

›Die eigentliche Sünde ist allen Menschen unbekannt‹

Überlegungen zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis¹

Prof. Dr. Georg Pfleiderer, St. Alban-Rheinweg 184, CH-4052 Basel

I. Einleitung: Die Moderne, die Sünde und die Theologie

Als Kafkas »Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich« – bekanntlich – »in seinem Bett zu einem ungeheuren Ungeziefer verwandelt. Er lag auf seinem panzerartig harten Rücken und sah, wenn er den Kopf ein wenig hob, seinen gewölbten, braunen, von bogenförmigen Versteifungen geteilten Bauch, auf dessen Höhe sich die Bettdecke, zum gänzlichen Niedergleiten bereit, kaum noch erhalten konnte.«² Franz Kafkas Horrorerzählung »Die Verwandlung« setzt eine kulturelle Grunderfahrung der Moderne, insbesondere des 20. Jahrhunderts, auf unüberbietbar drastische Weise ins Bild: »Ich ist ein Anderer« (A. Rimbaud)³. Wo ›Es‹ ist, kann nicht so einfach Ich werden, weil das Es, das Untier, im Ich selbst zu Hause ist.

Das Entsetzen, das Kafkas Erzählung beim Leser auslöst, ist mehrschichtig. Es basiert erstens auf der Angst, daß die das neuzeitliche Identitätsbedürfnis bedrohende Leib-Seele-Differenz monströse Formen annehmen könnte. Das Entsetzen des Lesers wird aber fast mehr noch durch den Umgang ausgelöst, den der verwandelte Gregor Samsa mit seiner neuen Identität pflegt. Seine ersten Sorgen gelten den Peinlichkeiten, die mit dem Verpassen des Morgenzugs zur Arbeit oder einer allfälligen Krankmeldung bei seinem Arbeitgeber zu befürchten sein dürften. Das Absurde, die Katastrophe dringt nur teilweise ins Bewußtsein; das Alltagsbewußtsein legt sich sofort wie ein Firnis über sie. Das Ich funktioniert weiter, als wäre nichts geschehen, obwohl Ich auf entsetzliche Weise Nicht-Ich ist.

¹ Habilitationsvortrag, gehalten vor der Evangelisch-Theologischen Fakultät in München am 24. Juli 1998.

² Franz Kafka, Die Verwandlung, in: Ders., Ein Landarzt und andere Drucke zu Lebzeiten (Franz Kafka, Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. v. Hans-Gerd Koch), Bd. I, Frankfurt a.M. 1994, 91–150, hier: 93.

³ Vgl. dazu etwa Emmanuel Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 88 und 91f., und als theologische Referenz Henning Luther, »Ich ist ein Anderer«. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie, in: Ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 62–87, hier: 74. Zum Rimbaud-Bonmot in einer anderen theologischen Verwendung vgl. jetzt auch Ralf Frisch/Martin Hailer, »Ich ist ein Anderer«. Zur Rede von Stellvertretung und Opfer in der Christologie, in: NZSTh 41 (1999), 62–77, hier: 65, Anm. 5.

Das Entsetzen über das Nichtentsetzen der Identitätsspaltung – das ist das von Kafka sublim hervorgerufene Motiv, das als literarisches Motiv sicherlich genuin moderne Erfahrungen spiegelt. Es verweist aber, wie ich meine, zugleich auf einen spezifischen, nämlich auf einen religiösen Traditionshintergrund, näherhin auf den der jüdisch-christlichen Sündenkenntnis. Leib-Seele-Dichotomien als solche sind allerdings bekanntlich keine spezifisch religiösen Erfahrungen und Theoreme. Der Gedanke aber, daß die Erkenntnis des ›anderen Gesetzes in meinen Gliedern‹ sich einer externen Beobachtung meiner selbst verdanken muß, ist ein religiöser Gedanke, der sich in besonderer Tiefe und Klarheit, nämlich bezogen nicht auf einzelne Tatsünden, sondern zumindest tendenziell auf die Sündhaftigkeit des Subjekts im ganzen, in der jüdisch-christlichen Tradition des Sündenverständnisses, jedenfalls in maßgeblichen Teilen derselben, findet.⁴

Im jüdisch-christlichen Traditionskontext ist der externe Beobachter, der die wahre Tiefe der Selbstentfremdung des Ichs aufdeckt, Gott. Als Gottes Wort ist diese Aufdeckung dem Beter der Psalmen oder dem Apostel in Röm 7, als gerechtmachendes Wort, ab extra zugänglich. Und nur der die Sünden aufdeckende Gott kann sie zugleich bedecken. In dieser Hoffnung und Gewißheit liegt das Heilsame, Gnadenvolle der biblischen Sünden- und Selbsterkenntnis. Bei Kafka tritt an die Stelle des Auges Gottes das Auge des Lesers. Daß der Leser der Romanfigur sein Mehrwissen nicht zurückvermitteln kann: darin kündigt sich das eigentlich Horrible an. Denn in dieser Nichtvermittelbarkeit muß der Leser sich selbst, seine eigene Situation erkennen: Er beobachtet sich selbst als den in der katastrophischen Metamorphe zum Verzweifeln unverzweifelten Gregor Samsa; und er kann sich nicht helfen.

Wie immer man die Säkularisierung, die das jüdisch-christliche Sündenmotiv in Kafkas Roman erfährt, im einzelnen beurteilen mag: die Einsicht Kafkas, daß das γνόθι σαυτόν nicht zu einem intellektuellen Spaziergang einlädt, sondern das Ich vor seine eigenen horriblen Abgründe führt, spiegelt, wie ich meine, unverkennbar das Erbe jener jüdisch-christli-

⁴ Die im Alten Testament erreichte Tiefe des Sündenverständnisses kann – skizzenhaft formuliert – darin gesehen werden, daß Sünde (erstens) nicht auf einzelne Tatsünden beschränkt gedacht wird, sondern auch den faktischen Zustand des Menschen vor Gott insgesamt umfaßt (vgl. Hi 15,7ff.; 25,4ff.; Ps 51,3ff.). Eben darum ist zweitens das eigentliche und primäre Subjekt der Sündenerkenntnis nicht der Mensch, sondern Gott (vgl. Ps 90,8; Thr 2,1; 4,22b). Sündenerkenntnis vollzieht sich darum drittens recht eigentlich im Medium eines »aufdeckenden [...] Offenbarungsvorgang[s]« (Rolf Knierim, Art. »h^t« sich verfehlen«, in: ThAT 1, München/Zürich 1978, 541–549, hier: 548). Darum gipfelt und (!) gründet alttestamentliche Sündenerkenntnis viertens in der Bitte: »Schaffe [= erschaffe] in mir Gott, ein reines Herz, und gib mir einen neuen, beständigen Geist!« (Ps 51,12) Daß der Abgrund menschlicher Sündhaftigkeit in der Sündenblindheit besteht, ist auch die hamartiologische Grund- und Spitzeneinsicht des Neuen Testaments, vgl. nur Georg Strecker zu Röm 7 (Georg Strecker, Theologie des Neuen Testaments, bearb., erg. und hg. v. Friedrich Wilhelm Horn [GLB], Berlin/New York 1996, 146).

chen Tradition. Die Auseinandersetzung mit diesem Erbe ist in der modernen Literatur auch dort erkennbar präsent, wo sie etwa das Genre der von Augustin begründeten religiösen Selbsterkenntnis- und Bekenntnis-Literatur in ihr leichtherziges Gegenteil wendet und daraus die Bekenntnisse eines Hochstaplers macht, den Schelmenroman: Felix Krull – *felix culpa*.

Das Bewußtsein um den integralen Zusammenhang von Sünde, Sündenerkenntnis und Selbsterkenntnis ist der kulturellen Moderne, wie solche leicht vermehrbaren Beispiele zeigen dürften, tatsächlich wohl weniger verlorengegangen, als es die in der Theologie vielbeklagte alltags-sprachliche Marginalisierung und Ridikülisierung des Wortes Sünde und seiner Derivate ahnen läßt, die als solche freilich nicht zu bestreiten ist.⁵ Sosehr die Theologie mit Recht darauf insistiert, daß der Sündenbegriff in seinem Kern und Wesen zweifellos ein religiöser Begriff ist⁶, so wenig muß die Theologie der kulturellen Moderne das existentielle Sachproblem, um das es bei der Sünde geht, von außen andemonstrieren.⁷ Und die Theologie könnte das auch gar nicht. Darauf hat schon D. Bonhoeffer – und zwar insbesondere mit Blick auf die Sündenapologetik der neuzeitlich-pietistischen Tradition – hingewiesen.⁸ Wo der Begriff Sünde zur religiös-theologischen Verstärkung moralischer Disqualifizierungen verwendet wird, wird der eigentliche Sinn des Sündenbegriffs nicht erfaßt. Es gehört gerade zum Wesen und zur Eigenart der Sünde, daß sie sich dem Sünder selbst nicht von außen andemonstrieren läßt. Das Ich des Sünders, an das der Sündenbegriff sinnvollerweise nur adressiert werden kann, ist ein anderer.

