinh und will Luther sagen, so etwas, wie die Mittelung, die Zuordnung der Gnade selbst. Die Notwendigkeit des Gesetzes steht im Dienst der Gnade, und es ist das Verhältnis des Zusammenwirkens beider zu bestimmen. Hier führt er nun aus, das Gesetz und Evangelium je eine doppelte Leistung willbringen. Für das Gesetz gilt und davon geht er aus, die Verbindung der beiden paulinischen Sätze von Röm 3,20 und Röm 7,7, dazwischen Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz geschieht (Röm 3,20) und das der zentrale Spruch des Gesetzes lautet: Du sollst nicht begehren, non concubiscas (Röm 7,7). Mit dieser

Richtung des Gesetzes wird von ihm zweierlei gelehrt, so sagt er. Das Gesetz lehrt ein Zweifaches, nämlich auf der einen Seite die corruptio naturae, die Verderbnis der menschlichen Natur und mit dieser Verderbnis der menschlichen Natur zugleich das verdammende, vernichtende Urteil Gottes über dieses Verderben, über dieses Vergehen, das halb lehrt dieses Gesetz, oder offenbart dieses Gesetz ein mal duplex malum, ein doppeltes Übel, ein doppeltes böses ein malum internum, das innere Übel der Konkubiscenz, zwei Sünde, oder man könnte auch sagen odium dei, und das malum externum, das äußere Übel, das von Gott den Menschen be trifft, nämlich die ira dei, der Zorn Gottes. Und in ge= nauer Entsprechung zu diesem Doppelden, was durch das Gesetz enthüllt ist, wird auch von dem Evangelium ein Wel= tares gelehrt und gepredigt. Diese Doppelte ist auf der einen Seite die Gerechtigkeit, wie er hier sagen kann und auf der anderen Seite die gratia dei. Und wie sich die Gerechtigkeit des Evangeliums als Gerechtigkeit des Menschen vor Gott lehrt, gegen die corruptio, gegen das Verderben der menschlichen Natur richtet, so ist die Gnade Gottes gegen den Zorn Gottes gerichtet und auf seine Aufhebung hinbezogen. Was mit der iustitia und was mit der gratia des näheren zu verstehen sei, erläutert er, indem er nun wiederum die Differenzierung zwischen Außen und Innen einführt. Für das Gesetz hatte er erklärt, dass Gesetz enthüllt ein äußeres und ein inneres malum, so auch das Evangelium. Das Evangelium lehrt ein inneres bonum und ein äußeres bonum. Das innere bonum, das dem Menschen mitgeteilt wird, als die ihm einwohnende (siehe

nennt Luther hier die Gerechtigkeit, die mit der fides Christi, mit dem Glauben an Christus identisch ist. Die von außen den Menschen angehende Größe, die das Evangelium lehrt, das äußere bonum, ist in seiner Terminologie die wohl und recht interpretierte Gnade, nämlich Gnade interpretiert im Sinne der misericordia, der Erbarmzigkeit Gottes, oder, wie er gerne sagt, des favor dei, der Gunst Gottes. Er möchte damit sicherstellen, daß, wenn von Gnade gesprochen wird, es um den von und durch Gott bestimmten Willen Gottes selbst geht und nicht um so etwas, wie eine mitgeteilte Qualität im Inneren des Menschen. Wo von Gnade gesprochen wird, geht es um die voluntas dei selbst, und nicht um einen habitus, der dem menschlichen Sein eingestiftet ist. Was an bonum internum in Betracht kommt, das ist diese iustitia qua fides. Und nun bricht er bei dieser Zuordnung, also das Gesetz, welches ein duplex malum lehrt, ist gewissermaßen der negative Widerspruch des Evangeliums, welches ein duplex bonum lehrt. Duplex in beiden Fällen internum und externum. Die Verhältnisbestimmung dieser beiden Größen des Externen und des Internen wird ~~er~~ von ihm so vorgenommen, daß er sagt, so, wie das äußere Übel, nämlich der Zorn Gottes größer und unerträglicher ist, als das innere Übel, die corruptio naturae, mit der man sich u. U. noch abfinden könnte, so muß auch festgehalten werden, daß das externum bonum des Evangeliums das größere und Überlegene ist gegenüber dem internum bonum. Damit will er sagen und zum Ausdruck bringen, daß die beiden Früchte des Evangeliums in ihrer Richtung gegen die beiden Übel des Gesetzes keineswegs in einer vergleichbaren und einiger gleichwertigen Parallelität gedacht werden können, sondern es muß das, was den Menschen innerlich beschädigt und innerlich belastet, innerlich krank macht ebenso sehr unter der Vorherrschaft des göttlichen Urteils und Zorns gesehen werden, wie das, was den Menschen innerlich zu reinigen und zu heiligen beginnt unter dem Vorwalten der von außen an den Menschen herankommenden Gnade gesehen werden muß. D.h. der favor dei rangiert vor dem, was als donum in gratia in Betracht kommen kann. Gottes eigener Wille ist derjenige, der das Übel, der den großen Zorn besetzt und aufhebt und damit die Unertüchtigkeit des malum, in dem der Mensch befangen ist, zu einer für ihn bestmög-

baren und bestreitbaren Macht herabsetzt. Wo der Mensch das Evangelium begeht und damit dem von außen an ihn angedehnten Anspruch der Gnade begegnet, wird ihm die Gerichtigkeit der Befreiung vom Zorn Gottes zuteil. Nicht wird damit das malum internum der korrupten Natur des odium dei beseitigt, sondern dieses odium dei wird nun zu einer bestreitbaren Größe in der Wirklichkeit der christlichen Existenz, sofern mit dem äußeren bonum der göttlichen Gnade im Menschen entzündet wird so etwas wie die Wahrnehmung dieser von außen kommenden Gnade, und die Wahrnehmung dieser von außen kommenden Gnade ist nichts anderes, als die fides, sodaß in der vita christiana es zu dem Streit, zu dem Widerstreit kommt zwischen der in noch immer in dieser Existenz bestehenden negativen Größe des odium dei und der nun diesen Gotteshaß bekämpfenden neuen geistlichen Lebenswirklichkeit des Glaubens an Christus. De Christenmensch ist nicht derjenige, der sich in einer selbstgefügten Identität bewegt, sondern christliche Existenz ist die Existenz des Widerspruchs und des Widerstreits, eines Widerstreits, der allerdings dadurch eine unterschiedene eindeutige Ausrichtung erfahren hat, daß im Blick auf das ~~externum~~ malum und das externum bonum gesagt werden muß, daß durch die Gunst, die Barmherzigkeit Jesus der Zorn Gottes definitiv und vollständig getilgt ist. Indem Bewußtsein und in der Gerichtigkeit dieser vollständigen Aufhebung des Gotteszornes durch die Barmherzigkeit, durch die Gnade, durch den favor dei, ist auch in dem Streit zwischen Gotteshaß und Christusglauben eine unumkehrbare Richtung entstanden, sofern gleichsam dem odium dei die äußere ursprüngliche Kraft und Macht entzogen ist. Das odium dei hat gleichsam seinen Gegenstand verloren, wo an die Stelle des göttlichen Zorns die göttliche Gnade getreten ist.

Und damit erfolgt so etwas wie eine Entwüchtigung, eine Entkräftung, eine Gefangennahme, so kann er auch sagen, ides peccatum reliquum im Menschen. Und der erwachte, im Menschen erwachte Glaube wird zu einer Kraft, die in einem Prozeß fortschreitender Ausbreitung und Besatzigung des noch in ihm wohnenden Gotteshaß wird; ein Christenleben ist der Kampf des Glaubens gegen die Heiligen gegen Gott und die durch das ganze Leben hindurch die Zielrichtung, so wie Luther das sagt, ist eindeutig

gesetzt, bestimmt durch die unüberbietbare Liebe am Anfang durch die Aufhebung des Gotteszornes, durch die Barmherzigkeit Gottes. Damit ist, wenn Sie so wollen, in der Perspektive Gottes die Entscheidung schon über den Kampf des Christenlebens gefallen, ohne daß dadurch der Kampf etwas von seiner Ernsthaftigkeit und von seiner Unabdingbarkeit genommen wird. Dieser Kampf ist die Lebenskrise eines jeden Christen; sie endigt im Sinne und Verständnis Luthers erst mit unserem leiblichen Tod. Nicht eher und nicht früher. Es gibt keine Heiligen ante mortem, die es nicht mehr nötig hätten, die Sünde in ihnen selbst zu bestreiten und um die unablässige Vergebung der Sünden zu bitten. Dieser Widerspruch, dieser Widerstreit, der die Lebensbewegung ausmacht ist so etwas, wie diese im Menschen sich spiegelnde innere Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium. Wie auf der Seite des bonum bzw. malum externum Gesetz und Evangelium in ihrer strengen Geschiedenheit gewahrt und festgehalten werden müssen, wo das Evangelium das äußere Gut der Barmherzigkeit zur Sprache bringt, hat der Zorn Gottes zu reden, zu verdammen aufgehört und zwar definitiv aufgehört. Hier gibt es nicht so etwas, wie ein Teilurteil Gottes, was noch bestehen bleibt, wohl aber gibt es in der menschlichen Existenz dieses internum malum, das unter der Voraussetzung der geschenehen Vergebung nun der Gegenwart wird, das es mehr und mehr zu überwinden gilt in einem Prozeß fortschreitenden Kampfes; er kann auch sagen: einer fortschreitenden Reinigung, einer fortschreitenden Reue. Der Christenmensch ist nicht schlagartig ein homo spiritualis, ein geistlicher Mensch, sondern Christenmensch im Sinne der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes in Christus sind wir in dem Prozeß, diese sein ist nicht ein esse, sondern ein fieri, ein lebenslanges Werden und die Anfechtung ist so etwas, wie die Schule dieses Glaubens, der es in diesem Streit von Stunde zu Stunde mehr verlernen muß, auch nur einen Funken seines Vertrauens auf sich selbst, auf seine Zuständigkeit, oder auf seine Tätigkeit zu setzen, sondern von Stunde zu Stunde mehr lernen muß, sein ganzes Vertrauen nach außen zu setzen. Aus der fiducia sui ipsius herauszulernen, frei von dem Zwang, sich selbst die Grundlagen seines Seins zu schaffen, auf dem er vertrauensvoll sein

Löben führen kann und alles Vertrauen für das eigene Sein, der eigenen Person zu setzen auf das Ereignis, auf die Geschichte der Zuwendung Gottes, der Zuwendung seiner Gnade in der Gerechtigkeit Jesu Christi. Mit all dem will Luther sagen, Gesetz und Evangelium in der theologischen Hinordnung des Gesetzes auf das Evangelium, damit erkannt und verstanden werden kann, was die Güter des Evangeliums sind, müssen den Menschen erst die Augen geöffnet werden über die mala, von denen er geschlagen ist und unter denen er steht. Per se ist dieses peccatum und per se ist dieses malum, mit dem der Mensch zu tun hat für ihn ein Unerkennbares, ein schlechthiniges Incognitum, wie er auch sagen kann. Dieses malum aber soll gerade durch die Gnade überwunden werden, dazu bedarf es der Weckung und der Erhebung und Aufrichtung des angemessenen Verständnisses für diese mala, und dazu ist das Gesetz da, aber nicht um die mala qua mala zu begreifen, sondern als die mala zu begreifen, die durch die göttlichen Güter überwunden werden; und die Gnade als Gnade zu begreifen, darf das Evangelium nicht ohne das Gesetz gelehrt werden. Und diese Doppelung zielt, hat ihren Zielpunkt da, daß es, wenn ich so sagen darf, zu einem berechtigten Verhältnis zwischen Gott und Mensch kommt, was nie als ein fertig bereinigtes Verhältnis in Anspruch genommen werden kann, was aber wohl als ein sinnvolles Ziel in die Lebensrichtung hineinkommen kann, daß nämlich, so, wie Gott sich vorbehaltlos in seiner Gnade gerade dem zugewendet hat, der sich Gott abgewendet hat, der Mensch aus seiner sich selbst verzehrenden Zuwendung zu sich selbst befreit wird und die Freiheit gewinnt, statt für sich selbst zu sorgen, sein Interesse ganz und gar ad extra zu wenden; nicht mehr alles, was ihn umgibt in den Mann des amor sui zu ziehen, sondern im amor dei die Ruhe zu finden, die es ihm erlaubt, gleichsam von ihm abzusehen und damit des Handelns fähig zu werden, das nicht mehr im Mann der Sicherung des eigenen Seins steht. Die Freiheit des Christenmenschen ist in einem mit der Befreiung vom Zorn Gottes durch die Gerechtigkeit Gottes die Befreiung seines Tuns vom Zwang seiner Aufrichtung auf das eigene Sein. In dieser Freiheit nicht nur seines Seins, sondern in der Freiheit seines Tuns vom Mann des eigenen Seins, in dieser Freiheit wird der Mensch

fähig, sowohl den zu verstehen, der ihm diese Freiheit eröffnet, als auch diejenigen zu verstehen, mit denen er in dieser Freiheit Umgang haben soll, nämlich nicht dem Nächsten die guten Werke nur zuzuwenden, um selber selig zu werden, sodaß der Andere, der Nächste, zu dem Mittel herabgesetzt wird, da gut genug dafür ist, einen übernatürlichen Heilsziel zu erwerben, sondern der Nächste wird zum Zweck des Handelns, des freien Handelns selbst. So steckt in diesem Gedanken bei Luther in der Entwicklung des Verständnisses des peccatum remanens über die Doppelung von Gesetz und Evangelium ein grundlegender Zusammenhang schon, für das, was man in der lutherischen Theologie Gnadenlehre und Ethik nennen könnte. In diesem Verständnis wird auch die Grundlage der lutherischen Ethik gelegt, in dem Gedanken dieser neuen Freiheit als einer Freiheit, nicht einfach von sich selbst wohl aber vom zwingenden Interesse an sich selbst. Der Christ ist der Mensch, der es sich leisten kann, sich selbst zunehmend uninteressanter zu werden, und die Anderen um so interessanter zu finden. Was ist der Punkt, auf dem es bei Luther hinausläuft. Und das ist die königliche Freiheit, von der er so leidenschaftlich gerne spricht; ebenso leidenschaftlich gerne, wie er von der Unmöglichkeit des *liberum arbitrium* spricht, als dem neuen Pendant dazu. Ich weiß, daß das Angedeutete, Fragmentarische ist, ich hoffe, daß die Thematika, die angesprochen worden sind im weiteren Verlauf nunmehr im historischen, sondern im systematischen Zusammenhang zur Sprache kommen, ich möchte deshalb dieses zweiten Teil unter dem Titel nach dem Verständnis der Sünden in der Tradition des christlichen Glaubens abschließen und den Rest des Gemastes noch auf die systematischen Aspekte dieser Frage hinlenken.

