

ten Standort aus war und ist nun also auch vorwärts zu blicken: auf das Sein der in Jesu Christi Tod zu ihrem Ende – aber eben zu ihrem Heil, zugleich mit der Eröffnung von Zukunft und Hoffnung, zugleich mit der Verheißung des gerade ihr dort erworbenen neuen Lebens – zu ihrem Ende gekommenen Menschheit. Die Auferweckung Jesu Christi von den Toten war exklusive Gottestat, reine Gottesoffenbarung, freie göttliche Gnadentat. Eben von ihr als solcher redet der Satz: «Jesus lebt» – von ihr als solcher also auch seine Folge und Fortsetzung: «Mit Ihm auch ich». Jener Satz hat diese Folge und Fortsetzung. Denn Jesus lebt als der auch für mich Getötete, als der, in dem auch ich getötet bin, so daß eben sein Leben notwendig auch die Verheißung des meinigen ist. Aber mit dem seinen ist auch das meinige, das Leben des Menschen, der nicht selber Jesus Christus, sondern nur sein kleiner Bruder ist, exklusive Gottestat, reine Gottesoffenbarung, freie göttliche Gnadentat! Lassen wir es jetzt, zu betonen, daß es uns als solches unbegreiflich und unverfügbar ist «verborgen mit Christus in Gott» (Kol. 3, 3). Wir haben uns das noch einmal in Erinnerung gerufen, indem wir es als das Werk des in Jesus Christus rechtskräftigen Urteils Gottes verstanden haben. Viel wichtiger ist ja das Positive: daß uns unser Leben, das Leben des Menschen in und mit Jesus Christus, eben als solches, als das in jener göttlichen Souveränität geschaffene und offenbarte, von dem Standort aus zugesprochen ist, dessen Festigkeit, dessen unzweideutige Überlegenheit diesem Zuspruch eine mit keiner anderen auch nur zu vergleichende, eine von nirgendwoher zu problematisierende Klarheit und Gewißheit gibt. Wo nur Gottes Tat, nur seine Selbstoffenbarung, nur seine freie Gnade in Frage kommt – wo aber eben Gottes freie Tat und Selbstoffenbarung nicht nur in Frage kommt, sondern auf dem Plane ist, da ist unüberbietbare Klarheit und axiomatische Gewißheit gegeben, da ist eben Gottes Ja – unangefochten von jedem auch nur denkbaren Nein – gesprochen und zu vernehmen. Es war und ist Gottes Ja zu seinem von Ewigkeit her erwählten und geliebten Sohn, das Ja der Treue Gottes zu sich selber, aber eben damit Gottes Ja zu dem in seinem Sohn von Ewigkeit her miterwählten und mitgeliebten Menschengeschlecht. Und indem er es in ihm gesprochen hat, spricht und sprechen wird – auf Erden in derselben Souveränität, in der er Gott ist in der Höhe – ist es eben so auch zu uns gesprochen, ohne möglichen Einwand, ohne Problematik, ohne Rückfragen notwendig zu machen oder auch nur offen zu lassen: «Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens». In dem in jener Souveränität gesprochenen Wort Gottes sind wir Menschen dieses Wohlgefallens. Wir meinen es nicht nur, wir glauben es auch nicht nur zu sein. Wir glauben es daraufhin, daß wir es sind. Darum und von da aus wird weiter nachzudenken sein: über die Existenz des durch das Heilsereignis des Todes Jesu Christi bestimmten Menschen.

DES MENSCHEN HOCHMUT UND FALL

Das in der Auferweckung des für uns gekreuzigten Jesus Christus gesprochene Urteil Gottes deckt nachträglich auf, wer in seinem Tod erledigt ist: der Mensch, der wie Gott, der selber Herr, der der Richter über Gut und Böse, der sein eigener Helfer sein wollte, um eben damit der Herrschaft seiner Gnade zu widerstehen und also vor ihm irreparabel, radikal und total, jeder Einzelne für sich und die Menschheit als Ganzes, schuldig zu werden.

1. DER MENSCH DER SÜNDE IM SPIEGEL DES GEHORSAMS DES SOHNES GOTTES

Wir wenden uns zu den Fragen der Erkenntnis der menschlichen Situation im Lichte des Geschehens, in welchem der Herr um unseretwillen zum Knecht, der Sohn dem Vater uns zu gut gehorsam, das Wort Fleisch von unserem Fleisch, der ewige Richter selbst für uns am Kreuz von Golgatha gerichtet wurde. Daß das für uns ein für allemal geschehen ist, und was das für unsere menschliche Situation unwidersprechlich besagt, ist beschlossen im Urteil Gottes. In der Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist dieses Urteil offenbar geworden: denen vorläufig, denen das verkündigt wird und die sich im Glauben dazu bekennen dürfen – ihnen in Vorwegnahme der letzten Offenbarung, in der es (indem es jetzt schon Alle angeht) Allen vor Augen stehen wird.