⁵ Der Hinweis darauf ist nachgerade ein Einleitungstopos hamartiologischer Arbeiten beider Konfessionen, vgl. Hanns-Stephan Haas, »Bekanntes Sünde«. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart (NBST 10), Neukirchen 1992, 4. Mit Recht stellt jedoch etwa Ralf Dziewas fest: »Daraus, daß der Begriff Sünde in der nichtreligiösen Alltagskommunikation ungebräuchlich geworden ist, läßt sich allerdings nicht folgern, daß er an sich inhaltsleer und unverständlich geworden sei« (Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive [Einführung. Schriften des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 2], Münster/Hamburg 1995, 17); ähnlich weist Josef Pieper im Anschluß an H. H. Janssen darauf hin, daß Ridikülisierung und Musealisierung des Sündenbegriffs schon im alten Rom angetroffen werden, vgl. Josef Pieper, Über den Begriff der Sünde, München 1977, 12f.

⁶ Vgl. dazu nur beispielsweise Albrecht Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion (1875) (TKTG 3), Gütersloh 1966, 36 (§ 36); Paul Althaus, Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Bd. II, Gütersloh 1949, 11.

⁷ Die umstandslose theologische Rede von der Sünde als eines »unverständlich gewordene[n] Thema[s]« bedarf zumindest der Differenzierung. Vgl. Sigrid Brandt u.a. (Hg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997.

⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, Gütersloh 1980, 170. Bonhoeffer argumentiert hier, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich wird, gegen eine hamartiologische Pejorierung der modernen, »mündig gewordenen Welt« (ebd.).

Im produktiven Umgang mit diesem für das christliche Sündenverständnis, wie mir scheint, grundlegenden Sachverhalt, liegt das zentrale hamartiologische Interesse der reformatorisch-protestantischen Tradition. Das möchte ich im folgenden in Gestalt einer systematischen Skizze zeigen, die eher problem- als lösungsorientiert ist. Grundsätzlich an Luther, und danach exemplarisch an Kant, Schleiermacher und Karl Barth will ich versuchen deutlich zu machen, daß die Verhältnisbestimmung von Sünde, Sündenerkenntnis und Selbsterkenntnis ins Zentrum hamartiologischer Reflexion und auch ins Zentrum protestantischer Theologie insgesamt führt.

Damit wende ich mich, wenn auch nur implizit, gegen eine gewichtige Tendenz aktueller hamartiologischer Ansätze, Luther und den neuzeitlich-protestantischen Sündenlehren individualistische Engführungen des Sündenbegriffs zu unterstellen, die zu korrigieren seien durch politisch⁹, soziologisch¹⁰ oder auch geschlechtertheoretisch¹¹ instrumentierte Modelle des Sündenbegriffs. Daß die Sünde in der Vergiftung und Verkehrung des sozialen Miteinanders zum Ausdruck kommt, ist natürlich nicht zu bestreiten. Aber die metaethische Struktur des Sündenbegriffs wird, wie ich meine, erst dann erfaßt, wenn die Verkehrung, welche die Sünde ist, präzise als diejenige faktische Selbstverkehrung bestimmt ist, die der Sünder sich einerseits selbst zuschreiben muß, die er sich andererseits nur gerade dann zuschreiben kann, wenn er sich von sich selbst als Sünder unterschieden wissen darf. Nur wenn diese metaethische und metaempirische, mithin die dogmatische Struktur des Sündenbegriffs theologisch expliziert wird, kann die Sündenlehre auch adäquate ethische und kulturdiagnostische Orientierungsleistungen freisetzen.

II. Zum Verhältnis von Sünde und Sündenerkenntnis in der reformatorischen Theologie Martin Luthers: Sünde als Sündenblindheit

Der enge und komplexe Beziehungszusammenhang von Gnade und Glaube einerseits, Sünde, Sündenerkenntnis und Selbsterkenntnis andererseits ist Luther in Gestalt der spätmittelalterlich monastischen Buß-

⁹ Vgl. z. B. Dorothee Sölle, Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs, in: ThPr 6 (1971), 246–250.

¹⁰ Vgl. z. B. Ralf Dzienas (s.o. Anm. 5).

¹¹ Damit sollen die zahlreichen neueren feministischen Beiträge zur Sündenlehre nicht pauschal abgeurteilt werden. Insofern sie sich kritisch auf empirisch-materiale Füllungen des Sündenbegriffs in der theologischen Tradition beziehen, etwa auf die augustinische *superbia*, und diese einer einseitig ›männlichen‹ Anthropologie zeihen, sind sie selbstverständlich diskutabel. Die systematische wie theologiegeschichtliche Frage ist aber, ob der theologische Sinn des Sündenbegriffs überhaupt und beim jeweiligen Autor in einer solchen empirischen Materialisierung liegt.

theologie, der er sich in jungen Jahren verschrieben hatte, vorgegeben.¹² Vorgegeben ist Luther damit insbesondere die Auffassung, daß das entscheidende Lebensproblem des Christen und zentrale Denkproblem der Theologie in der juristischen Kategorie des *iudicium Dei*, des Gerichts Gottes über den einzelnen Menschen, zu erfassen sei. Darum lassen sich Luthers reformatorisch-theologische Grundeinsichten, welche die mittelalterlich-scholastische Theologie seiner Jugend revolutionieren, als Neuinterpretation dieses theologischen Zentralbegriffs verstehen.

In systematischer Betrachtung besteht Luthers grundlegende, am Sprachgebrauch der Psalmen und des Römerbriefs abgelesene theologische Entscheidung darin, daß er im Begriff des *iudicium Dei* den Aspekt des zukünftigen Endgerichts abblendet und es vor allem als das »gegenwärtige, verborgene Gericht Gottes«¹³ versteht, das also hic et nunc über den Sünder ergeht. Das eschatologische Endgericht wird vom gegenwärtigen Gericht her und als die Kenntlichmachung, die *revelatio*¹⁴, von dessen radikaler und totaler Bedeutung und nicht umgekehrt verstanden.¹⁵

Als diese Aktualisierung des *iudicium*-Begriffs läßt sich Luthers existentiell-theologische Suche nach dem gnädigen Gott systematisch formulieren. Daraus ergeben sich für das Verhältnis von Gott und Mensch vier grundlegende Bestimmungen. Erstens: Weil dem Menschen sein letztes Stündchen gewissermaßen immer schon geschlagen hat, ist in diesem Verhältnis exklusiv Gott der Handelnde. Zweitens: Das *iudicium Dei* enthält die Totalbestimmung der menschlichen Existenz, die auf diese Weise prinzipiell als forensische Existenz bestimmt ist, und zwar in ihrem gesamten zeitlichen Lebensverlauf. Sie ist als solche primär nicht durch quantitative Größen, durch Besser und Schlechter, durch Wachstum oder Abnahme bestimmt, sondern durch die qualitative Unterscheidung der *coram*-Sphären, nämlich *coram hominibus* und *coram Deo*, und die dazugehörige qualitative Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Urteil.¹⁶ Damit ist drittens schon angelegt, daß das forensische Urteil Gottes eodem actu das vollstreckte Urteil ist: es ist per se exekutiv.¹⁷ Im göttlichen

¹² So hat etwa der in Luthers ersten Mönchsjahren im Erfurter Augustinerkloster lehrende Johannes von Paltz den Mönchsstand geradezu als den »status verae poenitentiae«, als den Stand wahrer Buße, beschrieben (zitiert nach Reinhard Schwarz, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie [AKG 41], Berlin 1968, 160).

¹³ AaO., 169.

¹⁴ AaO., 185.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ »Coram« heißt ja wörtlich »in Gegenwart«, »angesichts von«. Mit Ps 51,6: »An dir allein habe ich gesündigt« - wobei Luther, den Psalmisten korrigierend, hinzufügt, statt der Vergangenheitsform müsse hier eigentlich das Präsens stehen: »Nam quod Interpres reddidit per praeteritum, praesens esse debet: Tibi soli pecco, hoc est, agnosco me coram te nihil esse quam peccatorem« (Enarratio Psalmi LI, 1532 [1538] [WA 40 II,365,33–35]). Luthers Auslegungen von Ps 51 sind die wichtigste Textbasis für das im folgenden Darzustellende.