Meine Damen und Herren, wir wollen uns jetzt dem systematischen Teil zuwenden, und zwar zuerst in Rückblick auf die Frage und die Problematik dessen, was mit dem Begriff der Sünden e r k e n n t i s verbunden ist und gemeint ist. Über diesen Begriff herrscht in der Theologie, in der protestantischen jedenfalls, keine Eindeutigkeit in der Stellung; lediglich könnte man sagen, in einem Grundsatz ist man sich in der Theologie insgesamt im Klaren, daß nämlich eine Erkenntnis der Sünde ohne Gotteserkenntnis eine Unmöglichkeit sei. Zurückgewlesen wird also die Vorstellung, als könne Sündenerkenntnis gewonnen werden auf dem Weg einer unmittelbaren Selbsterkenntnis, einer Selbstverständigung des Menschen unter Absehung des Gottesbezuges. Aber schon wenn der Begriff der Gotteserkenntnis aufgeworfen wird, gehen die Positionen erheblich auseinander. Die Alternative, die sich hier aufgetan hat, und die auch in der gegenwärtigen theologischen Diskussion noch voll erhalten ist, ist die Frage, ob mit der Gotteserkenntnis, die zur Sündenerkenntnis notwendig sei, eine natürliche Erkenntnis von Gott gemeint ist, die nicht unter der Bedingung der Heils Offenbarung steht, also eine natürliche oder moralische Gotteserkenntnis aus dem Erkenntnis- und Vernunftvermögen des Menschen gewonnen, oder ob hier von der Gotteserkenntnis in dem strengen Sinn der christlichen Theologie zu reden ist, daß es sich dabei um die Erkenntnis Gottes im Akt seiner Offenbarung handelt, welche als Bezugspunkt und Bezugsgröße für so etwas wie Sündenerkenntnis in Betracht kommt. Die Alternative, die hier aufgebrochen ist, und besteht, kreist zum Einen um die Frage der Allgemeinheit dessen, was Sünde sei, und die Sorge ist auf der anderen Seite, daß durch die Konzentration der Gotteserkenntnis auf die christliche Glaubenserkenntnis, daß durch diese Konzentration die Allgemeinheit des Verständnisses des Begriffs der Sünde verloren geht, und damit eine Verdunkelung stattfindet, die der ganzen Problemlage nur schädlich sein kann. Auf der anderen Seite wird besorgt, daß mit der natürlichen Gotteserkenntnis gleichsam eine nur unvollständige Gotteserkenntnis gewonnen sei, die in ihrer Unvollständigkeit kaum als notwendige Bedingung für das Verständnis der Sünde gerechnet werden kann. Nur wo Gott selbst und in seinem ganzen Sein erkannt wird, ist auch das zu verstehen, was als Widerspruch gegen ihn unter dem Begriff der Sünde soll gedacht werden können. Bei dieser natürlichen oder vernünftigen Gotteserkenntnis wird im Übrigen noch überwiegend jener eine Weg stets verfolgt, daß man der Meinung ist,

nur dort, wo Gewissermaßen die Betroffenheit des Menschen durch die Sünde in ihrer Totalität und Allgemeinheit einsichtig gemacht werden kann, kann auch ein Verständnis für die Notwendigkeit der christlichen Heilsbotschaft wahrgenommen werden. Von der Allgemeinheit des Verständnisses der Sünde und von der Kardinalität, mit der sie das menschliche Sein bestimmt, soll der Weg gefunden werden zu so etwas wie der Erkenntnis der Notwendigkeit einer übernatürlichen Rettung und Gnadenbefreiung, wie sie in Christus geschehen sei. Man beruft sich dabei in der Regel auf die Auffassung, die in der reformatorischen Theologie in dieser Richtung auch entwickelt worden sind, wenn der paulinische Satz von der Erkenntnis der Sünde durch das Gesetz eben auch in diesem Sinne interpretiert wurde, daß das Gesetz etwas ist, was jeden Menschen angeht, so daß dieses Gesetz nun auch, die Allgemeinheit des Gesetzes gewissermaßen die Allgemeinheit der Sündenerkenntnis verbürgen und garantieren kann. Und die Erkenntnis des Menschen in seiner Verlorenheit und in der Verderbtheit seiner Natur, in der Erkenntnis der Unfähigkeit, sich selbst zu dem rechten Sein zu Gott bestimmen zu können, diese Erkenntnis weckt gewissermaßen das Bewußtsein für die Notwendigkeit der Gnade, so daß die necessitas gratiae unter der Bedingung der Allgemeinheit der Erkenntnis der Sünde aufgefaßt wird. Die Gnade ist dann etwas, was gebraucht wird, was notwendig ist. Die Gefahr bei dieser Auffassung liegt zweifellos darin, daß die göttliche Gnade hier in die Form geraten kann, daß sie lediglich als eine Art Hilflösung in Betracht gezogen wird, wenn der allgemeine Maßstab, die allgemeine Norm des Gesetzes als im Widerspruch des Menschen zu dieser Norm aufweisend wahrgenommen wird. Damit wird das im Grunde bestritten und dem zuwider gedacht, was bei Luther jedenfalls als die Grundintention doch erkennbar war, daß das Evangelium in eindeutiger Überordnung über das Gesetz zu stehen kommen soll und nicht nur als eine Mittel- und Hilfsfunktion zur Erfüllung des Gesetzes in Betracht gezogen werden darf.

In dem Zusammenhang ist aber auch daran zu erinnern, was wir bei der Besprechung des paulinischen Gedankengangs zu Beginn des Römerbriefes meinten erkennen zu können, daß nämlich, wenn es wirklich das Gesetz Gottes ist, durch das so etwas wie Erkenntnis der Sünde zu Stande kommt, dann dieses Gesetz Gottes sehr sorgfältig differenziert werden muß, sofern damit zum Einen eine Handlungsnorm für den Menschen gemeint ist, und zum

Anderen so etwas wie eine Urteilsnorm für Gott und Beides in einer strengen Exklusivität, daß nämlich für den Menschen dieses göttliche Gesetz exklusiv als Norm seines tätigen Lebens verstanden und gefaßt werden kann, während es exklusiv als Urteilsnorm exklusiv Gott zukommt und nicht von den Menschen gebraucht werden kann. Wenn diese Unterscheidung stichhaltig ist, wenn also das Gesetz in dieser doppelten Bestimmung durchgehalten werden muß, dann bedeutet diese Unterscheidung so etwas wie die Ausschließung auch der Möglichkeit einer reflexiven Selbstbeurteilung des Menschen. Und diese Gefahr war jedenfalls und ist immer solange gegeben, solange unterschiedslos damit gerechnet wird, daß sowohl der Mensch als auch Gott, als Subjekt der wahrheitsgemäßen Beurteilung des Menschen nach dem Gesetz aufgefaßt werden darf und kann. Diese Differenz zwischen normagent und norma iudicandi weist im Übrigen noch einmal auf eine Differenz innerhalb des menschlichen Seins hin. Denn zum Einen ist zwar zu sagen, daß sicherlich das tätige Dasein des Menschen nicht einfach das Ganze des menschlichen Lebens ausmacht, und nicht als das Ganze genommen werden kann, zum Anderen aber gilt auch, daß das ganze Sein des Menschen unmöglich ist ohne daß er das tätige Dasein, das ihm aufgetragen ist, wahrnimmt. Eine Nicht-Identität auf der einen Seite, das tätige Dasein ist nicht das ganze Sein des Menschen, und auf der anderen Seite doch die Bedingtheit, wenn nicht Begründung, aber Bedingtheit des ganzen Seins des Menschen durch das tätige Dasein. In der Betrachtung und Auffassung des Gesetzes als Handlungsnorm geht es um das tätige Dasein in seiner Differenz zum ganzen Sein des Menschen. Wo das Gesetz aber im Urteil Gottes als norma seiner Beurteilung des Menschen auftritt, wird dieses Urteil, das nach dem Gesetz ergehende Urteil ^{als} auf das ganze Sein des Menschen gerichtet verstanden. Nur das ganze Sein des Menschen ist Gegenstand und Inhalt des vom Gesetz geforderten und allein von Gott zu vollbringenden Urteils. Es wird nicht ein Teilurteil über den Menschen gefällt, sondern über den ganzen Menschen das Urteil gesprochen. Und für ihn ist gerade die Totalität und Ganzheit etwas, was nur in diesem göttlichen Gericht tatsächlich seiner Wahrheit gemäß zur Sprache und zur Erkenntnis kommen kann. Nicht wird dieses ganze Dasein in einem Akt der Reflexion oder der Rückschließung vom tätigen Dasein auf das ganze wahrgenommen. Gleichsam ist der Mensch sich

in seiner Ganzheit seines Existierens und in der Ganzheit seines Seins entzogen, selber entzogen durch das Gesetz Gottes, sofern Gott sich das Gericht nach diesem Gesetz vorbehalten hat und dem Menschen dieses Gesetz als Weisung seiner Tätigkeit, seines Tuns zugesprochen und zuerkannt hat. Die Nichtbeachtung dieser Differenz wäre schon der Akt, in dem, wenn ich so sagen darf, die Vermissung von Gott und Mensch stattfindet, in dem der Mensch sich die Kompetenz, die Urteilskompetenz, die Richterkompetenz zumutet und zutraut, übt er den Akt aus, den Gott gerade um des Menschen willen sich selber vorbehalten hat. Es ist der Versuch gewissermaßen schon der Totalisierung, in dem sich der Mensch wähnt, Richter seiner selbst sein zu können. Das sind Schwelergkeiten, die dort auftreten, wo der Begriff der Erkenntnis Gottes in möglichster Allgemeinheit soll gehalten werden und dabei entweder mit einem geradezu natürlichen Vernunftbegriff von Gott operiert wird, oder mit einem Gesetzesbegriff, der ebenfalls in entsprechender Weise vorzustellen aufgenommen worden ist.

Einen ganz anderen Weg ist in der neueren Zeit vor allem Karl Barth gegangen, wobei er zweifellos auch Anstöße aufnahm, die schon in der reformatorischen Theologie enthalten waren, aber nun von ihm sehr konsequent ausgezogen worden sind. In dem für ihn die Gotteserkenntnis schlechterdings nicht denkbar scheint abgelöst von der Erkenntnis der Geschichte, in der Gott sich den Menschen definitiv, ein für alle Mal, offenbart hat, in der Geschichte Jesu Christi; insofern ist für ihn Gotteserkenntnis und Christuserkenntnis etwas unteilbar Ganzes, und es besteht nicht die geringste Chance, eine Differenzierung und Trennung zwischen diesen beiden Größen so durchzuführen, daß der Inhalt dieser Begriffe noch identisch bleiben kann. Dann aber wird der Satz erforderlich, daß ^{es} keine angemessene Erkenntnis Gottes außerhalb des Glaubens an Jesus Christus geben kann. Wenn aber die Gotteserkenntnis Bedingung für die Erkenntnis der Sünde ist, dann kann auch nur ~~gefaßt~~ ^{gefaßt} werden, daß diese Sündenerkenntnis unter der Bedingung der Erkenntnis Jesu Christi steht, und zwar des eigentlichen, des inneren, des Selbst Jesu Christi, wie es, wenn ich so sagen darf, in der Urgeschichte seines Seins in dem Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung in der Schrift bezeugt wird. Erkenntnis Jesu Christi heißt zentral die Erkenntnis und das Verständnis seines Kreuzes und seiner Auferweckung in ihrem Zusammenhang, in ihrer Zusammengehörigkeit.

Dabei sind diese beiden Größen - Ich möchte also, wenn ich das sagen darf, hier diesen Gedanken von Barth aufgreifen, allerdings in einer etwas anderen Argumentationsform diese Grundausfassung durchzuführen, daß Sündenerkenntnis eigentlich nur Implikat der Christuserkenntnis sein kann, so wie er das ja in seiner Kirchlichen Dogmatik durchgeführt hat, dort in der gewissen Dreiteilung, daß er die beiden Grundbewegungen in der Versöhnungsgeschichte Gottes mit der Menschheit, nämlich die Erniedrigung Gottes und die Erhöhung des Menschen in der Menschwerdung und die Offenbarung dieser großen versöhnenden Doppelbewegung, daß er diese drei Momente als den Hintergrund versteht, gegen den sich das Inadäquate Sein und Tun des Menschen abhebt. Man könnte sagen, das Verfahren läuft dabei auf die Erkenntnis hinaus, daß die Sünde des Menschen gerade darin besteht, daß er sich das zutraut und das zu tun versucht, was nicht seine Sache ist, und das gerade nicht tut, wozu er befähigt und bestimmt ist. Deshalb lautet die erste Bestimmung, die Barth trifft: Die Sünde als H o c h m u t. des Menschen, als Anmaßung von Kompetenzen, die nicht die seinen sind; und zu Zweitem: daß er das nicht tut, wozu ihm die Möglichkeit gegeben ist, ist ein Akt der T r ä g h e i t als die zweite Bestimmung des Menschen als des Sünders. Und das Dritte und das Letzte schließlich: der Widerspruch zur Offenbarung statt die offenbare Wahrheit, die Gott dem Menschen über sein Sein und sein Verhältnis zum Menschen dargehen hat; f ä t t diese Wahrheit anzuerkennen, wird sie in ^{ihm} ^{illeg} umgefälscht und verdorben, so daß die dritte Gestalt der (Sünde) im Widerspruch zur göttlichen Wahrheit die menschliche L u g e ist als besonders für die Christenheit und die Kirche gefährliche und drohende Sünde, in dem sie nämlich die Offenbarung der Wahrheit verhüllt und verfälscht und damit die Wahrheitsgeschichte Gottes in dieser Welt nicht ihren Lauf nehmen läßt und ihn unterstützt, sondern ihm geradezu Hindernisse und Widerstände bereitet entgegen ihrer eigentlichen Berufung.