Die Bestimmung der menschlichen Situation, die wir hier zuerst zu bedenken haben, ist des Menschen Sünde oder vielmehr: der Mensch der Sünde, der die Sünde wollende und vollbringende und von ihr beherrschte und belastete Mensch – hier eben in der besonderen Gestalt, in der er unter dem uns zunächst beschäftigenden Aspekt der göttlichen Versöhnungstat sichtbar wird. Auf diesen Menschen bezieht sich ja die Rechtfertigung, mit deren Darstellung wir nachher an den positiven Inhalt jenes Gottesurteils herantreten werden. Sie ist unter dem uns jetzt maßgebenden Gesichtspunkt das Licht der Auferweckung des gekreuzigten Gottesknechtes. Aber dieses Licht hebt sich ab von einem Schatten und kann als Licht nur mit diesem Schatten zusammen gesehen werden. Sie ist die Auflösung des durch die Existenz des Menschen gestellten Rätsels. Sie ist die radikal neue Bestimmung der menschlichen Situation, die als solche eine andere, alte, zum Verschwinden bringt. Sie ist die *iustificatio impii*. Um sie zu verstehen, muß man diesen Schatten, dieses Rätsel, dieses Alte kennen: den *impius*, den Menschen der Sünde.

Wir treten also in diesem Paragraphen scheinbar einen Schritt zurück hinter die im Vorangehenden entfaltete Erkenntnis des Heils, das dem

Menschen in der Selbsthingabe des Sohnes Gottes in unser Fleisch und in dessen Tod widerfahren und in seiner Auferstehung offenbart worden ist, um uns mit der negativen Voraussetzung dieses Geschehens zu beschäftigen: mit der Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, die dieses Geschehen notwendig machte und die in diesem Geschehen beseitigt wurde. Wir haben ja im Vorangehenden dauernd mit dieser Störung gerechnet: um den Weg des Sohnes Gottes in die Fremde, um seine Selbsterniedrigung zur Solidarität mit der sündigen Menschheit, um sein Leiden und Sterben an ihrer Stelle, um das in seiner Person vollzogene Gericht über sie ist es ja da gegangen. Wir haben aber das widrige Element, das den Anlaß zu diesem göttlichen Handeln bildet, noch nicht für sich ins Auge gefaßt, sondern sein Vorhandensein, seine Natur und seine Bedeutung als eine bekannte Sache behandelt. Eben auf sie kommen wir jetzt in der Tat zurück, weil gerade sie für alles Folgende der Aufhellung bedarf.

Und nun legt sich die Frage natürlich nahe: warum wir erst jetzt und also nachträglich auf sie zu reden kommen? Warum wir nicht nach dem Vorbild der ganzen älteren und neueren Dogmatik aller Kirchen und Richtungen mit einer Lehre von der Sünde angefangen und damit gewissermaßen das Problem fixiert haben, um dann in der Lehre von Jesu Christi Menschwerdung und Versöhnungstod die entscheidende Antwort darauf zu geben und um diese dann, geradlinig fortfahrend, in der Lehre von der Rechtfertigung, von der Kirche, vom Glauben zur Entfaltung zu bringen? Warum haben wir uns, indem wir mit der Christologie anfangen, in die Lage versetzt, das Verständnis ihrer negativen Voraussetzung nun nachholen zu müssen? Oder handelt es sich hier doch nur scheinbar um ein Nachholen und also um einen Schritt zurück? mußte von Jesu Christi Menschwerdung und Versöhnungstod darum zuerst die Rede sein, weil der Mensch der Sünde, seine Existenz, sein Wesen und seine Situation gerade nur von daher offenbar ist und erkannt werden kann? Gehen wir in Wirklichkeit gerade von dorthier geradlinig vorwärts, wenn wir unsere Aufmerksamkeit jetzt – jetzt erst, von dorthier erleuchtet, von dorthier zunächst gerade auf ihn hingewiesen! – ihm zuwenden? Das ist die Frage, auf die in diesem ersten Abschnitt unseres Paragraphen grundsätzlich geantwortet werden soll.