¹⁷ Vgl. Reinhard Schwarz (s.o. Anm. 12), 171.

Urteil wird also aktual, disjunktiv und exekutiv, nämlich zwischen dem Bösen und dem Guten, dem Gerechten und dem Ungerechten, dem Heiligen und dem Sünder, unterschieden und über sie entschieden.¹⁸

Damit ist nun aber auch viertens, und das ist das Entscheidende, ein neues Verständnis der Bestimmtheit des Gerechten bzw. Ungerechten, des Heiligen und des Sünders, prinzipiell angelegt. Die Differenz von gerecht und ungerecht wird für Luther nun nämlich ihrerseits gewissermaßen reflexiv auf die Existenz des Menschen als *coram-Existenz* unter dem göttlichen Urteil abbildbar: gerecht ist, wer *dieser* Grundbestimmtheit menschlicher Existenz entspricht, will heißen: wer Gott über sich richten läßt, und das heißt, wer Gott »recht behalten läßt in seinen Worten«¹⁹; ungerecht ist, wer sich selbst zum Richter über sich macht und damit das göttliche Urteil ins Unrecht setzt. Die Fundamentalunterscheidung gerecht/ungerecht wird damit formal betrachtet doppelt, nämlich auf zwei Ebenen zugleich, bestimmt: einmal gewissermaßen substantiell oder ontisch als Unterscheidung im Hinblick auf die *Qualität* des Menschen als guter oder böser Mensch, zum zweiten aber relational oder noetisch: als Unterscheidung im Hinblick auf das *Verhältnis* des Menschen zu seiner Qualität, näherhin zu dem über seine Qualität bestimmenden göttlichen Urteil. Dieses relationale oder noetische Verhalten ist allerdings – wie Luther unter Bezug auf das hebräische »jd'« sagen kann – »nicht nur ein Gedanke und eine Spekulation, die sich der Geist erdichtet, sondern wirkliche Empfindung, echte Erfahrung und schwerste Herzensnot.«²⁰

Einerseits ist diese Sünden- und Selbsterkenntnis von jedem Menschen zu fordern. Andererseits könnte der Mensch dem Urteil Gottes über sich selbst gar nicht Recht geben, wenn ihm dieses Rechtgeben nicht dadurch ermöglicht würde, daß der Sünder sich im Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wissen darf. Das ist der Sinn des paulinischen Verständnisses der *iustitia Dei*, dessen Entdeckung etwa Luthers Römerbriefvorlesung von 1515/16 dokumentiert. *Iustitia Dei* ist diejenige Gerechtigkeit, mit der Gott sein Urteil über den Sünder gerade so vollstreckt, daß er ihn und darin sich selbst in Christus rechtfertigt. Die Gerechtigkeit Gottes ist

¹⁸ Vgl. aaO., 172.

¹⁹ Ps 51,6. Vgl. Luthers Auslegung in WA 40 II,369,32–36. Vgl. ferner WA 56,212,26–28: »Sed tunc Iustificatur Deus in sermonibus suis, quando sermo eius a nobis Iustus et verax reputatur et suscipitur, quod fit per fidem in eloquia eius.«

²⁰ Enarratio Psalmi LI, 1532 (1538) (WA 40 II,326,34–36; Übersetzung nach: D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung, hg. v. Erwin Mülhaupt, Bd. II. Psalmen 26–90, Göttingen 1962, 204). Damit ist die formale Voraussetzung und die hintergründige Funktionsgrundlage der spätmittelalterlich-monastischen Pönitentztheologie, nämlich die Selbstbeurteilung, das Selbstverhältnis, zu dem im strikten Sinne bestimmenden Prinzip der Theologie gemacht. Der unbeobachtete Selbst-Beobachter, welcher der Pönitentztheologie ist, beobachtet sich nun selbst. Und diese beobachtete Selbst-Beobachtung ist das eigentliche Thema der Theologie. Die verdeckte Absolutstellung des unbeobachteten Beobachters wird aufgedeckt; das heimliche Subjekt wird zum Objekt gemacht.

nicht distributive Gerechtigkeit, sondern die aktive Selbstrechtfertigung Gottes in Jesus Christus.²¹ Auf Seiten des Menschen kommt die Selbstrechtfertigung Gottes zur Durchsetzung »allein durch den Glauben, der dem Wort Gottes glaubt«²². Der Glaubende *kann* dem Urteil Gottes über ihn, das ihn als Sünder bestimmt, glauben, weil er sich im Glauben an Jesus Christus extra se, aber darin effektiv – nämlich existenzbegründend – gerechtfertigt wissen darf.²³

Indem die rechtfertigende *iustitia Dei* in Christus als die auf Glauben zielende Weise des Vollzugs des göttlichen *iudicium* bestimmt wird, wird der noetische Akt, in dem der Mensch dem göttlichen Urteil Recht gibt, der ontischen Qualität des Menschen bestimmend vorgeordnet. Recht eigentlich besteht das Bösessein des Sünders wesentlich und entscheidend darin, daß der Sünder dem Urteil Gottes über sich nicht glaubt. »Die Grundsünde ist der Unglaube«²⁴ gegenüber dem in Christus vollzogenen Urteil Gottes. »Denn ich erkenne«, so sagt Luther 1517 in Auslegung von Ps 51,5 »meine Ungerechtigkeit, und meine Sünde ist mir allzeit vor Augen. Das ist der Unterschied zwischen den wahren Heiligen und den Scheinheiligen.«²⁵ Als Sünder, als alter Mensch, erkennt sich der Glaubende, der neue Mensch, insofern, als er erkennt, daß er sich in seinem gesamten Lebensvollzug als ungläubiges Subjekt verhält, das heißt als an-gemaßtes höchstrichterliches Subjekt, als Wesen, das selbstsüchtig nur sich selbst und darum alles nur für sich selbst will. Indem sich im Glauben der Sünder als sich selbst im Ansatz falsch beurteilendes Wesen erkennt, erkennt er zugleich das Wesen der Sünde als die sich selbst verkennende Selbstverfehlung, als Sündenblindheit. Aus diesem Sündenverständnis folgt die hamartiologische Grundeinsicht, daß »die Sünde [...] geradezu ›substantia hominis in theologia«²⁶ sei. Darauf basieren die steilen The-

²¹ Vgl. die Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16 (WA 56,172,3–5), gegen den aristotelischen Gerechtigkeitsbegriff.

²² Scholie zu Röm 1,17. Die Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16 (WA 56,172,1).

²³ Vgl. dazu Friederike Nüssel, Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie (FSÖTh 95), Göttingen 2000, 52.

²⁴ Gerhard Ebeling, Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild, in: Ders., Lutherstudien, Bd. III. Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 74–107, hier: 85, u.a. mit Verweis auf Luthers Schrift De servo arbitrio (WA 18,782,13–15): »Hic [Joh 16,9] vides peccatum esse, non credere in Christum. At hoc peccatum non utique in cute vel capillis haeret, sed in ipsa ratione et voluntate.«

²⁵ Aus den sieben Bußpsalmen, 1517 (WA 1,186,30–32; Übersetzung nach: D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung [s.o. Anm. 20], 196).

²⁶ Hans Joachim Iwand, »Sed originale per hominem unum«. Ein Beitrag zur Lehre vom Menschen, in: Ders., Glaubensgerechtigkeit. Gesammelte Aufsätze II, hg. v. Gerhard Sauter, München 1980, 171–193, hier: 176, mit Verweis auf: Enarratio Psalmi LI, 1532 (1538) (WA 40 II,327,21).

sen von der Sündhaftigkeit auch der guten Werke²⁷, die Einziehung der Differenz von peccatum mortale und peccatum veniale, zwischen Tod-sünde und läßlicher Sünde²⁸, sowie die Konzentration des Sündenbegriffs auf die als peccatum radicale²⁹ erkannte Erbsünde.

Ausgearbeitet hat Luther seine Lehre vom Erkenntnisgrund der Sünde als Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz fordert und bewirkt die Erkenntnis der Sünde; durch den Zuspruch des Evangeliums weiß sich der Glaubende von sich selbst als Sünder unterschieden und gerade darum wahrhaft befähigt, sich als Sünder anzuerkennen. Wiewohl Luther beide Vollzüge häufig als zeitliches Nacheinander formuliert³⁰, ist auch im Hinblick auf Gesetz und Evangelium die Zeitdimension im Grunde auszuschneiden. Die Sündenerkenntnis, die das Gesetz bewirkt, nimmt als Bedingung ihrer Möglichkeit das Evangelium bereits in Anspruch. »Kein Mensch auf der ganzen Welt«, so heißt es in der *Disputatio de Iustificazione*, könne erkennen, »daß die Sünde der Welt darin besteht, nicht an den gekreuzigten Jesus Christus zu glauben.«³¹ Der Unglaube an den gekreuzigten Christus ist die wahre und eigentliche Sünde, die ebendarum »allen Menschen auf der ganzen Welt unbekannt ist«³².