Ein wenig anders in der Argumentation möchte ich den Versuch machen, diesen Gedanken von der Einbezogenheit der Sündenerkenntnis in die Gotteserkenntnis und Christuserkenntnis vorzutragen im Ausgang von dem Verständnis des Zusammenhanges von Kreuz und Auferstehung, in dem ich davon ausgehe, daß diese Doppelgeschichte verstanden werden kann als die Geschichte des Vollzugs von Urteilen, die über Jesus gefällt werden, am gekreuzigten zum Vollzug kommen.

Ich verstehe die Auferstehung,- und zwar denke ich, daß dabei die beiden Größen Kreuzigung und Auferweckung in einer zweifachen Hinsicht miteinander in Beziehung gesetzt und voneinander unterschieden werden. Ich gehe davon aus, daß auch zunächst damit zu rechnen ist, daß es sich bei dem Kreuz um ein Urteil handelt, daß von Menschen über Jesus gefällt und an ihm vollzogen worden ist, wie der anderen Seite die Auferstehung zu verstehen wäre und verstanden werden muß als das Urteil Gottes, das er über den gekreuzigten und gestorbenen Jesus spricht.

Was dieses menschliche Urteil der Kreuzigung auf sich hat, wird erst verständlich und wird erst enthüllt durch das göttliche Urteil der Auferstehung. Als göttliches Urteil in actu aufgefaßt kann Auferstehung beschrieben werden als die Begründung der Wahrheit für das Urteil: Jesus ist Christus, Jesus ist der Mensch in der Einheit mit Gott, und als Begründung der Wahrheit dieses Urteils von der Einheit des Seins Jesu mit dem Wesen Gottes und zugleich als Offenbarung auch des allein tragenden Grundes für die Wahrheit dieses Urteils, nämlich der Grund, der in nichts Anderem liegen kann als in der Wirklichkeit Gottes selber, die er in der Tat der Auferweckung Jesu ins Werk gesetzt hat. Also Begründung der Wahrheit des Urteils und zugleich Offenbarung des Wahrheitsgrundes in der Wirklichkeit Gottes selbst als des Subjekts des Urteils der Auferstehung Jesu Christi.

Im Licht dieser Entscheidung stellt sich das Kreuz Jesu Christi als menschliches Urteil verstanden im Widerspruch gegen beide Momente im Vollzug der Auferweckung dar. Man könnte auch sagen: Im menschlichen Urteil wird gerade das Kreuz gerade nicht als das Kreuz Jesu Christi anerkannt, nicht als das Kreuz dessen, der in der Einheit mit Gottes Willen und Wesen existiert, sondern wird als das Kreuz des Menschen Jesus in der ganzen Fragwürdigkeit seines menschlichen, historischen Existierens verstanden. Es ist insofern gerade der Vollzug desjenigen Urteils, welches der Wahrheit des göttlichen Urteils widerspricht und diesem göttlichen Urteil die Wahrheit bestreitet, wie es zugleich auch mit dieser Bestreitung ein Widerspruch und eine Entscheidung gegen die Wirklichkeit des göttlichen Subjektes als des allein authentischen Wahrheitsgrundes eines Urteils über Jesus Christus gesetzt ist. Das Kreuz Jesu Christi als menschliches Urteil verstanden ist Entscheidung gegen die Wahrheit des göttlichen Urteils und Entscheidung gegen die Wirklichkeit Gottes als des authentischen ursprünglichen Subjekts der Wahr-

heit und des Urteils. Dies ist die eine Betrachtungsweise des Unterschiedes zwischen Kreuzigung und Auferstehung, die Differenz zwischen menschlichem und göttlichem Urteil verstanden als den Widerspruch menschlichen Urteilens gegen göttliches Urteilen. Die zweite Art der Betrachtung, die ergänzend hier hinzukommen muß, gewissermaßen als Komplement, ist der Gedanke, der davon ausgeht, daß in der Kreuzigung Gott nicht weniger urteilendes und tätiges Subjekt ist als in seiner Auferweckung, so daß Kreuz und Auferstehung zu verstehen sind als zwei Gestalten oder zwei Seiten des einen und selben göttlichen Urteils, das über Jesus Christus ergangen ist. Beide verhalten sich zueinander wie Position und Negation: Das Kreuz, die negative Seite des Urteils, die Auferstehung die positive Seite desselben Urteils. Unter diesem Aspekt wird dann das Kreuz als die Urteilsentscheidung Gottes gefaßt als die Entscheidung, die fällt gegen die Pseudowahrheit des menschlichen Urteils, daß Jesus nicht der Christus ist, daß von ihm gerade nicht so etwas wie die Einheit mit Gottes Wesen behauptet werden kann. Gegen die Pseudowahrheit des menschlichen Urteils als der Negation des göttlichen Auferstehungsurteils und gegen die Pseudomöglichkeit des menschlichen Subjektes. Einer ursprünglichen wahren Beurteilung dessen, wer und was Jesus Christus ist, erscheint das Kreuz in dieser zweiten Betrachtungsweise unter dem Aspekt nicht des Gegensatzes zwischen Kreuz und Auferstehung sondern der Identität des Urteils, das in beiden zum Vollzug kommt. So ist das Kreuz in dieser zweiten Betrachtungsweise das Urteil gegen den Menschen in der Tat seiner Sünde. Es ist das Urteil gegen den Menschen der Sünde, der, indem er die Sünde tut, der Wahrheit Gottes widerspricht und sie ins Gegenteil verfälscht und der zugleich in eins damit auch die Wirklichkeit Gottes bestreitet als des tragenden und bestimmenden und allein begründenden Grundes für das ursprüngliche und primäre Urteil über Jesus Christus. Wie diese Kreuzigung die göttliche Entscheidung oder das göttliche Urteil gegen die Pseudowahrheit menschlichen Urteilens und gegen die Pseudomöglichkeit des menschlichen Subjektes ist, nämlich zu meinen, die Fähigkeit zu besitzen, ein authentisches, ursprüngliches wahres Urteil über Jesus Christus und damit über Gott fällen zu können. In diesem Sinne also ist die Kreuzigung das göttliche negative Urteil gegen den Menschen der Sünde, die Negation des Menschen der Sünde. Und dem gegenüber, nicht im Widerspruch, sondern als hier in der Tat die andere Seite

desselben Urteils ist die Auferstehung zu verstehen als jenes Urteil, in dem Gott für die Wahrheit des Satzes die Entscheidung trifft, und zwar des Satzes, daß Jesus der Christus ist, als eines menschlichen Urteils. Das wäre das Wesentliche, das in der zweiten Perspektive unter Auferstehung verstanden wird als die Grundlegung für die Möglichkeit des Menschen, das göttliche Urteil in der Auferstehung zu wiederholen als wahres Urteil. Uns, wie es dieses Ereignis der Auferweckung als die Entscheidung für die Wahrheit des Christusurteils ist, so auch für die Möglichkeit eines menschlichen Subjektes dieses Urteils dieser Christuswahrheit. Und das heißt: hier ist die Auferstehung - so wie die Kreuzigung verstanden wurde als Urteil gegen den Menschen der Sünde, hier nun die Auferstehung als Urteil Gottes für den Menschen des Glaubens.

In dieser Betrachtung bestimmt sich das, was als Erkenntnis der Sünde in Betracht kommt, als ein Geschehen, das nur im Akt der Selbsterkenntnis des Mensch^{en} der Sünde recht verstanden werden kann, und dabei heißt Selbsterkenntnis gerade nicht die durch irgendein bestimmtes Selbst des Menschen konstituierte Kenntnis von ihm, sondern Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde heißt seine Erkenntnis im Urteil Gottes, nämlich in dem Urteil Gottes, das in seiner Negation der Sünde radikal widerspricht und die Möglichkeit des Menschen der Sünde als eine Illusionkre aufhebt. Selbsterkenntnis im Urteil Gottes, das heißt, daß hier der Mensch sich begreifen lernt als derjenige, dem die Möglichkeit vergangen ist, dem Widerspruch zur göttlichen Wahrheit und im Widerspruch zur göttlichen Wirklichkeit zu existieren, das heißt, ihm ist als eine existenzielle, man könnte auch sagen, als eine lebensmäßige Möglichkeit vergangen das Zutrauen, mit dem Urteil über Christus eigenmächtig verfahren zu können und sich selbst auch als den zureichenden Grund für die Wahrheit der christlichen Erkenntnis zu interpretieren. In diesem Unternehmen begriffen wird er durch das Kreuz als Gottes Urteil negiert. Es kommt aber in dieser Negation des Menschen der Sünde auch heraus, worin dieses Sündigen so wesentlich besteht, nämlich in der Aufriechtung des Widerspruchs gegen die Wahrheit Gottes in dem Urteil über Jesus Christus und in der Bestreitung der Wirklichkeit, also in dem Willen gegen die Wirklichkeit Gottes. Der Wille gegen die Wahrheit zielt bloß auf die Täuschung und Fälschung der Wahrheit hinaus, während umgekehrt der Wille gegen die Wirklichkeit Gottes darauf hinauszuhelft, Gott in die

bloße Idee zu verpflichtigen. In der Selbsterkenntnis des Menschen der Sünde kommt also, so würde ich sagen, zu Tage, daß die beiden Hauptvollzüge, die beiden Hauptformen des Vollzugs der Sünde im Mißbrauch der Wahrheit, in der Behauptung der Wahrheit, im Vorwand ³ bloße Präntention der Wahrheit an die Stelle der Wahrheit selbst setzen, und das Andere, der Wille zum Nichtsein Gottes, bzw. zur Aufhebung Gottes in ein bloßes Bewußtsein von ihm. Man könnte auch sagen: es ist hier der Wille, der mit der Wahrheit nicht übereinstimmen will und die Begründung dieser Wahrheit in einem Außerhalb seiner selbst nicht akzeptieren kann. Insofern ist es der Wille zu einer Wirklichkeit, die des Menschen Eigen ist, die durch ihre Aktion, durch ihr Tun, den Urteilen des Menschen die nötige Gültigkeit und Wahrheit zurückverschaffen könnte. Mißbrauch der Wahrheit und Widerspruch, Zerstörung und Leugnung von Wirklichkeit, das wären die beiden Vollzüge, die zunächst in erster Linie aufleuchten, wenn es um die Frage nach dem geht, wer der Mensch der Sünde sei, und was die Sünde sei, die im Tun des Menschen in die Welt eintritt. Man wird sich dabei hüten müssen, mit diesem Gedanken allzu abstrakt zu verfahren, etwa so, daß nun doch wiederum auf eine gewisse Weise diese Erkenntnis der Sünde und ^{die} Selbsterkenntnis des Sünders zu einer Präntisse der Heilserkenntnis gemacht wird. Ich hatte deshalb bei der zweiten Perspektive darauf hingewiesen, -ich halte das für eminent wichtig, daß das festgehalten wird- daß hier gerade Kreuz und Auferstehung nicht in ihrer Differenz, die bis zur Gegensätzlichkeit geht, zwischen den Akteuren steht, sondern daß das Subjekt des Geschehens in diesem Zusammenhang als der-selbe Gott aufgefaßt wird, verstanden wird, der sein Urteil in der Gestalt der Negation am Kreuz und in der Weise der Position zu Ostern artikuliert und vollzogen hat. Dann aber wird Jesus Christus zu verstehen sein als derjenige, in dem Gottes Sein selber in der Tat seiner Gnade Ereignis geworden ist, ebenso wie in diesem Sein Jesu Christi, in derselben Tat der Gnade Gottes des Menschen Sein begründet liegt, so daß für die Geschichte Jesu Christi ausgesprochen werden muß die Einheit des göttlichen und des menschlichen Seins in der ein und selben Tat der Gnade Gottes. Diese Vollkommenheit der Einheit des Seins des Menschen und des Seins Gottes und die exklusive Identität der Tat, die als Wirklichkeitsgrund dieser Einheit besteht, als Tat der Gnade Gottes, macht jene Einheit göttlichen und menschlichen Seins schlechterdings unabhängig von jeder außerhalb der einigenden Tat Gottes gelegenen Bedingung. Und zwar im positiven wie im negativen Sinne unabhängig

und independent. Das heißt, für diese Einheit, die exklusiv in Gottes Tat gründet, gibt es keine besondere Würdigkeit des Menschen, wodurch sein Sein diese Einheit den Rang einer erworbenen, einer gewonnenen Einheit geben könnte. Das heißt, es gibt keine besondere Würdigkeit auf der Seite des Menschen, die den Wert einer Voraussetzung für jene Einheit hat. Und es gibt auf der anderen Seite auch keine besondere Unwürdigkeit des Menschen, die die Kraft der Verhinderung oder die Kraft der Ausschließung jener Einheit hätte. Das heißt aber, daß in der Tat der Gnade Gottes die Gegensätze in der menschlichen Existenz und im menschlichen Sein zwischen gerecht und Sünder, zwischen Frommen und Unfrommen, daß dieser Gegensatz so unendlich geworden ist, daß auch die größte Frömmigkeit zur Einheit nichts beiträgt, und auch die größte Gottlosigkeit jene Einheit nicht zu verhindern vermag, so daß auf der einen Seite also zu sagen ist, dieser Gegensatz ist in der Tat Gottes unendlich geworden, aber gerade als unendlich gewordener Gegensatz in der Negativität verschwinden. Es ist auch für den größten Frommen, für den größten Heiligen in diesem Urteil Gottes nicht denkbar, anders zu existieren als in der Zusammengehörigkeit mit dem größten Sünder, mit dem größten Gottlosen. Der maximus sanctus und der maximus peccator existieren in einem und demselben Akt. Das aber macht die reine Heiligkeit und Frömmigkeit schlechterdings unmöglich, so daß in der Gottlosigkeit der Fromme und der Unfromme in dieser christologischen Einheit des göttlichen und des menschlichen Seins aufgrund der Tat der Gnade Gottes in eins zusammenfallen. Die Gottlosigkeit ist die Qualifikation des menschlichen Seins in der Einheit göttlichen und menschlichen Seins aus der Gnade Gottes selbst.