Unbeschadet solcher Spitzenformulierungen, die auf eine Sündenerkenntnis aus dem Evangelium zu zielen scheinen, hat Luther gleichwohl

²⁷ »[E]nim bene operando peccamus«, heißt es in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 (WA 56,289,18f.). Aber Luther fügt hinzu: »nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegetet et non imputaret«. Vgl. dazu Gerhard Ebeling, *Der Mensch als Sünder* (s.o. Anm. 24), 95.

²⁸ Vgl. Die Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16 (WA 56,289,14f.). Vgl. die Promotions-thesen von Johann Marbach, 1543: »Omne peccatum sua natura est mortale« (WA 39 II 2,225,7).

²⁹ Vgl. Gerhard Ebeling, aaO. (s.o. Anm. 24), 78.

³⁰ Vgl. *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*, 1525: »Das erst ist das Gesetz Gottes, wilchs soll also gepredigt werden, das man die sunde dadurch offnbare und erkennen lerne, Roma. 3 und 7 [...] Das ander, Wenn nu die sunde erkennet und das gesetz also gepredigt ist, damit die gewissen erschreckt und gedemetigt werden für Gottes zorn, soll man darnach das troestlich wort des Euangelion und vergebung der sunden predigen, die gewissen widder zu troesten und auff zu richten zur gnade Gottes« (WA 18, 65, 9–10.14–18).

³¹ »Nullus ex omnibus hominibus cogitare potuit peccatum mundi esse, non credere in Christum Jesum crucifixum« (Die 4. Thesenreihe über Röm 3,28, 1536 [WA 39 I,84,14f.]). Vgl. Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1983, 128; Eberhard Jüngel, *Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde*, in: *Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse*, hg. v. Kurt Aland und Siegfried Meurer, Bielefeld 1989, 177–188, hier: 178; Gerhard Ebeling, *Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis. Zum Aufbau der vierten Thesenreihe Luthers über Rm 3,28*, in: *Ders., Lutherstudien*, Bd. III (s.o. Anm. 24), 258–310, hier: 273.

³² »Peccatum radicale, capitale et vere mortale est incognitum hominibus in universo mundo« (Die 4. Thesenreihe über Röm 3, 28, 1536 [WA 39 I,84,10f.]); vgl. Gerhard Ebeling, *Sündenblindheit* (s.o. Anm. 31), 273.

am Gesetz als Erkenntnisgrund der Sünde festgehalten.³³ Nur so schien ihm die Rechtfertigung des Sünders als der in sich zweiseitige Vorgang des Unterschiedenwerdens des Glaubenden von sich selbst als Sünders sichergestellt werden zu können und enthusiastische Mißverständnisse seiner Rechtfertigungslehre vermeidbar. In den Schmalkaldischen Artikeln stellt Luther fest, daß erst das durch Christus geistlich ausgelegte Gesetz instand setzt, die »Sünde« wirklich zu »erkennen, wölchs Erkenntnis Moyses nimmermehr aus ihnen [sc. den Menschen] hätte erzwingen können«³⁴. Indem in der göttlichen *iustificatio*, im Evangelium, das göttliche Gesetz nicht aufgehoben, sondern ihm Genüge getan, es vollzogen, nämlich stellvertretend an Christus vollzogen und geistlich erhellt wird, wird es als gültiges Gesetz anerkannt.

Diese Aufrichtung des Gesetzes durch das Evangelium bildet, wie Luther bereits in seiner Schrift ›Von weltlicher Obrigkeit‹ darlegt³⁵, zugleich die Möglichkeit einer zentralen Binnenunterscheidung im Begriff des Gesetzes selbst. Die bleibende Gültigkeit des Gesetzes hat den doppelten Sinn der Überführung des Sünders und der Aufrechterhaltung einer sozialen, gesellschaftlichen Ordnung, welche die äußeren Möglichkeitsbedingungen der Evangeliumspredigt sichert. Angesichts allgemeiner Sünd- und Boshaftigkeit ermöglicht das Gesetz einen relativ gedeihlichen sozialen Lebenszusammenhang, dessen wahre Begründung in der gnädigen Rechtfertigung Gottes den politisch handelnden Menschen als solchen freilich verschlossen bleibt.

Durch die Konzentration des Sündenbegriffs auf das Selbst- und Gottesverhältnis des einzelnen wird die weltlich-politische Ordnung aus dem Raum totaler Urteile, nämlich der Alternative von Heil und Unheil, entlassen. Indem die Untaten, die Menschen einander antun, als unmittelbare Folge, aber gerade nicht als das eigentliche Wesen der Sünde selbst identifiziert werden, wird die Welt, die Gesellschaft, entdämonisiert und damit alles menschliche Fehlverhalten einer nüchternen, nämlich einer ethischen³⁶ Qualifizierung zugeführt; die Hamartiologie schafft der Kri-

³³ Vgl. auch Luthers Bemerkung: »Sunt autem in vera Poenitentia duo, cognitio peccati et cognitio gratiae« (Enarratio Psalmi LI, 1532 [1538] [WA 40 II,317,35]).

³⁴ BSLK 791,4–7.

³⁵ Vgl. Von weltlicher Obrigkeit, 1523: »So sprichstu denn: Warumb hatt denn Gott ðo viel gesetz geben allen menschen, und Christus auch viel leret ym Euangelio zu thun? [...] Spricht Paulus, das gesetz sey umb der ungerechten willen geben, das ist das die yhenigen, so nicht Christen sind, durchs gesetz eußerlich von boesen thatten gewzungen werden [...] Nu aber keyn mensch von natur Christen odder frum ist, sondern altzumal sunder und boese sind, weret yhnen Gott allen durchs gesetz, das sie eußerlich yhr boßheyt mitt wercken nicht thueren nach yhrem muttwillen uben. Dazu gibt S. Paulus dem gesetz noch eyn ampt Ro: 7. unnd Gal: 2. das es die sund erkennen leret, damit es den menschen demuetigt zur gnad unnd zum glawben Christi« (WA 11,250,20–31).

³⁶ Vgl. ApolCA XVI: »Denn das Evangelium zureißet nicht weltlich Regiment, Haushaltung, Käufen, Verkäufen und ander weltliche Polizei, sondern bestätigt Oberkeit und Regiment,

minologie Raum. Gerade also weil der entscheidende »Unterschied« für Luther der ist »zwischen dem Sünder, der seine Sünden empfindet, und dem Sünder, der sie nicht empfindet«³⁷, weil also Sünde primär – in meinen Worten – auf der noetischen und nicht auf der ontischen Ebene liegt, gerade darum kann die ontische Ebene der differenzierten Betrachtung und dem relativen ethischen Urteil freigegeben werden: »Es gibt«, wie Luther sagt »in der Welt auch eine politische Wahrheit in Wort und Leben. Aber dieselbe ist der Art, daß ihr viele Fehler beigemischt sind.«³⁸

Die Selbstunterscheidung, die dem Glaubenden im Glauben von sich selbst als Sünder möglich ist, steht bei Luther also keineswegs im Dienst einer pessimistischen Anthropologie; vielmehr ist ihr Effekt darin zu sehen, daß der Mensch sich im Glauben den Gesamtvollzug seiner Existenz, trotz seiner Fragmentarität, Verfehltheit und Selbstverdunkelung als Gnadengabe zum freien Gebrauch gegeben sein lassen kann. Desgleichen begründet die Radikalität reformatorischer Sündenerkenntnis zugleich die kritische Selbstbegrenzung des Sündenbegriffs: »Es ist kein mensch so arg, Er hat etwas gutts an sich.«³⁹

Im folgenden sollen, wie angekündigt, exemplarisch und in skizzenhafter Kürze neuzeitliche Sündenlehren vorgestellt werden. Und zwar geschieht dies unter der Fragestellung: Inwieweit läßt sich in diesen Entwürfen jene grundlegende doppelte hamartiologische Einsicht der Reformation in die Radikalität der Sünde als Sündenblindheit einerseits, in die ebendarin liegende kritische Selbstbegrenzung des Sündenbegriffs andererseits identifizieren? Die gegenüber dem Zeitalter der Reformation noch gesteigerten Denkschwierigkeiten genuin moderner Theologie liegen darin, daß die moderne Theologie Gottesverhältnis und Selbstverhältnis, Theonomie und Autonomie, in einen durchsichtigen Denkszusammenhang zu bringen hat. Bezogen auf den Sündenbegriff muß sie zeigen, inwiefern dieser wesentlich als Selbstundurchsichtigkeit und Selbstverfehlung des Subjekts zu bestimmen ist. Sie muß zugleich zeigen, inwiefern ein praktischer Gebrauch der Freiheit auch dann noch zumindest in gewissen Grenzen – »etlichermaß«, heißt es in den Bekenntnisschriften meistens⁴⁰ –

und befiehlt denselbigen gehorsam zu sein als Gottes Ordnung, nicht allein um der Strafe willen, sondern auch um des Gewissens willen« (BSLK 308,36–40).

³⁷ Enarratio Psalmi LI, 1532 (1538): »Distinctio facienda est inter peccatorum sentientem peccata et peccatorem non sentientem peccata sua« (WA 40 II,333,31f.).

³⁸ Enarratio Psalmi LI, 1532 (1538) (WA 40 II,389,32f.; Übersetzung nach: D. Martin Luthers Psalmen-Auslegung [s.o. Anm. 20], 214); vgl. ebd.: »[Deus] videt per digitos et tolerat politias impias et leges, ut stet politica pax« (WA 40 II,382,5f.).

³⁹ Vom Kriege wider die Türken, 1529 (WA 30 II,127,21f.); vgl. die Vorlesung über den Römerbrief, 1515/16: »[... N]on sic inclinati sumus ad malum omnino, quin reliqua sit nobis portio, quae ad bonum sit affecta« (WA 56,237,6f.) und dazu Paul Althaus, Die Christliche Wahrheit, Bd. II (s.o. Anm. 6), 94 und 118.

⁴⁰ CA XVIII (»Vom freien Willen«): »Vom freien Willen wird also gelehrt, daß der Mensch etlichermaß ein freien Willen hat, äußerlich ehrbar zu leben und zu wählen unter denen Dingen, so die Vernunft begreift; aber ohn Gnad, Hilfe und Wirkung des heiligen Geists

möglich ist, wenn solche Selbstdurchsichtigkeit fehlt oder eingeschränkt ist. Der erste, der eine diesem Doppelkriterium zumindest in Grundzügen genügende Sündenlehre unter neuzeitlichen Bedingungen entworfen hat, ist Immanuel Kant.

III. Zum Beziehungsproblem von Sünde und Sündenerkenntnis unter neuzeitlichen Theoriebedingungen

1. Immanuel Kant: Sünde als Selbstverfehlung moralischer Freiheit

In seiner 1793 in erster Auflage erschienenen Schrift »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« bestimmt Immanuel Kant die Sünde als das radikale Böse, dessen Radikalität darin besteht, daß es sich der willentlichen Selbsttätigkeit des Subjekts und nicht untergeordneten Trieben verdankt. Mit dieser Einsicht stellt sich Kant in den reformatorischen Traditionszusammenhang. Anders als die Reformation, anders als Luther, ist Kant aber nicht der Meinung, daß sich die Erkenntnis radikaler Selbstverkehrung allererst spezifisch religiös-theologischer Introspektion verdankt. Für Kant ist die faktische Allgemeinheit des radikalen Bösen, das heißt die bei allen empirischen Individuen gegebene Verkehrung ihrer obersten Handlungsmaxime⁴¹, ein Sachverhalt, der sich zwar nicht empirisch-psychologischer Selbstbeobachtung erschließt⁴², weil es hier um die *allen* empirischen Handlungen zugrundeliegende Verkehrung der Maximen in einer »intelligibele[n] Tat«⁴³ geht. Gerade darum muß diese Verkehrung der obersten Handlungsmaxime aber doch »durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar«⁴⁴ sein. Die *ratio* als solche ist bei Kant nicht in die Sündenblindheit hineingenommen, eine »gleichsam *boshafte Vernunft*«⁴⁵ kommt für Kant nicht in Frage.

Damit freilich ist Luthers in diesem Punkt radikalere Auffassung des radikalen Bösen in Kants Sündenlehre nicht einfach vom Tisch. Das Problem der noetischen Radikalität der Sünde kehrt vielmehr wieder, wenn Kant erklären muß, von woher die konkrete Freiheit kommen soll und wie sie beschaffen ist, die es möglich macht, sich zu der immer schon ins

vermag der Mensch nicht Gott gefällig zu werden, Gott herzlich zu fürchten, oder zu glauben, oder die angeborene böse Lüste aus dem Herzen zu werfen. Sondern solchs geschieht durch den heiligen Geist, welcher durch Gotts Wort gegeben wird« (BSLK 73).

⁴¹ Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793): »Dieses Böse ist *radikal*, weil es den Grund aller Maximen verdirbt« (I. Kant, *Werke*. In zwölf Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VIII, Frankfurt ⁴1982, 645–879, hier: 686).

⁴² Vgl. aaO., 666.

⁴³ Vgl. aaO., 688, Anm. 693.

⁴⁴ AaO., 679.

⁴⁵ AaO., 683.

Gegenteil verkehrten vorfindlichen Un-Freiheit zu verhalten. Sowenig die moralische Vernunft als Vermögen dem Menschen aberkannt werden kann, ohne sein Menschsein zu zerstören, so sehr stellt sich die Frage, wie dieses Vermögen dem empirischen Individuum, das sich immer schon als unfrei-verkehrtes vorfindet, praktisch zugänglich sein soll.⁴⁶ Das mit der Lehre vom radikalen Bösen gegebene praktisch-philosophische Problem ist somit als das Problem der Verhältnisbestimmung von praktischem Vernunftvermögen und praktischem Vernunftvollzug zu bestimmen. Die Möglichkeit einer »Revolution für die Denkungsart«⁴⁷, um die es hier zu tun ist, folgt für Kant wiederum schon aus der Logik des Pflichtbegriffs selbst: »Wir sollen bessere Menschen werden [...]; folglich müssen wir es auch können«⁴⁸. Die Bedingung der Möglichkeit solch konkreter Freiheit der Willkür, die diesem Postulat zugrunde liegt, ist nun nach Kant eine »unerforschliche Eigenschaft«⁴⁹. In grundlegender vernunftpraktischer Hinsicht also, mithin für die »moralische Dogmatik«, wie Kant sich ausdrückt, ist der »Satz vom angeboren Bösen [...] von gar keinem Gebrauch: denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sei, oder nicht.«⁵⁰ Lediglich in der »moralischen Asketik«⁵¹, also in der an das empirische Individuum adressierten Lehre von der konkreten Einübung moralischen Handelns, ist die Lehre wichtig, weil sie gewissermaßen die permanente Dringlichkeit moralischer Selbstprüfung einschärft.

Darin offenbart Kants Lehre vom radikalen Bösen freilich unübersehbar ein Dilemma: Die allgemeine Logik des Pflichtgedankens, des Sollens = Könnens, wird aufgeboten gegen die Logik des Gedankens der Verkehrtheit der obersten Handlungsmaxime, die der einzelne sich zuschreiben muß. Weiter als bis zu dieser Aufbietung reicht Kants Moralkritik nicht. Es ist die Unerforschlichkeit der Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit, in der sie ebensosehr gründet wie endet. Nicht nur die Religion, sondern vor allem auch die Selbstdurchsicht praktischer Freiheit wird so von Kant auf die Zone innerhalb der Grenzen der bloßen

⁴⁶ Vgl. aaO., 696.

⁴⁷ AaO., 698.

⁴⁸ AaO., 695, vgl. 701, Anm. Vgl. aaO., 698: Die Revolution ist »notwendig«, und eben »daher [muß] [sc. sie] auch dem Menschen möglich sein«, vgl. auch 702. Emanuel Hirsch sieht an dieser Stelle die Notwendigkeit einer explizit rechtfertigungstheologischen Begründung der Bedingung jener Möglichkeit gegeben; und er sieht darin zugleich die Nähe von Kant zu Luther und die Differenz beider Denker begründet. Vgl. Emanuel Hirsch, Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant, in: Ders., Lutherstudien, Bd. II, Gütersloh 1954, 104–121, hier: 118f.

⁴⁹ Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (s.o. Anm. 41), 701, Anm.

⁵⁰ AaO., 702.

⁵¹ Ebd.

Vernunft eingeschränkt. Damit reformuliert Kant auf seine Weise durchaus auch die zweite wesentliche hamartiologische Einsicht der reformatorischen Theologie Luthers: Freiheit, praktische moralische und politische Freiheit, ist möglich, auch dort, wo sie ihres Möglichkeitsgrundes nicht ansichtig zu werden vermag. Anders als für die Reformatoren ist für Kant solche Realisierung weltlicher Freiheit nicht nur »etlichermaßen« möglich, sondern prinzipiell.