Damit ist diese Frage nach der Allgemeinheit der Sünde eine durch das göttliche und im göttlichen Urteil zu denkende Entscheidung gelöste Frage zu verstehen nicht auf dem Weg einer Generalisierung sondern geradezu auf dem Weg der Erweiterung und der Vertiefung des Gegensatzes der Beziehung der Menschen zu Gott, die Erweiterung dieses Gegensatzes bis ins Unendliche, bis in die Aufhebung und Auflösung dieses Gegensatzes in seine Negation. Das positive Element ist um nichts vorrangiger als das negative, so daß sie in dieser Negativität übereinkommen und so etwas wie die Solidarität der Gottlosigkeit im Urteil Gottes bilden, nicht anders existieren können.

Dies ist die eine Seite. Die andere Seite, die in Betracht zu ziehen ist, ist die Frage: Wie kommt der Mensch der Sünde in dem Urteil Gottes vor? Er kommt in diesem Urteil so vor, daß er gerade nicht als eine reelle Möglichkeit des Menschen verstanden und gedacht werden kann. Das Urteil Gottes, das sich gegen den Menschen der Sünde richtet, bedeutet die Setzung und Aufstellung der seinsmäßigen Unmöglichkeit des Menschen im Tun der Sünde. Es ist eine Unmöglichkeit, daß ein Mensch der Akteur, der Urheber und Vollstrecker der Sünde sei. Und das Urteil Gottesbestimmt diese Unmöglichkeit, setzt ihm diese Unmöglichkeit, sodaß der Mensch der Sünde durch dieses Urteil, wenn ich so sagen darf, ein Mensch der Vergangenheit geworden ist, der keine Zukunft mehr hat. Wie die Entscheidung Gottes nach der positiven Seite als die Entscheidung für den Menschen der Anerkennung der göttlichen Wahrheit in der Anerkennung Gottes als des Grundes dieser Wahrheit die Entscheidung Gottes für den Menschen des Glaubens ist, so daß hier der Mensch der Sünde und der Mensch des Glaubens einander gegenüberstehen und sich ausschließen, wie der Mensch, der der Vergangenheit zugehört, sich unterscheidet von dem Menschen, dem die Zukunft gehört und offensteht. Nur in dieser Mittelbarkeit, nur in dieser Indirektheit kann so etwas wie Erkenntnis der Sünde und Verständnis der Sünde stattfinden und damit aber auch die Erkenntnis, die sich dahin zu konkretisieren hat, wie eigentlich nun unter diesem Urteil Gottes in dieser doppelten Gestalt das Sein des Menschen im Verhältnis zur Sünde sich gewandelt hat. Wenn der Mensch der Sünde zum Menschen der Unmöglichkeit geworden ist, wenn er sein Sein als ein verlorenes und ein der Vergangenheit zugehöriges nur verstehen und aufassen kann, so betrifft diese Erkenntnis in der Tat die Totalität des menschlichen Seins, die mit dem Tun des Menschen nicht ohne Weiteres identisch ist. Das heißt aber, daß wenn des Menschen sein in seiner Ganzheit neu bestimmt wird als ein Sein zum Glauben und nicht zum Tun der Sünde, daß dann dieses Sein nun auch die Voraussetzung eines wesentlich veränderten Verhaltens zum Vollzug und Tun der Sünde ist. Er kann nicht mehr als das Subjekt der Sünde auftreten, als das Subjekt des Tuns, sondern dieser neue Mensch erfährt die Sünde und ihr Tun in der Welt in erster Linie als ein Leiden. Der Mensch des Glaubens lebt nicht im Tun der Sünde, sondern er leidet an der Sünde und steht mit diesem Leiden

zugleich unter der Glaubensverheißung, die ihn nicht darin verharren läßt, an der Sünde, wie sie ist, zu leiden, sondern in der Perspektive der Zukunft dieses Tuns der Sünde, die der Mensch in die Welt gebracht hatte durch sein tätiges Dasein, in dieser Welt zunehmend zum Verschwinden zu bringen und mit dem Ausräumen des Tuns der Sünde, mit der Minderung des Tuns der Sünde zu beginnen. Der Mensch der Zukunft hat die Aufgabe in der Gegenwart, dem Tun der Sünde in der Welt nach allen Kräften zu wehren. Jenes Tun der Sünde, an dem er nur noch leiden kann, das er aber nicht mehr als sein eigenes Geschäft mitvollziehen kann. Das heißt, er kann nicht mehr sich beruhigen bei dem stets noch gebühten Widerspruch gegen die Wahrheit in der Welt, also nicht sich beruhigen bei den Fälschungen, die der Wahrheit in der Welt widerfahren, und kann sich auch nicht dabei beruhigen, daß Wirklichkeit negiert wird, daß der Widerwille, der Unwille gegen die Wirklichkeit noch immer in dieser Welt im Tun und im Vollzug begriffen ist. Der Kampf gegen die Negation der Wahrheit in der Fälschung und der Kampf gegen die Negation der Wirklichkeit, der Vernichtung, dieser doppelte Kampf gehört zur Existenz des der Zukunft gehörigen Menschen des Glaubens in seiner Je und Je zu bewältigenden Gegenwart zwischen der Vergangenheit seines Seins im Dienst der Sünde und der Zukunft seines Seins im Reich Gottes. Diese Momente werden uns in der Folgezeit noch zu beschäftigen haben, sofern hier nach drei Richtungen vor allem wir uns noch zu kümmern haben: Zum Einen, wenn ich so sagen darf, um die Dimensionen der Sünde. Es ist sicherlich richtig, und daran wird nichts abzumerken sein, daß die primäre Bestimmung der Sünde aus und in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu erfolgen hat; aber es ist auf der anderen Seite ebenso gewiß, daß diese Beziehung nicht isoliert werden kann, sondern daß diese Beziehung anschließt sowohl die zwischenmenschliche Relation als auch die mitgeschöpflische Dimension menschlichen Lebens. Das wäre der eine Aspekt, die eine Perspektive, und die beiden anderen betreffen zum Einen die Existenz des Glaubens in der Gegenwart und die Existenz zweitens des Glaubens in der Welt. Auf diese Dimensionen werde ich also noch näher eingehen.

Meine Damen und Herren, ich hatte in der letzten Stunde bekommen mit einer systematischen Reflexion auf den Begriff der Erkenntnis der Sünde, unter der Voraussetzung das in der theologischen Theorie weitgehend Übereinstimmung darüber herrscht, daß Sünde etwas ist, das sich nicht von sich selbst aus zu erkennen gibt, sondern um erkannt zu werden, der Ermessung durch und in einer bestimmten Erkenntnis Gottes bedarf. Keine Sündenerkenntnis ohne Gotteserkenntnis ist der allgemeine Satz; dieser allgemeine Satz löst sich sofort in den Gegensatz auf, daß auf der einen Seite die Möglichkeit einer allgemeinen, rationalen oder natürlichen Gotteserkenntnis als die zureichende Bedingung der Möglichkeit der Sündenerkenntnis in Anspruch genommen wird, während auf der anderen Seite der Satz steht, daß es Erkenntnis Gottes nur konkret in der Erkenntnis Jesu Christi gibt, sodaß demzufolge allein die Gotteserkenntnis im Christenglauben diese zureichende Bedingung für die Sündenerkenntnis sein kann. Dieser Satz ist als These und als Pro-Exemplum von Karl Barth in seiner Versöhnungslehre aufgestellt worden. Der formuliert dort die These im ersten Band der Versöhnungslehre mit dem Satz: Das der Mensch der Mensch der Sünde ist, was seine Sünde ist und was sie für ihn bedeutet, das wird erkannt indem Jesus Christus erkannt wird. Nur so, aber so wirklich. (So Karl Barth, KD IV1, S. 430)

Ich hatte versucht diesen Satz von Barth in dem Anfang und in einer gewissen Grundsätzlichkeit in Blick auf die Relation von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zu explizieren, indem ich diese beiden Elemente zuweilen aufraße als den Gegensatz göttlichen und menschlichen Urteils und zum anderen verstanden habe, als die beiden Seiten des ein und selben Urteils Gottes. Ich möchte heute nur auf zwei mit diesem Satz verbundene Sätze hinweisen und die Ausschließungen nennen, um dann mit einer näheren Bestimmung dessen, was hier mit der ersten negativen These gemeint ist, positiv fortzufahren.

Der erste negative Satz, der mit dem Programm der These einer christologischen Erkenntnis der Sünde verbunden ist, ist der Satz: Der Mensch der Sünde wird nicht geboren.

Der zweite Satz der damit verbunden ist lautet: Das Dasein der Sünde ist ihr Dasein in der Welt.

Nur erste Satz ist so wie er formuliert ist unzweideutig

Gerichtet gegen die Vorstellung und gegen das Dogma, von dem, was man herkömmlicher Weise Erbsünde genannt hat. Es ist eine glatte Absage an die Rechtmäßigkeit und Legitimität der Vorstellung von der Sünde als einer ererbten Qualifikation des Menschen. Und mit dem zweiten Satz: Das Dasein der Sünde ist ihr Dasein in der Welt, wird abgewiesen und zurückgewiesen die Möglichkeit Sünde auf die Innerlichkeit des Menschen auf die eine oder andere Weise zu reduzieren; aus der Tatsache der Sünde die Tatsache des Sündenbewußtseins zu machen oder Sünde psychologisch in eine bestimmte Potenz der menschlichen Seele zu verwandeln, sie dann entweder mit der Irrationalität oder mit sonstigen Triebkräften zu identifizieren. Die Sünde hat ihr Dasein nicht einfach im Innenleben des Menschen, sondern sie hat ihr Dasein in der Welt und das besagt, sie ist faktisch dort real, wo es auch um die Verhältnisse der Menschen sowohl untereinander, als auch zur Wirklichkeit außer ihrer eigenen geht.

Der negative erste Satz: Der Mensch der Sünde wird nicht geboren, meint in seinem positiven Sinn, daß es der Mensch ist, der sein Leben zu führen hat und auch führt in der Weise eines tätigen Daseins, der als Mensch der Sünde zu verstehen ist. Sünde ist nach diesem Verständnis eine Bestimmung des aktiven, des tätigen Lebens des Menschen, eine Handlung, ein Akt tätigen Daseins. Und sie ist nicht - das muß hinzugefügt werden - eine Bestimmung desjenigen Elements menschlichen Lebens, das allemal und immer auch zu ihm hinzugehört, das seine passive Seite genannt werden kann, die darin ihr Merkmal und Kennzeichen hat, daß der Mensch als ein Geborener ein Leben hat, das ihm gegeben ist, das er empfangen hat, und ohne dieses ihm gegebene Leben auch sein Leben nicht zu führen vermag. Die passive Dimension menschlichen Lebens gehört jedenfalls wesentlich hinzu und wenn hier gesagt wird, daß Sünde eine Bestimmung des tätigen Daseins ist, dann wird damit gesagt, daß jedenfalls die Wirklichkeit der Sünde nicht auf diese Seite des Lebens, auf die Seite seines Gegebenseins und seines Empfangenseins geschoben werden kann. Darum auch der Satz: Der Mensch der Sünde wird nicht als Mensch der Sünde geboren. Denn diese Sünde gehört nicht zu dem Gegebenen, Geschenkten und Empfangenen, sondern zu dem, was auf dieser Basis sich selbst betätigt. Also keine Bestimmung des Geborenen Menschen, sondern Sünde ist als Tat -

sache allemal Sünde im Tun und lassen des Menschen und durch dieses Tun und lassen. Was dies nun für die primäre Beziehung und Relation, in der sich Sünde zur Darstellung und zur Erscheinung bringt, zu bedeuten hat, möchte ich auf der Grundlage dessen, was ich in der letzten Stunde ausgeführt habe noch einmal umschreiben, unter der Voraussetzung, daß es jetzt zu gehen hat um die Erkenntnis um um das Verständnis, dessen worin der Mensch der Sünde seine Qualifikation hat und dies im Verhältnis des tätigen Daseins des Menschen zu Gott, wobei die Voraussetzung gemacht wird, daß dieses Verhältnis des Menschen zu Gott seine konkrete Mitte, von der jede weitere Bestimmung auszugehen hat, in dem Verhältnis zu Jesus Christus hat. Verhältnis zu Gott heißt Verhältnis zu Jesus Christus und es gilt zu bedenken und zu erwägen, was das tätige Dasein des Menschen im Verhältnis dazu bedeutet, wie es zu verstehen ist und worin das auszumachen ist, was als Sünde verstanden werden muß. Verhältnis zu Jesus Christus, das heißt nach dem, was in der letzten Stunde ausgeführt worden ist, Verhältnis zu jenem Urteil Gottes, durch das der Widerspruch des Kreuzes nur aufgehoben werden kann und als aufgehoben gedacht werden kann, und was umschrieben worden ist in der biblischen Überlieferung mit der Aussage von der Auferweckung Jesu von den Toten. Denn der Widerspruch, in dem das Kreuz Jesu geendet hat, ist der Widerspruch, in dem Gott selbst mit und bei diesem Kreuz geraten ist, sofern nämlich derjenige gekreuzigt wurde, der in seinem Auftreten den Anspruch auf sein Handeln in voller Übereinstimmung mit Gott selbst erhoben hat und um deswillen verworfen und verurteilt wurde, im Namen des selben Gottes. Nach dem Gesetz verurteilt zu sein ist die in Anspruchnahme des selben Gottes als des Rechtsgaranten für die Tat der Verurteilung und damit der Abrechnung des Lebensrechtes gegenüber Jesus, der im Namen desselben Gottes aufgetreten ist. Das Kreuz endet mithin in der unbeantwortbaren Frage, ob der Gott der hier jeweils in Anspruch genommen worden ist, der Gott auf der Seite dieses gekreuzigten gewesen ist, oder ob er auf der Seite derer steht, die ihn verurteilt haben und seinen Anspruch auf Übereinstimmung mit Gott verworfen haben. In der Perspektive der historischen Existieren Jesu bis hin zum Kreuz ist diese Frage eine schlechterdings unbeantwortbare Frage, jedenfalls eine nur nach menschlichem Ermessen zu beantwortende, und dieses menschliche Ermessen ist alles andere als eine zuverlässige Grundlage, wenn es um die Frage geht, auf welcher Seite

denn Gott zu verstehen sei, auf der Seite Jesu oder auf der Seite seiner Richter. Wenn man dann noch den Kreuzesruf Jesu vom Markus-evangelium ernst nimmt, würde damit immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob er nicht damit am Ende eingesteht, daß diejenigen, die ihn gerichtet haben im Recht gewesen seien, weil Gott ihn verlassen hat und auf die Seite seiner Gegner übergegangen ist. So wäre dieses Wort selbst ein Hinweis auf die Möglichkeit, daß Menschen in ihrem Tun ihm gegenüber sich recht verhalten haben, wie es in der Kreuzigung herausgekommen ist. Wenn es eine Entscheidung in dieser offenen Frage und in diesem Widerspruch des Kreuzes geben soll, dann könnte das nur von demjenigen her erfolgen, der in diesen Widerspruch geraten ist. Es müßte also schon die Tat dieses Gottes und die Entscheidung dieses Gottes selber sein. Und genau das ist der primäre Sinn des Osterzeugnisses, genau darauf will dieses Osterzeugnis mit der Behauptung hinweisen, daß dieser gekreuzigte lebt kraft der Tat durch die Gott ihn von den Toten auferweckt hat. Die Lebensstat der Auferweckung diese Jesus ist der Rechtsgrund und der allein tragende Rechtsgrund für das Urteil der gekreuzigte lebt, als die kürzeste Form in der das Osterurteil Gottes vielleicht zu formulieren ist. Und damit ist die Entscheidung auch - und das wäre auch die einzig legitime Entscheidung, die denkbar ist - gefallen über das, was Jesus Christus selbst ist. Und das Verhältnis zu Jesus Christus ist und kann nur sein im Ursprung und primär, das Verhältnis zu jenem Urteil und dieser Tat. Das heißt, das Verhältnis zu Jesus Christus ist das korrelative Doppelverhältnis erstens: nämlich zur Wahrheit des Urteils: Der gekreuzigte lebt und zweitens zur Wirklichkeit der Lebensstat Gottes, die in der Auferweckung Jesu von den Toten, in der Überwindung des Todes nur kann bestanden haben. Von dieser Lebensstat des wirklichen Gottes müßte gesagt werden, daß sie der alleinige Wahrheitsgrund jenes anderen Urteils, das als mittelbares Urteil gesetzt ist, verstanden werden kann. Nur diese Lebensstat Gottes ist die ratio veritatis des Satzes: der gekreuzigte lebt. Und nun wäre für unsere Frage zu prüfen, wie das tätige Dasein des Menschen zu dieser Bestimmung, zu dieses beiden Größen: der Wahrheit dieses Urteils und der Wirklichkeit dieser Lebensstat zu denken und zu bestimmen ist. Dabei greife ich zunächst auch noch einmal auf jene Überlegungen

zurück, die bei der Auslegung der fünften Bitte des 'Vater unsers' gemacht wurden, als auf das Verhältnis, auf das Verge - meinschaftsverhältnis von Mensch und Gott in den Akten des Lebens und Nehmens abgehoben wurde und dabei die Reststellung immerhin getroffen werden konnte, daß in diesem Verhältnis Gott auf jeden Fall stets und allemal gedacht wird und gedacht werden muß als in der Rolle des Gebenden, primär Handelnden gegenüber dem Menschen, sodaß der Mensch im Verhältnis zu Gott in erster Linie als der Nehmende erscheint und erst daraufhin auch der Gebende sein kann. Von dieser Ordnung ist jetzt auszugehen, wenn es um die Frage des tätigen Daseins zu der Osterwirklichkeit Jesu Christi geht. Daraufhin müßte man es so umschreiben, daß der Wahrheit des Urteils Gottes: Der Gekreuzigte lebt von der tätigen Seite des Menschen entsprechen muß so etwas wie ein Entgegennehmen der dem Menschen von Gott entgegengebrachten Wahrheit. Und ein Entgegennehmen - zum anderen - der dem Menschen entgegenkommenden Lebenswirklichkeit Gottes. Und daraufhin und darauf begründet, auf dieses entgegennehmende Tun des Menschen geründet jenes entgegenbringende Tun, sowohl das entgegenbringende Tun als gezogen auf die Wahrheit des Gottesurteils und das hieße, das Entgegenbringen von Gewißheit gegenüber der Wahrheit als der Weise des Entsprechends als auch das Entgegenbringen gegenüber der Wirklichkeit der Lebenstat Gottes als die Erwartung des Lebens, die in dieser Tat als Wirklichkeit in diese Welt eingebrochen ist. Das heißt, das tätige Dasein des Menschen nimmt die von Gott dem Menschen entgegengebrachte Wahrheit auf und nimmt die Wirklichkeit des Gott entgegenkommenden Lebens auf, so daß sie Gott der entgegengebrachten Wahrheit die wahrheitsgemäße Gewißheit entgegenbringt und der Lebenstat der Aufweckung die Wirklichkeitsgerechte Erwartung des Lebens entgegen bringt. Das wäre eine Bestimmung tätigen Daseins im Verhältnis zu Jesus Christus in dem Ereignis der Aufweckung des Gekreuzigten zum Urteil: der Gekreuzigte lebt, was genau im Sinne einer Entsprechung aufgefaßt ist und von dem man sagen kann, es sei so etwas - ich möchte fast sagen - der Normalfall, der Normalfall nämlich der Konvergenz bzw. die volle Möglichkeit des tätigen Daseins des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott, welches nur sein kann auf Grund des schon wissenschaften Verhältnis Gottes zu den Menschen. Reale Möglichkeit

in dem Sinne zu verstehen, daß diese Möglichkeit eröffnet und begründet gedacht werden kann nur in dem was dem Menschen schon von Gott entgegengebracht ist und was ihm von Gott entgegen kommt. Zu dieser realen Möglichkeit des Entgegennehmens und des Entgegenbringens von Seiten des Menschen gehört freilich etwas, was nur um den Preis der Ermäßigung des ersten Gedankens in Weftall geraten kann; nämlich daß diese reale Möglichkeit nur eindeutig bleibt und auch in ihrer Eindeutigkeit verstanden werden kann, wenn als mit ihr verbunden verstanden wird, die Ausschließung ihres Gegenteils, ihres strikten Gegensatzes, das heißt, als reale Möglichkeit kann diese Weise der Tätigkeit menschlichen Daseins nur gedacht werden wenn zugleich mitgedacht wird, die Ausschließung dessen, was als reale Unmöglichkeit des Menschen im Verhältnis zu Gott verstanden werden muß. Wir gingen davon aus, daß die reale Möglichkeit unschrieben werden kann mit der Formel; der Mensch nimmt von Gott entgegen, was ihm von Gott entgegengebracht wird und was ihm von Gott entgegen kommt - das ist die erste Bestimmung - um - die zweite - Gott entgegen zu bringen; was Gott entgegen kommt, was Gott entgegen zunehmen bereit ist. Dies als die Formel der realen Möglichkeit ist und will verstanden sein als die Ausschließung des Gegensatzes, das heißt, der realen Unmöglichkeit und die hier etwa in die Formel gekleidet werden kann, daß sie primär bedeutet: die reale Unmöglichkeit würde darin bestehen, daß Menschen von Gott entgegennehmen, was ihnen von Gott nicht entgegengebracht wird und entgegen-kommt. Von Gott wird nicht entgegengebracht als Wahrheit der Satz: Der Gekreuzigte ist tot und es kommt dem Menschen nicht als Wirklichkeit in diesem Ereignis entgegen; der tote Gott oder die Allmacht des Todes, in dem Sinne, daß der Tod das letzte Wort sei, was der Mensch zuhören hat. Entgegenzunehmen den Satz: der Gekreuzigte ist tot und entgegenzunehmen die Bestimmung durch die Allmacht des Todes, das wäre genau das Entgegennehmen dessen, was als Wahrheit und Wirklichkeit dem Menschen nicht entgegengebracht ist, und insofern eine reale Unmöglichkeit im Verhältnis des Menschen zu Gott. Das wäre die erste Bestimmung: von Gott entgegenzunehmen, was von Gott dem Menschen nicht entgegenkommt. Die zweite Bestimmung wäre, von Gott nicht entgegenzunehmen, was dem Menschen von Gott entgegen kommt und demzufolge ihm auch nicht entgegenzubringen, was ihm entgegen gebracht werden kann

im Empfangen. Das heißt, daß ihm nicht entgegen gebracht wird jene Gewißheit und auch nicht entgegen gebracht wird jene Erwartung, sondern dasjenige, was dem Satz; der gekreuzigte ist tot und was der Allmacht des Todes entsprechen kann. Das heißt: der gekreuzigte ist tot ist die Enttäuschung derer, die im Leben auf ihn getraut haben. Und das Entgegenbringen wäre so etwas, wie das sich beherrschen lassen von dem Tod als der letzten Macht die über menschliches Leben zu gebieten hat.

Die reale Möglichkeit als Grund dafür gedacht, daß mit ihr nicht verbunden vorgestellt werden kann diese eben genannte reale Unmöglichkeit, daßmüßte und kann nach diesem ersten Versuch noch einmal gewissermaßen generalisiert und formalisiert werden auf das, was tätiges Dasein des Menschen in einer gewissen Abstraktion bedeutet. Demnach wäre von diesem konkreten Zentrum der Beziehung des Menschen zu Gott, in der Verhältnisbestimmung zu Jesus Christus als dem vom Tod auferweckten, in Generalisierung und Abstraktion davon läßt sich reale Möglichkeit so umschreiben, daß der Mensch dasjenige tut, was ihm zu tun möglich ist und konsequent das nicht tut, was ihm zu tun unmöglich ist. Das klingt banal, ist aber die Formel dafür, was als reale Möglichkeit, als reale, praktische Möglichkeit des Menschen zu bestimmen ist, wobei noch völlig offen ist, wonach sich der Begriff des Möglichen und des Unmöglichen in der Praxis des Menschen zu bestimmen hat. Hier ist jedenfalls noch keineswegs von vorn herein vorausgesetzt, daß sich die Möglichkeit und die Unmöglichkeit des Tuns des Mensch nach der Fähigkeit zum Handeln des Menschen einfach bemißt. Alles was er machen kann ist möglich und was er nicht machen kann ist unmöglich. Das ist eine ziemlich - wie soll ich sagen - zum Ende gekommene Definition von praktischer Möglichkeit und Unmöglichkeit, das Ende einer Denkwegung, bedeutet nicht aber den Anfang. Ich geh also von dieser realen Möglichkeit tätigen Daseins aus, und diese reale Möglichkeit bleibt als praktische Möglichkeit in Undeutlichkeit bestimmt, wenn, wie auch in dem konkreten Fall des Christusverhältnisses, das Gegenteil radikal ausgeschlossen ist, und zwar in der Formel: Die Unmöglichkeit bestünde darin, daß der Mensch tut, was ihm zu tun unmöglich ist und daß der Mensch nicht tut, was ihm zu tun möglich ist. Zwischen diesen beiden Formeln besteht der Zusammenhang in der Identität der Sequenz von Tun und Nichttun. Obwohl in der Formulierung der realen Möglichkeit wie der realen Unmöglichkeit ist die Reihenfolge tun und nichttun. Und nur im

Festhalten an dieser Folge bleibt auch die reale Unmöglichkeit ausgeschlossen von ihrem positiven grundlegenden Gegenteil. Diese Reihenfolge ist und kann durchaus vertraut werden, das heißt an die Stelle der Folge von tun und nichttun wird ausgangenen von der Sequenz nichttun und tun. Die Folgerichtigkeit wird umgekehrt und es entsteht eine neue Formel, die keineswegs sofort in ihrer Unmöglichkeit für die Praxis des Menschen erkennbar und durchsichtig wird. Denn hier handelt es sich um eine Modalität und eine Praxisform, die zu umschreiben wäre mit dem Satz: der Mensch tut nicht, was ihm zu tun möglich ist, um zu tun, was ihm zu tun unmöglich ist. Unter der Voraussetzung des Anfanges entsteht durchaus der Schein auch dasjenige zu tun, was unmöglich ist, weil es nur jetzt noch unmöglich ist, und weil diese Unmöglichkeit durchaus eine abstrahierbare und keine prinzipielle ist. Jetzt ist zu tun noch manches unmöglich, aber solches - das könnte man unter Umständen hoffen - kann zunehmend gemildert werden und der Möglichkeitsraum des Tun permanent und progressiv erweitert werden. Mit diesem letzteren Moment, nämlich nicht zu tun, was möglich ist und zu tun was unmöglich ist, wenn ihm nur die Hoffnung - ob das nun Hoffnung oder eine Illusion ist ist völlig unentscheidbar, wenn nur die bleibt, zu tun was unmöglich ist, nämlich vielleicht jetzt noch unmöglich ist, ohne das damit auch das Tun in sich unmöglich ist, sodaß diese Tun zu einem fortschreitenden Möglichmachen werden kann. Ich möchte diese Formel die irreale Unmöglichkeit nennen und mit ihr taucht so etwas auch wie die Gefahr der Vermischung, die Gefahr der Vermischung, was als reale Möglichkeit aufgefaßt worden ist, mit dieser irrealen Unmöglichkeit. Und diese Vermischung droht mit Notwendigkeit immer dort, wo der Begriff des in praktischer Hinsicht real Möglichen vorgestellt wird und nicht begriffen wird, und er wird solange nur vorgestellt, solange in seinem Begriff nicht mitenthalten ist die konsequente Ausschließung des Gegensatzes, als eine begründete Ausschließung. Das heißt, wenn abstrakt nur vorgestellt wird, was dem Menschen zu tun real möglich ist, dann - und nicht auch begriffen ist - die reale Unmöglichkeit seiner Praxis - dann ist dieses praktische Vermögen allemal in Gefahr mit dem in Vermischung zu geraten, was als irrealer Unmöglichkeit aufgefaßt ist. Und genau diese Vermischung, die Vermischung von realer Praxismöglichkeit und irrealer Praxisunmöglichkeit ist so etwas, wie die abstrakte Form dessen, was in der Theologie Sünde genannt wird. Sie ist

nicht einfach identisch mit dem, was irrealer Unmöglichkeit genannt wird. Das wäre eine zu einfache und zu wenig der Sache gerecht werdende Bestimmung. Was das bedeutet und wie sich das ausnimmt in der am Anfang zu Grunde gelegten Beziehung zu Christus und zu Gott in Christus, daß diese Irrealer Unmöglichkeit, daß der Mensch von Gott nicht entgegennimmt, was ihm von Gott entgegenkommt: er nimmt nicht entgegen die Wahrheit: der gekreuzigte lebt und nicht entgegen die Lebenstat Gottes und nimmt statt dessen entgegen - dann aber offenbar nicht von Gott - was ihm eben von ihm her nicht zukommt, nämlich den Satz: der gekreuzigte ist tot und die Gewißheit der Allmacht des Todes. Das wäre die irrealer Unmöglichkeit und in der Vermischung mit der realen Möglichkeit bedeutet das nichts anderes, als daß der Satz: der gekreuzigte lebt steht umstritten ist und umstritten wird von dem, was nach unserem allgemeinen Welterkennen ein Satz bleibt, der unanfechtbar ist: der gekreuzigte ist tot. Nach historischem Ermessen kann der Satz gar nicht anders lauten. Der Satz: Der gekreuzigte lebt ist ein Satz, der ständig mit diesem Gegensatz konfrontiert ist, und damit auch die Gewißheit und das Entgegennehmen, die Erwartung des Lebendigen Gottes ständig bestritten und in Frage gestellt wird durch den Satz dieser irrealen Unmöglichkeit, nämlich von der Allmacht der Todes.