Freilich wird man mit der damit verbundenen pragmatischen Erledigung des Gewißheitsproblems aus reformatorischer Sicht nicht zufrieden sein können. Daß völlige Gewißheit in bezug auf die eigene moralische Gesinnung, »dem Menschen weder möglich, noch [...] moralisch zuträglich«⁵² sein soll, mag psychologisch-didaktisch einleuchten. Die relative Leichtigkeit, mit der Kant die Konversion des bösen zum guten Willen für möglich hält, wird man aber nur als einen Rückfall hinter den reformatorischen Sündenbegriff werten können. Und sie ist auch unter Kants eigenen Bedingungen problematisch; denn der Akt der Einsichtnahme in die Möglichkeit der Pflichterfüllung ist nun einmal als Vernunftvollzug zugleich ein praktischer Akt, der als solcher von der Verkehrung der obersten Triebfeder nicht unberührt sein dürfte. Indem zwar das Böse als intelligible Tat, die Konversion zum Guten aber als psychologischer Akt in der Zeit gefaßt wird, scheint Kant die pietistische Psychologisierung der Sünden- und Wiedergeburtstheorie philosophisch zu replizieren, die das hier tatsächlich liegende Problem verkürzt.

2. Friedrich Schleiermacher: Sündenbewußtsein als religiöses Bewußtsein verkehrter Freiheit

Ein Blick in die Ethik Friedrich Schleiermachers zeigt: Ihr Verfasser ist sich – unbeschadet sonstiger Unterschiede – mit Kant darin einig, daß praktische Realisierung individueller Freiheit, nämlich eine dem Menschen gemäße Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse in vielfältiger kultureller Ausdifferenzierung, als ein dem Menschen durchaus mögliches Unternehmen betrachtet wird. Die relative Selbständigkeit der Kulturgebiete gegeneinander bedingt es, daß Recht und Staat, Wissenschaft, Geselligkeit und Kunst weitestgehend thematisiert werden können, ohne daß auf die Sündenproblematik Bezug genommen werden müßte.⁵³ Das Wort Sünde gehört für Schleiermacher in den Zusammenhang spezifisch religiöser, und zwar insbesondere spezifisch christlich-religiöser Selbstrefle-

⁵² AaO., 724.

⁵³ Vgl. allerdings in der Dialektik den kurzen Abschnitt »Der Irrtum als Sünde« (Friedrich Schleiermacher, Dialektik. Im Auftrage der Preußischen Akademie der Wissenschaften auf Grund bisher unveröffentlichten Materials hg. v. Rudolf Odebrecht [1942], Darmstadt 1988, 335).

xion; sein theoretischer Ort ist die Glaubenslehre. Eben darum räumt Schleiermacher auch in der Glaubenslehre die Möglichkeit einer, wie er hier sagt, »bürgerliche[n] Gerechtigkeit«⁵⁴ ein. Der Gegensatz von Sünde und Gnade stehe jenseits des »Gegensatz[es] des Löblichen und Tadelnswürdigen, welcher gar nicht von dem Verhältnis des Menschen zur Erlösung abhängt«⁵⁵.

Nun ist aber für Schleiermacher als nachkantischen Denker erstens klar, daß das Löbliche und Tadelnswürdige nicht als bloß äußerliches, bloß heteronomes Ethos aufzufassen ist. Es muß vielmehr in irgendeiner, wenn auch vielleicht abgestuften, Weise der individuellen moralischen Selbstbestimmung zugeschrieben werden.⁵⁶ Zweitens ist klar, daß Religion – hier kurz und knapp als das Verhältnis des Menschen zur Erlösung beschrieben – nicht einfach nur als ein einzelnes Separée der Seele unter anderen verstanden werden soll; Religion ist vielmehr diejenige Zentralfunktion, die, wie es in der Dialektik heißt, als unmittelbares Selbstbewußtsein oder Gefühl den Indifferenzpunkt von Wissen und Tun⁵⁷ enthält, in welchem uns, in unserem zeitlichen Leben, der »transzendente Grund«⁵⁸ unseres individuellen Seins und Bewußtseins und des Seins überhaupt gegeben ist. Religion ist also diejenige Grundgewißheit unseres Lebens, aus der heraus unser wissender und unser moralischer Weltumgang seine Einheit gewinnt. Darum kann die Frage, wie uns diese Grundgewißheit präsent ist, für Schleiermacher – anders als für Kant – nicht pragmatisch abgeblendet werden.

Es ist aus Schleiermachers Sicht die *differentia specifica* des Christentums, also dasjenige, worin es sich von allen anderen Religionen unterscheidet, daß es die Frage nach dem Präsenzmodus der religiösen Grundgewißheit ins konstruktive Zentrum aller seiner religiösen Anschauungen stellt. Das Christentum faßt den Präsenzmodus der religiösen Grundgewißheit, des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, strikt als Tat des Erlösers Jesus Christus auf, als Gnadentat, die wir uns im Glauben aneignen. Und darum deutet es umgekehrt alles, was in unseren Seelenzuständen Abwendung von Gott, Verstelltheit seines transzendenten Grundes ist, als »unsere ursprüngliche Tat«⁵⁹, das heißt als Sünde. Im Christentum wird das Wesen aller Religion, die Präsenz des transzendenten Grundes im Bewußtsein,

⁵⁴ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu herausgegeben und mit Einleitung, Erläuterungen und Register versehen von Martin Redeker, Bd. I, Berlin 1960, 373.

⁵⁵ AaO., 372.

⁵⁶ Vgl. den Zusammenhang von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und freien Handlungen, aaO., 249ff., besonders 250.

⁵⁷ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Dialektik* (s.o. Anm. 53), 288.

⁵⁸ AaO., 282.

⁵⁹ Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (s.o. Anm. 54), 344f.

thematisiert, weil es den Präsenzmodus dieses Bewußtseins, also das konkrete Bewußtsein des Bewußtseins, zu seinem zentralen Thema macht. Darum ist Erlösung im Christentum nur und gerade als Erlösungsbewußtsein und Sünde nur und gerade als Sündenbewußtsein thematisch.

Die reformatorische Radikaleinsicht, daß das volle Gewicht der Sünde erst mit Blick auf das Problem der Sündenerkenntnis erkennbar wird, läßt sich somit unmittelbar im systematischen Grundansatz von Schleiermachers Religions- und Christentumstheorie identifizieren. Sündenbewußtsein ist der nur paradox formulierbare Sachverhalt, daß uns im Glauben an Jesus Christus die von uns selbst herstammende faktische Nichtbewußtheit des Gottesbewußtseins bewußt ist. Die paradoxe Formulierung zeigt freilich an, daß die Sündenlehre in Schleiermachers Glaubenslehre, wie er sagt, »ein Ort ist, welcher eine Menge von Schwierigkeiten darbietet«⁶⁰. Daß die Sündenlehre den Konstrukteur der Glaubenslehre, fast zur – wie er selbst in ungewöhnlich dramatischer Formulierung sagt – »Verzweiflung«⁶¹ treibt, hat, wie sich abzeichnet, einen tiefen systemischen Grund: Das dem Glauben durch den Erlöser ermöglichte Wissen des Sündenbewußtseins von der Sünde – also in meiner Sprache: der noetische Sündenbegriff – und die in diesem Bewußtsein gewußte Sünde – also der ontische Sündenbegriff – scheinen nicht kompatibel zu sein. Nur die gewußte Sünde ist Sünde, aber die Sünde hat es wesentlich damit zu tun, daß sie von sich selbst nicht weiß. Das Dilemma besteht darin, daß als Bedingung der Möglichkeit der Sünde, ontischer Sünde, ein Gottesbewußtsein in irgendeiner Form vorausgesetzt werden muß, zu dem sich die Sünde als »Hemmung«, negativ, und das müßte eigentlich heißen: als Nichtwissen verhält. Dieses von der Sünde negierte Gottesbewußtsein ist die religiöse Anlage als solche und im allgemeinen, die Schleiermacher vom besonderen Präsenzmodus, den die Religion im Christentum als Erlösungsbewußtsein hat, unterscheiden will. An dieser Anlage hält Schleiermacher fest, weil aus seiner Sicht nur so die Religion überhaupt als allgemeinmenschliches Bewußtseinsphänomen ausgewiesen werden kann. Das führt innerhalb der Glaubenslehre zu einem entwicklungspsychologischen Modell, das eine sukzessive Entwicklung des christlich-frommen Selbstbewußtseins annimmt. In diesem Modell kann Sünde als Entwicklungsstörung bestimmt werden. Damit wird sie aber quantitativ bestimmt: als Minderung des Gottesbewußtseins. Doch diese nur quantitative Bestimmung ist schwer zu vermitteln mit dem qualitativen, totalen Sündenbegriff, den die noetische, nämlich strikt erkenntnistheoretische Bestimmtheit des Sündenbegriffs auf der Basis des Erlösungsbe-

⁶⁰ AaO., 354.