Ist Gott, der Christus von den Toten auferweckt hat, der Gott dieser Welt oder ist der Tod der Gott dieser Welt, und dieser Satz wäre dasjenige, was durchaus entgegengenommen werden kann, angenommen werden kann. Die Endlichkeit ist das letzte Wort, was über dieser Welt steht, nämlich die Endlichkeit hat ihre Macht und ihre Gewalt im Tod, und dieser Tod hat seine Allmacht auch gerade an dem erwiesenen, der im Namen Gottes in dieser Welt das Reich seines Lebens hat ansagen wollen. Das wäre der Triumph der Allmacht des Todes oder des Todes Gottes über den von Jesus in Anspruch genommenen Gott des Lebens. Und das würde auch dann heißen, daß der Mensch Gott nicht entgegenbringt, was ihm von Gott entgegengenommen wird, was dem Entgegengenommenen Gottes entspricht. Er bringt Gott nicht entgegen Gewißheit und Erwartung, sondern gerade das Gegenteil: Zweifel und Enttäuschung und will nicht dessen Gott entgegenbringen, was ihm nicht gemäß ist, nämlich historische Wahrscheinlichkeit und Todesangst bzw. Todessehnsucht. Sünde, die in der Erkenntnis Jesu Christi erkannt wird, ist nicht identisch nur mit diesem, was hier mit

der irrealen Unmöglichkeit umschrieben ist, sondern sie ist Sünde in ihrer Macht und in ihrer Möglichkeit gegenüber dem Menschen dadurch, daß sie eben nicht von selbst als diese irrealer Unmöglichkeit darstellt und darzut, sondern in der Vermischung mit dem, was dem Menschen praktisch möglich ist, was er tun kann, weil sie ihm genau in Vermischung damit nur begegnet und so stets in einer Art von dialektischer Wahrscheinlichkeit eine Rolle bei ihm und für ihn notwendigerweise spielen muß.

Das wäre die elementare, die erste Umschreibung dessen, was so etwas wie die abstrakte, generelle Form von Sünde im tätigen Dasein des Menschen ist. Anhebend mit dem, was der Mensch nicht tut, obwohl es ihm zu tun möglich ist und seine Fortsetzung findend darin, daß der Mensch zu tun unternimmt, was ihm eigentlich zu tun unmöglich ist. Diese Bestimmung wäre nun auch und wird nun auch noch einmal aufzunehmen sein, wenn es darum geht, den zweiten Satz, welchen ich an Anfang genannt habe: vom Dasein der Sünde als Dasein in der Welt aufzunehmen, sofern zu diesem Dasein in der Welt hinzugehört die Verhältnisbestimmung des Menschen zum anderen Menschen und zu anderer Kreatur.

Für den Satz - den zweiten Satz - das Dasein der Sünde ist ihr Dasein zum Tod ist davon auszugehen, daß wir fragen müssen, wenn das Dasein der Sünde ihr Dasein in der Welt ist, wie kommt es zu diesem Dasein in der Welt, die als Schöpfung Gottes gewissermaßen keinen Freiraum für den Widerspruch hat, der mit der Sünde auf den Plan tritt. Und hier war ja die Auskunft, die von Paulus im fünften Kapitel des Römerbriefes gegeben wurde: Die Sünde ist durch einen Menschen in die Welt gekommen; und zwar wäre das zu verstehen durch das Tun und lassen des Menschen und nur dadurch ist die Sünde in die Welt gekommen. Sie kommt in der Welt vor - das wäre dasjenige, das als zweites zu sehen ist - als durch menschliches Tun und Nichttun immer schon in die Welt gekommen in ihr bestehende - zum einen - und zum anderen: sie kommt in der Welt vor als noch immer im Tun und Nichttun des Menschen weitergehende und geschehende. Sodas von diesem Vorkommen der Sünde in der Welt in der doppelten Weise des Bestehens und des Geschehens zu reden ist. Man kann also, auch wenn der Satz gilt, daß die Sünde eine Bestimmung des tätigen Daseins des Menschen ist, nicht nur auf die einzelnen Akte und Handlungen des Menschen sehen, wenn es um das Dasein der Sünde geht, Es gibt sehr wohl Hervorbringungen, Einrichtungen in der Welt des Menschen, in denen die Sünde auch ihr Bestehen hat wie

sie durch menschliches Tun in ihnen ihren Vollzug findet. Und es ist jeweils eine Abstraktion, wenn gewissermaßen, von dem Bestand der Sünde in der Welt abstrahiert wird um nur auf das Handeln und tun des Menschen zu referenzieren. Man muß auch mit dem Faktum rechnen, daß Sünde in dieser Welt auch inaktionalisiert vorkommen kann. Das ist - was das Vorkommen der Sünde in der Welt anbelangt - keineswegs nur eine Illusion oder eine veranschaulichte Spekulation, sondern wenn im ernst damit gerechnet wird, daß die Sünde in die Welt gekommen ist und nicht etwas erst in die Welt kommt, und weil sie in die Welt gekommen ist, deshalb auch in der Welt vorkommt, dann muß mit dieser Doppelgestalt ihres Daseins in der Welt in der Weise des Bestehens und in der Weise des Geschehens gerechnet werden, und deshalb ist diese Frage, ob es so etwas und ob nicht die Aufgabe des Sündenbegriffs auch darin besteht, solchen Instanzen der Sünde auf die Spur zu kommen, eine Frage die hier in diesem Zusammenhang unmöglich übergegangen werden kann. Diese Erläuterung und diese Umschreibung möchte ich in der morgigen Stunde noch vortragen, dabei ausgehend von einem Satz, den sie vielleicht jetzt schon einmal reflektieren können, der die Schuld der Sünde betrifft. Und die These in diesem Satz würde lauten - wenn ich vielleicht gerade noch sagen darf - die Schuld der Sünde ist **Kollektivschuld**. Das wäre der dritte Satz der zu formulieren wäre nach den beiden ersten: Der Mensch der Sünde wird nicht geboren; das Dasein der Sünde ist ihr Dasein in der Welt und der dritte Satz: die Schuld der Sünde ist **Kollektivschuld**. Das möchte ich dann morgen noch weiterführen.

Meine Damen und Herren, ich bin festern übereilt aus einem Bezirk herausgesprungen, den man besser nicht so übereilt verläßt, weil das Folgende zuviel davon abhängt. Ich meine den theologischen Zentralbereich der christologischen Bestimmung des Begriffs der Sünde. Wenn hier, an diesem Punkt, Undeutlichkeiten bleiben - und sie sind offenbar entstanden durch die voreilige und vorschnelle, die überhastete Abstraktion, die vorgenommen wurde, noch ehe in den Blick kam, wovon eigentlich abstrahiert worden ist - und deshalb möchte ich in dieser Stunde nicht weitergehen, sondern einen Schritt zurück tun noch einmal in den Bezirk, um das Verständnis etwas deutlicher hoffentlich umreißen zu können, von dem aus das Weitere seine Verdeutlichung und auch seine einigermäßen sichere Beschreibung und Bestimmung erfahren kann. Ich möchte dabei so vorgehen, daß ich von jenem Satz wiederum den Ausgang nehme, der nach den neutestamentlichen Zeugen offenbar so etwas wie den Grundsatz des christlichen Glaubens darstellt, und den Barth einmal das Axiom christlicher Lehre und Theologie genannt hat - jenen Satz, der etwa in der Emmaus-Perikope erscheint, wenn die Jünger nach Jerusalem zurückkommen und ihnen von dort der Satz entgegengerufen wird: "Wahrhaftig auferstanden ist der Herr, und ist Simon erschienen!" Der erste Hauptsatz, könnte man sagen, des christlichen Glaubens - wenn er nur recht verstanden wird, daß er sich reimt mit dem andern Satz aus der Thomasperikope des Johannesevangeliums: "Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" Jener Satz, der sozusagen das Mißverständnis des Satzes aus dem Lukasevangelium als hinter sich zum Ausdruck bringt, das Mißverständnis nämlich, als sei das "...erschiedenen dem Simon" so etwas wie der Grund für die Geltung des Satzes; "Wahrhaftig auferstanden ist der Herr!" - als empfinge dieser Satz seine Wahrheit daraus, daß Simon den Auferstandenen gesehen hat. Während in Wahrheit dieser Satz nur Geltung und Bestand haben kann, wenn Gesehenes ist, was er sagt, wenn Gott getan hat, was in diesem Satz gesagt wird, nämlich daß er den Gekreuzigten auf-erweckt hat, so daß er nicht mehr tot ist, sondern daß der Satz gilt: Der Gekreuzigte lebt! Der Gekreuzigte lebt, und

die Tatsache, daß einige ihn gesehen haben, fügt seiner Wahrheit weder etwas hinzu, noch bricht es von der Wahrheit etwas ab. Deshalb: der erste Satz, von dem ich hier auszugehen habe, lautet also als die Fassung - eine für uns wichtige Fassung - des Osterurteils: Der Gekreuzigte lebt! Und dieser Satz ist der unterschiedene und erhebende Gegensatz und Widerspruch zu dem einen Satz der Kreuzigung Jesu, der heißt: Der Gekreuzigte ist tot.

Dies ist der eine Satz, der durch den ersten als aufgehoben und nichtgültig disqualifiziert wird - und durch den anderen Satz des Kreuzes ersetzt wird, der heißt (und das wäre der dritte Satz, der zu bedenken ist): Der Gekreuzigte ist gestorben. Und dieser Satz ist zu verstehen als ein Urteil, das nicht im Widerspruch steht zu dem Grundsatz: Der Gekreuzigte lebt!, sondern in der strengsten Entsprechung zu ihm, und darum außerhalb dieser Entsprechung auch garnicht verstanden werden kann - weshalb zu diesem Satz: Der Gekreuzigte ist gestorben, der am Anfang stehende Grundsatz noch einmal genannt werden muß, nun nicht als Widerspruch zum Kreuz, sondern als der Satz der Entsprechung zum Kreuz.

Die vier Sätze lauten also:

Der Gekreuzigte lebt - dies ist der überwindende Widerspruch zu dem Satz: Der Gekreuzigte ist tot -, und die Ersetzung dieses Satzes durch den anderen: Der Gekreuzigte ist gestorben - ein Satz, der nur in Entsprechung zu dem ersten seinen Sinn haben kann: Der Gekreuzigte lebt.

Diese vier Sätze in dieser Zusammenordnung bilden, meine ich, so etwas wie die innere Markierung des Bezirks, auf den es hier ankommt. Wobei von hier daran zu denken ist, daß diese beiden Sätze des Kreuzes den Schein der Vergleichbarkeit an sich haben könnten. Denn der Gekreuzigte ist gestorben und begraben worden, und also - so könnte die Folgerung lauten - ist er tot... sodaß der Satz: Der Gekreuzigte ist gestorben, und der Satz: Der Gekreuzigte ist tot, äquivalent wären. Wenn der Satz des Kreuzes aber bezogen auf die Auferstehung verstanden wird, muß gerade gesagt werden: zu dem Satz: Der Gekreuzigte ist gestorben,

paßt nicht mehr der Satz, er sei tot, sondern paßt nun der Satz: Der Gekreuzigte war tot - und dies ist ein fundamental anderer Satz! Denn in dem ersten Satz (Der Gekreuzigte ist tot) wird gesagt, daß dieser Gekreuzigte, der zum Tode verurteilt und hingerichtet worden ist, mit seinem Tod endgültig und unwiderruflich zu einem Faktum der Vergangenheit geworden ist und dieses Faktum der Vergangenheit auch bleiben wird. Er ist hineingebannt in diesen Todesraum der Vergangenheit, aus dem es für niemanden, auch für ihn nicht, ein Entkommen gibt. Er ist ein Gegenstand der Vergangenheit geworden, der nur noch erinnert werden kann, wenn er der Erinnerung denn wert sein sollte - der aber auch genauso gut vergessen werden kann, ohne daß darüber etwas passiert. Mit dem Satz: Der Gekreuzigte war tot, wird etwas total anderes ausgesagt. Denn mit diesem Satz wird ausgesagt: Dieser Gekreuzigte war einmal tot, und als Toter ist er vergangen. D.h., der Todeszustand selbst ist zu einem Zustand der Vergangenheit geworden. Und die Frage ist: in welcher Art von "Vergangen" wird eigentlich der Tod zur Vergangenheit?

Dieser Punkt ruft geradezu die Frage hervor: aufgrund wessen kann eigentlich ein solcher Satz: Der Gekreuzigte war tot, gesprochen werden - und dies im strengen Sinn des Wortes, d.h. so, daß damit keine präsentische Aussage gemacht wird, als sei er jetzt noch tot, sondern daß das Totein selber zu einer Vergangenheit geworden ist. Von woher kann eigentlich das nur geschehen? Jedenfalls nur in einem Sinne, der mit einem Leben rechnet, welches nicht am Tod seine Grenze hat, sondern das vielmehr dieses Todes mächtig ist. Und insofern entspricht dieser Satz streng verstanden (Der Gekreuzigte war tot) präzis dem Folgesatz, der ihn begründet: Der Gekreuzigte lebt. Das ist die Präzisierung, die dem Satz: Der Gekreuzigte ist gestorben, verschafft wird: daß er herausgehoben wird aus der zunächst noch denkbaren Möglichkeit seiner Äquivalenz mit dem Satz: Der Gekreuzigte ist tot. Es könnte ja so scheinen, daß er tot ist, und dieser Schein muß getilgt werden, und er wird getilgt durch die Verträglichkeit dieses Satzes mit dem Satz des Lebens.

Die Präzisierung des Satzes: Der Gekreuzigte ist gestorben,

reht aber noch um ein Stück über das hinaus, daß dieser Sinn des Totseins abgewehrt wird, nämlich durch die Hinzufügung: Er ist gestorben - hüper hümon, für euch; bzw., und das ist die andere Variante: hüper hümon, für uns. Dieser Unterschied ist ebenfalls nicht von ungefähr, wenn damit ernstgemacht wird, daß es sich bei diesem Grundurteil um ein solches handelt, als dessen ursprüngliches Subjekt mit Sinn und Vernunft nur Gott gedacht werden kann. Und dann ist dieser Satz: Er ist für euch gestorben, der Satz des Zuspruchs, als dessen Subjekt Gott zu denken ist, wie der Satz: Er ist für uns gestorben, als der Satz des Bekenntnisses zu verstehen ist von Seiten derer, die diesen Anspruch Gottes entgegengenommen haben, und daraufhin Gott das Bekenntnis: Er ist für uns gestorben, entgegenbringen können. Diese beiden Sätze verhalten sich zueinander wie das Urteil Gottes zum Urteil von Menschen, denen Gott Teilhabe an seinem Urteil gewährt, ohne daß er damit diese Menschen einsetzt zu Wahrheitsgaranten dieses einen Urteiles, in dem Gott und Mensch übereinstimmen können, in dem Gott und Mensch einzig geworden sind, und zwar von Grund auf einzig geworden sind, als dem ersten Element der Einigung im Glauben.

Ich möchte also nun ausgehen von den Genannten vier Sätzen, und zwar zunächst einmal in einer gewissen Vereinfachung ausgehen von den drei in Betracht kommenden Sätzen, die für unser Thema wichtig sind. Ich gehe also aus von den folgenden Hauptaussagen und versuche sie dann etwas in Richtung dessen, was ich gestern am Anfang versucht habe, zu interpretieren und zu erläutern.

Der erste Satz - wenn also dieser Wechsel stattgefunden hat vom "Für euch" zum "Für uns", und also damit der Satz des Glaubens gesprochen wird - lautet dann: Ich glaube, daß der Gekreuzigte lebt. Dieser Satz bildet den Widerspruch zu einem anderen, der die Fassung haben kann: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, und zum dritten: Ich glaube nicht, daß der Gekreuzigte lebt.

Ich möchte versuchen, durch ein gewisses sprachanalytisches Vorgehen diese Sätze in ihrer Kontur noch deutli-

cher zu machen. Was ist mit diesem Satz: Ich glaube, eigentlich gesagt? Es wird damit nicht einfach nur ein Einzelakt von Seiten des Menschen zum Ausdruck gebracht, sondern für diese Wendung ist es zutiefst kennzeichnend und charakteristisch, daß in ihr ein Doppelakt des Menschen zum Ausdruck gebracht wird: ein Doppelakt, der in seiner Zusammengehörigkeit sehr wohl erbracht werden muß, ohne daß dabei die Differenz übersprungen werden kann. Ich glaube, daß der Gekreuzigte lebt, das besagt doch: Ich nehme dieses Urteil als wahres Urteil von Gott entgegen. Und dies ist der erste Akt in dem, was in der Wendung "Ich glaube" bezeichnet ist. Und der zweite Akt, der ihm entspricht und ihm folgen muß, der sozusagen die Formel erst vollendet: Ich bringe Gott für die Wahrheit dieses Urteils Vertrauen und Gewißheit entgegen. Dies wäre eine erste Umschreibung, wobei sogar noch einmal - jetzt mit Rücksicht auf das Problem des nächsten Satzes - die erste Form in sich einmal gliedert werden muß, damit die Begründungsrelation herauskommt. Wenn gesagt wird, daß jemand ein Urteil als wahres Urteil von Gott annimmt, dann wird zum Ausdruck gebracht: 1. Er nimmt dieses Urteil als wahres Urteil an deshalb, weil er die Wahrheit dieses Urteiles von Gott annehmen kann - d.h. weil er die Wahrheit dieses Urteiles nicht aus sich selbst hat, sondern von niemand anderem als dem, der der authentische Grund dieses Urteiles ist.

2. Dem entspricht, daß auch in dem zweiten Satz diese Unterweisung noch einmal wiederholt: Ich bringe dem Urteil Gewißheit entgegen, weil ich dem, der das ursprüngliche Subjekt dieses Urteiles ist, Vertrauen entgegenbringen kann.

Diese Differenz wird wesentlich, wenn noch einmal darauf geachtet wird: man kann ein Urteil nur als wahr entgegennehmen, wenn es einem auch entgegengebracht wird. Das gilt nicht nur für diesen theologischen Bereich, sondern schon unter Menschen, wenn einer sich einem ändern zu erkennen gibt, es kann nur Geschehen, wenn zugleich auch deutlich wird, was er dem ändern zu erkennen gibt: seine Gedanken zum Beispiel, seine Sorgen, die er sich macht, die muß er dem ändern zu verstehen geben. Und wenn er es von sich aus

nicht tut, wird der andere auch nichts von diesen seinen Sorgen und Gedanken verstehen können. Erkennen ist keineswegs per se so etwas wie ein dinghaftes Erkennen, ein Erkennen von Dingen, die gleichsam bereitliegen und nur durch Erkenntnis bearbeitet werden wollen, sondern Erkennen meint schon - und es könnte ja dies immerhin so etwas wie die Grundform von Erkenntnis überhaupt sein -, daß sich etwas erschließt, so daß es sich einem ändern anträgt zum Erkennen, und nur wenn dies stattfindet, der andere auch Erkenntnis erfassen und auffassen kann, wenn er nicht an der Sache vorbeireden oder das, was sich zu erschließen gibt, durch sein eigenes Erkennen vergewaltigen will. Etwas erkennen und jemanden so erkennen, daß dieser jemand sich einem zu erkennen gibt, das ist per se nicht einfach äquivalent, sondern ist qualitativ zu unterscheiden. Und die Frage ist noch längst nicht entschieden, welche dieser Erkenntnisform die primäre, und welche die ihr entsprechend untergeordnete ist. Für diesen Vorgang einer Erkenntnis, die sich vollzieht in jenem Prozeß des Sich-zu-erkennen-Gebens bleibt derjenige, der sich zu erkennen gibt, allemal der zuletzt und entscheidend für die Wahrheit dessen, was hier zur Erkenntnis kommt, Ausschlaggebende. Der Erfassende kann ihn mißverstehen, aber für die Wahrheit dessen, was einer zu erkennen gibt, muß und kann nur er selbst wirklich einstehen... Wenn er eben nicht ein Lügner ist und etwas als seine Gedanken ausgibt, was gar nicht seine sind - dann betrügt er den anderen, aber der Betrug ist etwas anderes als das Mißverständnis. Das Mißverständnis kann ausgeräumt werden, wenn der ursprüngliche zu Erkennende bereit ist, sich in Wahrheit zu erkennen zu geben,

was ist wichtig und wesentlich für die Betrachtung, die für den nächsten Satz ansetzt, nämlich den Satz, der formal fast gleich lautet, und in der Sache doch nur als ein radikaler Widerspruch verstanden werden kann. Der Satz nämlich: Ich glaube, daß Gott tot ist. Wenn der Unterschied nicht gemacht wird zwischen diesem Entgegennehmen und Mitgegenbringen, und der inneren Begründungsstruktur

dieser beiden Akte, könnte man vermuten, daß hier in der Tat in beiden Fällen je mit denselben Begriffen operiert wird, nämlich mit einem Glauben, das zu verantworten ist von dem, der da glaubt. Und dieses Ich des Glaubens sei dann auch für die Inhalte dieses Glaubens verantwortlich, und habe für die Wahrheit dieser Inhalte durch die Wahrhaftigkeit seines Glaubens einzustehen.

Es ist schon jedenfalls für den ersten Satz eine Absurdität. Der Satz: Ich glaube, daß der Gekreuzigte lebt, denkt nicht daran, einen Anspruch zu erheben, durch die Wahrhaftigkeit des Ich für die Wahrheit dieses Satzes die Garantie zu übernehmen, und also etwa durch seine Glaubensgewißheit dessen Wahrheit zu begründen. Denn in diesem Satz: Ich glaube... ist präzise das Bewußtsein und das Wissen enthalten, daß all dasjenige, was der Mensch Gott geben kann, unendlich hinter dem zurückbleibt, was Gott ihm gegeben hat. Und wenn Gott ihm die Wahrheit des Urteils geschenkt hat, bleibt der empfangende Mensch mit der Gewißheit, die er dieser Wahrheit entgegenbringt, unendlich hinter dieser Wahrheit zurück, so gewiß er auch dieser Wahrheit werden kann in diesem Leben. Und niemals kann sich das Verhältnis so umkehren, daß die Gewißheit des subjektiven Glaubens zum Wahrheitsgrund für die Wahrheit des Urteils: Der Gekreuzigte lebt, wird. Das wäre schon das totale Mißverständnis, in das der Glaube über sich selbst geraten wäre. Und in der Tat scheint der Glaube von solchen Mißverständnissen auch befallen werden zu können, daß er die Gewißheit für die Wahrheit des Glaubens nimmt, indem er sie gleichsetzt oder meint, in der Gewißheit müsse sich die Wahrheit des Glaubens begründen lassen. Daß dies im Gegenteil zum Gegensatz des Glaubensurteils gehört, wird an seinem Widerspruch selbst evident, an dem Satz nämlich: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist. Von einem Entgegennehmen kann hier gerade nicht mehr die Rede sein. Sondern dieser Satz besagt: Ich nehme das Urteil: Der Gekreuzigte ist tot, als wahres Urteil an - aber ich nehme die Wahrheit dieses Urteils keineswegs von Gott entgegen, mehr noch: ich neh-

me sie überhaupt nicht entgegen, sondern ich nehme die Wahrheit des Satzes an. Und so, wie sich hier das Entgegennehmen auf das Annehmen reduziert, so auch im Falle des Entgegenbringens. Dort lautet die Auskunft: Ich bringe für diesen Satz Gewißheit auf. Aber es heißt nicht: Ich bringe Gott für die Wahrheit des Satzes Vertrauen entgegen - dies ist gerade das Ausgeschlossene. Was bleibt, sind die beiden Sätze: Ich nehme dieses Urteil als wahres Urteil an, und: Ich bringe für dieses Urteil Gewißheit auf. Und ein Zweifel darüber muß keineswegs dieses Ich befallen. Denn mit dem Element der Gewißheit macht sich dieses Ich des einfachen Tatbestandes gewiß, daß auf dieser Welt und in dieser Geschichte noch zu allen Zeiten das Urteil: Dieser Mensch ist tot, eindeutig verifiziert werden konnte; man brauchte diesen Menschen nur totzuschlagen. Das ist die Macht der Verifikation. Ich nehme das Urteil: Er ist tot, an, und ich kann in der Tat auch die Gewißheit für dieses Urteil aufbringen. Denn ich, der ich dieses Urteil spreche, weiß mich durchaus in der Lage, diesen andern auch in den Zustand zu befördern, daß das Urteil stimmt.

Wenn das richtig ist, dann käme dabei heraus, daß an dem Satz: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, sich ein Ich als Geltungsgrund wahrer Urteile zu erkennen geben muß, dessen Verifikationsmacht präzise nichts anderes ist, als die Gewalt des Tötens. Das wäre in diesem Zusammenhang etwas, was jedenfalls mit allem Ernst und Nachdruck bedacht werden muß als eine - wenn Sie so wollen - unheimliche, negative Prophetie, die als das ausgeschlossene Element in dem andern Satz enthalten ist: Der Gekreuzigte lebt. Dieser wäre dann jedenfalls der Satz, der schlechterdings unverträglich ist mit eben jenem Genannten, und damit in sich selbst das Wissen und die Kraft, die Energie und den Willen zur Ausschließung jener Möglichkeiten enthält, jener Möglichkeiten, die fast zwangsläufig entseelt werden, wenn jener andere Satz zum Prinzip erhoben wird. Der Satz: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, impliziert das "Ich" in seiner Verifikationsmacht als Modifikationsmacht. Das "Ich" kann die

Wahrheit selbst bestimmen, wenn es die Gegenstände seiner wahren Urteile zu töten in der Lage ist, Sie können auch sagen, um dieses Wort "Töten" zu vermeiden: in schiefe Dinge zu verwandeln in der Lage ist. Das "Ich" muß verdinglichen können, um verifizieren zu können, nur dann kann dieses "Ich" diese Macht der Verifikation in Anspruch nehmen.