⁶¹ AaO., 430. Vgl. die kritische Studie zur »Verzweiflung des Dogmatikers« Schleiermacher von Günter Bader, Sünde und Bewußtsein der Sünde. Zu Schleiermachers Lehre von der Sünde, in: ZThK 79 (1982), 60–79, hier: 76.

wußtseins als Erkenntnisgrundes fordert. Auf den Erkenntnisgrund gewendet: Fraglich an Schleiermachers Sündenlehre ist, ob der eigentliche Erkenntnisgrund der Sünde in der religiösen Einheit des Bewußtseins überhaupt zu sehen ist oder aber in der Aktualisierung dieser Einheit in dem durch die Erlösungstat Christi ermöglichten Sündenbewußtsein.

3. Karl Barth: Sündenbewußtsein als theologisches Bewußtsein verkehrten Bewußtseins der Freiheit

Karl Barth jedenfalls war trotz einer nicht undifferenzierten Beurteilung Schleiermachers per saldo der Meinung, daß in dessen Glaubenslehre letztlich und im Grunde die selbsttätige Synthesisleistung des Bewußtseins immer schon obsiegt habe.⁶² Auf deren Basis könnten sich Sünden- und Erlösungsbewußtsein dann nur noch sozusagen Nachhutscharmützel liefern.⁶³ Barths eigene Sündenlehre läßt sich dementsprechend als der Versuch verstehen, die Vorgängigkeit der Gnade, an der auch Schleiermachers theologisches Interesse zweifellos haftet, für die Sündenerkenntnis klar und unmißverständlich zur Geltung zu bringen. Indem Barth Sündenerkenntnis als die Einsicht des Glaubens in die »Verkehrt[heit] auch in Sachen der Erkenntnis seiner Verkehrtheit«⁶⁴ bestimmt, legt er die Axt an die Wurzeln der Schleiermacherschen Sündenlehre und Theologie insgesamt, nämlich an den Bewußtseinsbegriff selbst.

Inhalt der christlichen Sündenerkenntnis ist nach Barth die Erkenntnis, daß die Sünde im Vollzug, in jedwedem versuchten Vollzug, menschlicher – sei es moralischer, sei es religiöser – Selbsterkenntnis bestehe. Gerade im Versuch religiöser Selbstunterscheidung von sich selbst bleibt der Mensch aus Barths Sicht sich selbst verhaftet; ja, im Wahn, diese Selbstunterscheidung vornehmen zu können, bestehe recht eigentlich seine Sünde. Die »Suche nach einem Normbegriff, an dem die Sünde erst zu ermessen wäre, [...] erweist sich als [...] irreführend, als nichtig, selber als eine (vielleicht als die vornehmste) Gestalt der Sünde.«⁶⁵ »Jeder von

⁶² Vgl. Barths Kritik an Schleiermachers Glaubensbegriff, der »nicht als Offenbarung, sondern als Erlebnis des Menschen« gefaßt werde (Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* [1947], Zürich ⁵1985, 414).

⁶³ Im Schleiermacher-Abschnitt seiner *Theologieggeschichte* urteilt Barth insgesamt vergleichsweise vorsichtig. Unterm Strich kommt er aber doch zu dem doppelt kritischen Urteil, daß erstens das faktische Gegebensein des christlich frommen Selbstbewußtseins als Sünden- und Gnadenbewußtsein das religiöse Bewußtsein als solches nicht deutlich genug zu formatieren in der Lage sei (vgl. aaO., 416 u.ö.) und daß zweitens das Verhältnis von Sünde und Gnade bei Schleiermacher nicht im Sinne der reformatorischen doppelten Totalbestimmung, sondern als ein quantitatives Verhältnis gedacht werde (vgl. aaO., 423f.).

⁶⁴ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung*, Erster Teil (1953), Zürich ⁴1982 [= KD IV/1], 399.

⁶⁵ AaO., 430f.

ihm [dem Menschen] selbst aufgebaute Normbegriff ist eben noch einmal er selber.«⁶⁶ Christliche Sündenerkenntnis ist also diejenige Selbsterkenntnis, in welcher das Subjekt sich kritisch auf die Bestimmtheit aller Vollzüge von Selbsterkenntnis und Selbstunterscheidung als in sich selbst begründeter Bewußtseinstätigkeit bezieht.⁶⁷ Schleiermachers Aufhebung der Sünde in das Bewußtsein der Sünde wird von Barth aufgenommen und genau umgekehrt: Das Sündenbewußtsein selbst – das für Barth als menschlicher Vollzug immer nur ein vermeintliches ist – ist die Sünde. Wenn Sünde selbst als der Akt (vermeintlicher) Sünden- als Selbsterkenntnis zu begreifen ist, mithin als νόησις, dann muß Sündenerkenntnis, nämlich eigentliche Sündenerkenntnis als ontischer Akt, als reines Seinsverhältnis gedacht werden können.

Genau das versucht Barth plausibel zu machen, indem er statuiert: »Es ist die Existenz Jesu Christi die Stelle, wo wir es mit der menschlichen Sünde in ihrer schlechthin *reinen, reifen, unzweideutigen* Gestalt zu tun haben.«⁶⁸ In Christus selbst, ontisch in ihm, soll, wie Barth sich ausdrückt, »echte Sündenerkenntnis Ereignis«⁶⁹ geworden sein. Ontisch, als ein »rein Faktisches«⁷⁰, sei in Christus die Sünde des Menschen aufgedeckt. »Wo das Wort Gottes Fleisch wurde und ist, da wird aufgedeckt, daß der Mensch Fleisch ist und was das heißt und nach sich zieht, daß er Fleisch ist. [...] Es ist das von keinem Menschen ersonnene, entworfen und konstruierte, sondern allen Menschen, wenn überhaupt, dann gerade nur als Gottes freie Offenbarung begegnende *Evangelium* – es ganz allein – das *Gesetz*, in dessen Erkenntnis der Mensch sich als angeklagt, verurteilt, verdammt finden wird.«⁷¹ »Das Sein geht dem Erkennen auch in dieser Hinsicht voran.«⁷²

Die Pointe dieses ontischen Sündenbegriffs ist, daß jedwedes noetische Tun, jedwede Form menschlicher Selbsttätigkeit unter sein Verdikt fällt, also insbesondere diejenige Form, in der der Mensch sich zur Welt im Ganzen verhält, also Religion, aber auch jedwedes konstruierende

⁶⁶ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Viertes Band. Die Lehre von der Versöhnung, Zweiter Teil (1955), Zürich³1978 [= KD IV/2], 425.

⁶⁷ Damit könnte eigentlich nur eine Theorie der Selbsterkenntnis gemeint sein. Aber genau um Theorie soll es ja nicht gehen. Vgl. unter diesem Gesichtspunkt den zitierten Satz: Theorie, mithin die »Suche nach einem Normbegriff, an dem die Sünde erst zu ermessen wäre, [...] das Alles erweist sich als [...] irreführend, als nichtig« (KD IV/1, 430f.). Sünde ist mithin bei Barth derjenige und jedweder Vollzug von νόησις als solcher, wenn und insofern sich in diesem Vollzug das ihn vollziehende Bewußtsein immer schon als tätiges, als konstruierendes setzt. Im Vollzug von Erkenntnis ›bemeistert‹ das Subjekt immer schon die Gegenstände der Erkenntnis und damit letztlich sich selbst.

⁶⁸ KD IV/1, 439.

⁶⁹ KD IV/2, 427.

⁷⁰ AaO., 430.

⁷¹ AaO., 426.

⁷² AaO., 431.