Das sind Momente, die für die Gegenwart alles andere als fremd sind. Wie oft ist schon über diese verdinglichte Entzweiung von Subjekt und Objekt geklagt worden, und wie oft ist sie beschworen worden. - Wohl wissend, daß anscheinend, wenn diese Differenz zur absoluten erhoben wird, es unweigerlich ist, daß die Welt der Objekte versteinern muß, und am Ende das Subjekt sich reduziert auf ein transzendentes Gespenst des Ich. Diese Besorgnis ist in der Neuzeit durch den Gang der europäischen Geschichte sehr wohl anschaulich geworden, obwohl sie keineswegs evident sein muß und für jedermann in die Augen springen muß. Hier käme etwas von dem Urgrund dessen heraus, was abgeschnitten und ausgeschlossen worden ist durch den Satz der Auferstehung: als Gegensatz gegen den menschlichen Satz der Kreuzigung Jesu. Und man wird auch sagen müssen: dieser Satz: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist, ist wahrscheinlich in der früheren Zeit kaum so ernsthaft in Erwägung gezogen worden. Denn hat man mit Glauben einfach bezeichnet: Ich meine - und nimmt all den Ernst, der darin steckt, den objektiven Sinn zurück, kaschiert den objektiven Sinn unter einer subjektiven Meinung. Und man gewöhnt sich dann daran, im Feld der subjektiven Meinungen sich zu bewegen, unter Verzicht auf den objektiven Sinn und damit auch auf die Möglichkeit wirklicher Verständigung untereinander. Denn die Meinungen haben es an sich, so schillernd zu sein, daß sie für jedermann in der Farbe aufleuchten, die ihm genehm ist. - Dieser Satz (der Auferstehung) ist der ausgeschlossene Gegensatz des erstgenannten. Und die Frage kann jetzt schon gestellt werden: wurde zu allen Zeiten, als dieser Satz als Satz christlichen Glaubens

Gesprochen wurde, auch das von ihm dezidiert ausgeschlossene, der ausgeschlossenene Gegensatz, in aller Strenge mitbedacht, so daß dieser Glaubenssatz von aller Verwirrung und Verirrung freigeblieden ist? Die Frage soll hier nur gestellt sein... Wenn dieser Satz in dem vollen Ernst aufgenommen würde, würde wahrscheinlich doch nicht nur jeder Christ, sondern jeder anständige Mensch sagen: mä Genitol - Das habe ich nie Gemeint! Und in der Tat, das wird man auch glauben müssen, und insofern ist dieser Satz - und das wird man allgmein zubilligen müssen - als erster Satz eine Unmöglichkeit und imponiert auch sofort jedermann, einem normalen vernünftigen Menschen wie hoffentlich auch jedem Christen: dieser Satz ist einfach Unfüg, er ist unmöglich, selbst wenn er praktikabel wäre.

Anders verhält es sich mit dem dritten Satz: Ich glaube nicht, daß der Gekreuzigte lebt. Dieser Satz ist das eigentümlich versuchliche Element, weil er eine eigentümliche Schwebelage an sich hat. Dieser Satz erklärt, daß jemand das Urteil: Der Gekreuzigte lebt, nicht als wahres Urteil von Gott entgegennimmt, indem er nämlich sagt - und jetzt wieder auf die innere Begründungsstruktur achten -: Ich nehme dieses Urteil nicht als wahres Urteil an. Und hier könnte immer noch als Begründung jedenfalls gesagt werden: Ich nehme dieses Urteil bzw. dessen Wahrheit eben nicht von Gott entgegen. Dann sagt der Satz: Ich kann nicht glauben, ich nehme dieses Urteil nicht als wahres Urteil an, weil ich es nicht von Gott entgegennehmen kann, weil ich dieses Angebot Gottes nicht wahrnehmen kann. Offen bleibt hier noch immer: ist dieses Angebot dem Subjekt des Satzes noch nicht so nah, daß es von ihm auch an- und entgegengenommen werden kann, oder könnte es auch damit zusammenhängen, daß dort, wo Entgegenbringen und Entgegennehmen das Verhältnis zwischen zwei Wesen ist, jedenfalls in diesem Entgegenbringen kein Zwang und keine Nötigung für den anderen inhärent ist. Denn Gott bietet die Wahrheit diese Urteils dem Menschen an, er oktruiert sie dem Menschen

nicht wie eine eingeborene Wahrheit, daß diese Wahrheit gewissermaßen zur Vernunftnatur ihm nun werden muß und er nicht anders als nach diesem Gesetz denken und leben kann. Sondern dies ist das Angebot, das in Freiheit aufgenommen werden will. Gott gibt mit diesem Angebot die Gelegenheit und die Möglichkeit der Entgegennahme. Das ist in der Tat der Sinn dieses Angebotes. Der Sinn dieses Angebotes ist bestimmt nicht, daß es ausgeschlagen wird, aber hier in diesem Satz: Ich glaube nicht..., bleibt dies Möglichkeit jedenfalls so offen, daß man nicht ohne Weiteres dem Ich auf den Kopf zusagen kann; daß es aus Gründen seines eigenen Seins dieses Angebot ausschlägt. Es könnte dies immer noch heißen: Ich nehme es noch nicht an, weil ich die Wahrheit noch nicht von Gott entgegennehmen kann. Diese Möglichkeit ist in dem Urteil immer noch enthalten - und entsprechend eben auch das Andere: Ich kann diesem Urteil, weil ich es nicht entgegennehmen kann, natürlich auch keine Gewaltigkeit entgegenbringen, und demzufolge Gott kein Vertrauen. Diese Situation dieses Urteil hat es an sich, daß in ihm das Wort und der Ausdruck "Glauben" in einer eigentümlichen Schwebelage sich hält, so daß einerseits die Möglichkeit der Interpretation im Sinne des Glaubenssatzes denkbar ist, und auf der anderen Seite die Möglichkeit seines Verständnisses nach Maßgabe des ausgeschlossenen Gegensatzes nicht ausgeschlossen ist. Dies ist die eigentümliche Situation, die erst dann - wenn ich so sagen darf - ihre Eindeutigkeit erfährt, wenn die Fortsetzung nicht unterschlagen wird, wenn die Fortsetzung dann lautet: Ich glaube nicht, daß der Gekreuzigte lebt, weil ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist. Wenn dieser Satz so ergänzt wird, ist die Entscheidung gefallen, und dann entsteht aus der Zweideutigkeit des Anfangs die Eindeutigkeit des Endes, vor dem zuvor jedes vernünftige Bewußtsein zurückgeschreckt ist, wenn dieses Ende als Anfang sich zu erkennen gibt. Aber auf diesen zweideutigen Anfang sich einzulassen, um dann in dieser Zweideutigkeit in die Eindeutigkeit ei-

nes Endes hineinzugetreten, das genau das Ende diese vorher genannten Gegensatzes ist, das ist eine dieser Möglichkeiten, die offenbar aus einem nicht erklärlichen Grund tatsächlich dieses Verhältnis von Mensch zu Gott in der christologischen Konzentration beinhaltet. Es ist das Moment einer Unableitbarkeit, die zu allen Zeiten als ein Kennzeichen von Sünde in Ansatz gebracht worden ist. Diese Zweideutigkeit könnte sich ja auch - und es ist auch nicht ausgeschlossen, daß diese Zweideutigkeit ein anderes Ende findet: Ich glaube noch nicht, daß der Gekreuzigte lebt, um einmal zu glauben, daß er lebt. Das ist eine ganz andere Struktur, und sie ist nicht prinzipiell unmöglich, sie ist nicht ausgeschlossen. Dieser zweideutige Satz kann die Richtung auch sehr wohl in die Richtung des Glaubenssatzes nehmen und zur Ausschließung jedes anderen führen. Dies macht das eigentlich nun problematische aus, daß hiermit eine - wenn ich so sagen darf - Verzahnung, eine Verschränkung jenes erstgenannten Grundsatzes des christlichen Glaubens und dieses zuletzt genannten, zweideutigen Satzes besteht. Und ich sagte gestern, daß ich genau in dieser eigentümlichen Mischung des Glaubenssatzes und des Satzes des Nichtglaubens die Form der Sünde meine beschreiben zu können, die als Grundform an den Tag tritt, wenn die christologische Bestimmung des Begriffs der Sünde gehandhabt wird. Denn der Glaube vermag es nicht, den Satz des Nicht-Glaubens als eine ihm total zuwiderlaufenden von sich auszuschließen. Es gehört zur Natur des Glaubens, daß er den Nicht-Glauben, den Unglauben, allemal unter dem Vorzeichen des "noch nicht" zu sehen hat, wenn anders er nicht die Universalität der zugesagten Wahrheit verraten will. Die Wahrheit des Satzes: Der Gekreuzigte lebt, ist die Wahrheit für jedermann, und deshalb kann niemand von diesem Satz ausgeschlossen werden. Deshalb muß der Satz des Glaubens den Satz des Unglaubens neben sich stehen lassen, und muß mit ihm solidarisch bleiben. Der Glaube kann ihn nicht von sich aus als den Satz des Aber-

Glaubens denunzieren, jenes Aberglaubens, der da sagt: Ich glaube, daß der Gekreuzigte tot ist. Diese Identifikation ist dem Glauben verwehrt, und deshalb muß er sich selbst - wenn ich so sagen darf - in das Zweiflicht jenes Satzes des Unglaubens begeben und dieses Zweiflicht auch aushalten. Und er wird dieses Zweiflicht nur aushalten können, indem er nicht etwa diesen Satz des Unglaubens erledigt, liquidiert, - und das heißt, daß man auch jeweils die Träger eines solchen Glaubens beseligt, - sondern daß der Satz des Glaubens seine Bindetätigkeit dadurch gewinnt, daß er den in ihm und von ihm ausgeschlossenen Gegensatz so präzise wie möglich zu verstehen unternimmt. Also sich nicht sozusagen auf das Selbstverständnis beschränkt, sondern gerade auch auf das Verständnis des für ihn unmöglich gewordenen Gegensatzes. Und unmöglich geworden ist für ihn eben jener Satz: Der Gekreuzigte ist tot. Nur auf dem Weg der Annäherung und der Interpretation dieses Satzes in der Auslegung, in der Durchsichtigmachung des Satzes des Glaubens selber läßt sich jene Zweideutigkeit, die ihm eigen sein muß, auflösen. Und dies ist genau das Moment, in dem auch der Glaube an der Sünde partizipiert: nicht in der Weise der Einwilligung und der Zustimmung, sondern sehr wohl in der Weise des Streites gegen diese Sünde, was aber nur eben nicht im Kampf allein gegen das Gegenteil stattfinden kann, das scheinbare Gegenteil, nämlich den Unglauben, sondern in der Weise der Überwindung des Gegensatzes, von dem der Glaube immer weiß, daß er mit ihm nichts zu tun hat, aber oftmals so selbstverständlich darum zu wissen scheint, daß er die Ausschließung nicht mehr als eigenen Akt der Unterscheidung, sich zumutet. Ein Akt der Unterscheidung, der nicht einfach nur ein Reflexionsakt sein kann, wenn anders all das, was bisher überlegt worden ist, auch nur eine Spur von Richtigkeit an sich hat, sofern nämlich all diese Sätze nicht Denkkakte beschreiben. Die Sätze sind zwar Gedanken, in den Sätzen kommen Gedanken zum Ausdruck, aber was diese Gedanken intendieren und sagen, sind eben keine Gedanken,

sondern ist ein bestimmtes Tun des Menschen - ein Entgegennehmen und auch ein Entgegenbringen. Das sind Akte menschlichen Tuns, und nicht einfach Reflexionsakte. Und deshalb ist auch die Ausschließung des Gegensatzes zum Glaubenssatz nicht ein Reflexionsakt, kann niemals ein Reflexionsakt sein, sondern wird allemal auch den Charakter des Tuns an sich haben. Es ist eine Ausschließung, die in prakt. vollzogen sein will. Und damit hängt das andere eben zusammen, was gestern zuletzt nur eben angedeutet worden ist, daß die Sünde ihr Dasein nicht im Bewußtsein und nicht in irgendeiner Innerlichkeit hat, sondern daß die Sünde ihr Dasein in der Welt hat. Deshalb erfordert es das Tun des Glaubens, damit seine Richtigkeit gewahrt bleibt und die Versuchung des Unglaubens durch den Gegensatz nicht zu einer permanenten Anfechtung und Bedrohung auch für den Glauben wird. In der Wahrnehmung seiner Aufgabe, diesen ausgeschlossen Gegensatz zu verstehen und auch dementsprechend zu begreifen und zu bekämpfen, ist der Glaube gerade nicht nur um sich selbst besorgt, sondern in erster Linie und in der Hauptsache um das, was in der zwiellichtigen Gestalt des "Ich Glaube nicht" mit ihm zusammengeht, ohne daß er sich von ihm trennen kann, und für den Glauben in dieser Vermischung so etwas wie die Grundform der Sünde darstellt. Nicht der Gegensatz als solcher wird einfach als Sünde bezeichnet werden können, sondern dieses eigentümliche Gemisch, dieses zwiellichtige, diese Verschleierung. Denn wenn es richtig ist, daß Sünde sich nicht zu erkennen gibt, dann gehört eben zu ihr wesentlich, daß sie permanent als Sünde sich so zu verschleiern weiß, daß sie nicht enthüllt werden kann. Und am besten kann sie sich verschleiern in der Nähe des Glaubens selbst. Deshalb ist das Zwiellicht des Unglaubens in der Vermischung mit dem Glauben die primäre Gestalt der Sünde, mit der es der Glaube im innersten theologischen Kern der Begriffsbestimmung von Sünde zu tun hat. Erst wenn diese Gestalt der Sünde erkannt ist, kann auch dann ein Überschnitt erfolgen in den Raum der Anthropologie und

in den Raum der Krieseologie: welche Bewandnis es mit der Sünde nicht nur im Verhältnis des Menschen zu Gott hat, sondern welche Bewandnis es eben auch im Verhältnis des Menschen zu andern und zur geschöpflichen Welt hat. Ich wollte also heute noch einmal diesen "Innenkreis" etwas deutlicher machen, als ich es gestern getan habe. Ich hoffe, daß ich mich nicht einfach wiederholt habe, sondern daß es ein bisschen geholfen hat.