Tun, insbesondere dasjenige, in dem der Mensch sich zum menschlichen Verhalten zur Welt im ganzen verhält, also Theologie. Unter das Verdikt des ontisch-theologischen Sündenbegriffs fällt also insbesondere natürlich auch dasjenige konstruierende Tun, dem dieser Begriff entstammt, die Theologie des Theologen Karl Barth. Damit hebt sich der Sündenbegriff als Begriff, als νόησις, auf, aber diese Selbstaufhebung ist genau diejenige, die der ontischen Sündenerkenntnis in Christus, an welcher der Glaube allein partizipiert, das Feld räumen soll.⁷³ Indem der Glaube Christus selbst als Grund freier Selbsterkenntnis überhaupt weiß, vermag er dessen Wirken auch dort in Rechnung zu stellen, wo der Glaube als volldurchsichtiger Lebensvollzug nicht gegeben ist: Der geglaubte Christus ist der Grund von Freiheit, von relativer Freiheit in der Welt überhaupt. In Barths Sprache: »Tiefer als dahin, wohin Gott sich in Jesus Christus für ihn erniedrigt hat, ist der Mensch nicht gefallen. Gott ist aber in Jesus Christus weder teuflisch noch nichtig geworden.«⁷⁴

Die Schwierigkeit dieser in ihrer Art bestechenden Hamartiologie liegt nun aber, wie ich meine, darin, daß die der Ontik Jesu Christi inhärente νόησις (der Sündenerkenntnis) einerseits als theologisch gesetzte durchschaut und darin aufgehoben werden soll; andererseits wird sie aber doch zugleich wiederum einfach als Faktizität gesetzt. Dann ist aber zu fragen, inwiefern die Sündenerkenntnis, die sich ontisch in Jesus Christus selbst vollziehen soll, die Sündenerkenntnis des sie setzenden christlich-religiösen und christlich-theologischen Bewußtseins ist. Die Sünde Christi, so scheint es, ist nicht unsere Sünde, und unsere Sünde ist nicht die seine. Das christologische Ich ist ein anderer. Damit hätte die Barthsche Theologie freilich auf ihre Weise jene eingangs zitierte kafkaeske Grundeinsicht der Moderne repliziert. Das Ich, das sich selbst angesichts seiner Entfremdungserfahrung durchsichtig zu werden versucht, nimmt sich selbst immer schon in Anspruch. Auf der Suche nach seinem Grund setzt es diesen Grund immer schon – und zwar in schuldhaft verkehrter Weise – voraus. Inwiefern aber das solchermaßen in sich selbst verstrickte Ich sich in Christus von seiner sündhaften Selbstsetzung und deren Folgen zu sich selbst befreit *wissen* kann und darf, das scheint bei Barth letztlich offenzubleiben.

⁷³ So, denke ich, ist Barths Hamartiologie gemeint. Sie hat einen präzisen fundamentaltheologischen Sinn. Sie ist die innersystemische und systematische Selbstaufhebung des theologischen Systems als System. In ihm wird der offenbarungstheologisch inkriminierte Religionsbegriff mit dem Theologiebegriff selbst gleichgeschaltet. Theologisches Konstruieren, das sich nicht selbst als konstruierendes Tun und damit als Sünde, aufhebt, ist Religion, mithin Sünde. Der Sinn dieser theologischen Radikalisierung des Sündenbegriffs aber liegt bei Barth – genau wie bei allen anderen genannten Vertretern der protestantischen Tradition – nicht darin, die Möglichkeit relativ gelingender Freiheitsvollzüge in der Welt zu bestreiten, sondern diese vielmehr in der erlösenden Tätigkeit Christi selbst recht eigentlich zu begründen.

⁷⁴ KD IV/1, 534.

IV. Fazit

Die in der kulturellen Moderne thematisierte Erfahrung der Selbstentfremdung des Ichs basiert auf spezifisch jüdisch-christlicher Tradition. Die reformatorisch-protestantische Theologie enthält die Mittel, um diese Erfahrung produktiv bearbeitbar zu machen. Luther radikalisiert diese Erfahrung als selbstverschuldeter Selbstzerfallenheit und identifiziert als deren eigentliche Tiefe die Unfähigkeit, dieser Selbstzerfallenheit aus sich selbst ansichtig zu werden. Nur im vertrauensvollen Anschluß an die extra nos wirksame Zusage des Evangeliums gewinnt das Ich diejenige Basis außerhalb seiner selbst, aufgrund derer es zugleich seiner Selbstzerfallenheit ansichtig zu werden vermag wie auch der erhaltenden Gnade Gottes, welche die Folgen der Sünde durch das politische Gesetz in der Welt in Zaum hält. Die neuzeitlichen Sündenlehren Kants, Schleiermachers und Barths stellen sich diesem doppelten Anspruch eines Sündenverständnisses, das zugleich radikal und gerade darin wiederum kritisch-selbstbegrenzend ist. In der exemplarischen Herausarbeitung der Bedeutung, aber auch der Schwierigkeiten, die der reformatorische Sündenbegriff unter neuzeitlichen Bedingungen zeitigen muß, liegt die Leistung dieser Theorien.

Barths Sündenlehre bringt die reformatorische Einsicht, daß Sündenkenntnis dem faktischen Bewußtsein als solchem gerade unmöglich ist und diesem ab extra zukommen muß, am klarsten zum Ausdruck. Mit Kant und besonders mit Schleiermacher ist Barth gegenüber jedoch daran festzuhalten, daß das zu sich selbst als Gnadenbewußtsein befreite Sündenbewußtsein seinerseits als *Bewußtsein* expliziert werden muß; sonst bliebe die produktive Leistung der reformatorischen Theologie unter neuzeitlichen Bedingungen unterbestimmt. Kants hamartiologische Leistung besteht darin, daß er mit dem kategorischen Imperativ eine Verfahrensregel aufgewiesen hat, welche die Möglichkeit moralischen Handelns und damit zugleich die Möglichkeit einer äußeren, bürgerlichen Freiheit unabhängig von voller selbstdurchsichtiger Selbstgewißheit des Handlungssubjekts enthält. Mit Schleiermacher ist freilich Kants Bestimmung solch relativer Unabhängigkeit als pragmatische Verkürzung zu beurteilen. Das aktuelle christliche Sünden- und Erlösungsbewußtsein muß so bestimmt werden, daß in ihm das religiöse Bewußtsein als Bedingung der Möglichkeit individueller Selbstentfaltung überhaupt als realisiert gedacht wird. Das bedeutet aber: Dieses christliche Selbstbewußtsein muß so entfaltet werden, daß in ihm zugleich seine eigene aktuelle Nichtthematisierung, seine faktische Partikularität, mitthematisiert wird. Eben dafür steht die Sündenlehre. In dem im Erlösungsbewußtsein begründeten Sündenbewußtsein wird Christus via negationis als der aktuelle Grund unseres Seinsgrundes auch dort gewußt, wo das Bewußtsein dieses Seinsgrundes verstellt ist. Nur wo die Sünde als meine Sünde, nämlich als mein Nichtwissenwol-

len von Gott, gedacht und gewußt wird, wird sie christlich gedacht. Christlich gedacht wird sie nur dann, wenn der sich wissende Sünder als sich in Christus geretteter und als sich immer schon von den Folgen seiner Sündhaftigkeit bewahrt erfahrender Sünder gedacht wird. Das ist, wie ich meine, das *ceterum censeo*, das der reformatorisch-protestantischen Sündenlehre zu entnehmen ist. Zu entnehmen ist ihr und gerade den modernen Entwürfen auch, daß jede Konstruktion der Sündenlehre in Dilemmata zu münden scheint, die mit der Selbstblindheit, welche die Sünde ist, aufs engste zu tun haben dürften.

Summa summarum: Die kontrafaktische Freiheit, welche das sich seiner Sündhaftigkeit bewußte christliche Erlösungsbewußtsein möglich macht, ist eine Freiheit, die sich gewiß ist, daß das bürgerliche, das Alltagsbewußtsein unter allen Umständen und also selbst dann getrost weitergehen darf, wenn wir eines morgens feststellen sollten, daß wir uns zu einem ungeheuren Ungeziefer verwandelt haben. Derlei Alpträumen läßt das erlöste Bewußtsein vergebener Sünde nicht einmal das letzte Wort. Es schlägt die Augen auf, blinzelt und ist – *felix culpa* – zu sich erwacht.

SUMMARY

In modern everyday language the word sin seems to be outdated. On the other hand, experiences of self-fragmentation and self-alienation are very well-known in modern literature and modern culture in general. The radical theoretical and practical problem caused by those experiences is: how can a self-alienated person know about his or her self-alienation? In his article the author argues that protestant hamartiology since the Reformation has focussed exactly on this problem and therefore has developed important arguments to deal with this puzzling basic problem of any theory of sin. While M. Luther has analyzed the noetic structure of sin in a principal way, Kant and Schleiermacher tried to develop Luther's theology of sin by referring consequently to the subject's consciousness of sin. From K. Barth's point of view, the phenomenon of sin seems to destroy the foundation of religious consciousness itself. Nevertheless, the onto-christological solution of Barth cannot prevent that the modern fundamental experience returns in a theological costume: ›I – is somebody else.‹ The paradoxes of modern protestant theories of sin seem to point to the paradox of sin itself. They also demonstrate the principle limits of theoretical reflections in theology and their permanent necessity.