Nehmen wir an, die überlieferte und geläufige Ansicht über die Erkenntnis der Sünde wäre richtig: wir hätten es in ihr mit einer der Erkenntnis Jesu Christi vorangehenden, ihr gegenüber so oder so selbständig begründeten Erkenntnis zu tun, auf die dann in jener zurück zu blicken wäre; wir kämen also tatsächlich zu spät, wenn wir uns dieser Sache erst jetzt

zuwenden. Unsere erste Aufgabe wäre dann offenbar an jener früheren Stelle gewesen, oder es müßte dann eben jetzt unsere erste Aufgabe sein, festzustellen: woher wir unser Wissen um diese Sache – wenn Jesus Christus ihr Erkenntnisgrund nicht ist – zu gewinnen gedenken?

Daß wir es auch in der Erkenntnis der Sünde, grundsätzlich und allgemein gesagt, mit einer bestimmten Modifikation der Erkenntnis Gottes, und zwar der dem Menschen durch Gott selbst vermittelten, mit Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis zu tun haben, dürfen wir hier als von aller ernsthaften christlichen Theologie zugegeben und behauptet, voraussetzen. Daß der Mensch böse ist, d. h. daß er sich im Widerspruch zu Gott und zu seinem Nächsten und darum und von daher auch zu sich selbst befindet, das kann er nicht aus sich selbst wissen, das kann er also aus keinem Selbstgespräch, das kann er aber auch aus keinem Gespräch mit seinem Mitmenschen erfahren: das so wenig, wie daß er von Gott gerechtfertigt und getröstet ist. Was er sich in dieser Hinsicht anders als durch Gott, also im Gespräch mit sich selbst und seinesgleichen, im Vollzug seines Selbstverständnisses und Selbstbewußtseins, gesagt sein lassen könnte, das mag die innere Spannung zwischen einem relativen Ja und einem relativen Nein, zwischen Werden und Vergehen, zwischen Stärke und Schwäche, zwischen Großem und Kleinem, zwischen Vollbringen und Wollen sein; die Dialektik, in der die menschliche Existenz an der Gegensätzlichkeit, dem Dualismus von Licht und Schatten der ganzen Geschöpfwelt Anteil hat. Diese Spannung hat aber mit dem Sein des Menschen in der Sünde an sich nichts zu tun. Sie kann der Raum seines guten, ebenso wie seines bösen Tuns und Wesens sein. Das Böse mag sich gleichnishaft in ihr abzeichnen. Sie ist aber nicht als solche das Böse, das den Menschen zu Gottes, zu seines Nächsten und zu seinem eigenen Feind und das ihn der Versöhnung, der Umkehrung zu Gott hin bedürftig macht. Sie gehört an sich und als solche vielmehr zu des Menschen von Gott gut geschaffener Natur. Es mag ein dem Menschen von sich aus erreichbares Selbstverständnis und Selbstbewußtsein immerhin auch dies umfassen: daß er jene innere Spannung nicht nur erleidet, sondern tut, daß er jene Dialektik selbst fort und fort hervorbringt. Er mag also sich selbst als begrenzt, mangelhaft, unvollkommen verstehen und erkennen. Er mag sich der Problematik seiner Existenz als Mensch bewußt werden. Seines Seins als Mensch der Sünde, im Widerspruch zu Gott, zu seinem Nächsten und sich selbst, ist er sich damit auch von ferne nicht bewußt geworden. Die Unvollkommenheit und Problematik seiner Existenz ist als solche noch lange nicht seine Sünde. Sie ist doch nur seine Grenze. Wie käme er dazu, sich im Rahmen seines Selbstverständnisses jenes Widerspruchs anklagen, sich also nicht nur für ein unvollkommenes, sondern für ein böses Subjekt halten zu müssen, sich selbst endgültig und total für Gott, seinem Nächsten und sich selbst gegenüber schuldig – zu bekennen? Wem bliebe im

Rahmen seines Selbstverständnisses nicht immer auch die Möglichkeit, sich selbst in seiner Begrenztheit zu verstehen, sich gerade seine Begrenztheit als mildernden Umstand zugute zu schreiben und also, auch wenn ihm – indem er sich klar macht, daß sein Sein in der Spannung sein eigenes Tun ist – so etwas wie Reue nicht fremd sein sollte, eben dieser Reue alsbald die Gestalt des Bedauerns mit sich selbst zu geben und eben damit – vielleicht gerade um der Aufrichtigkeit dieses Bedauerns willen – sich selbst für entschuldigt, wenn nicht gar: für schon gerechtfertigt und also im Grunde doch für gut zu halten? Die von Gott geschaffene Natur des Menschen mitsamt ihrer Grenze ist ja tatsächlich gut und nicht böse! Zu der Erkenntnis, die des Namens «Erkenntnis der Sünde» wert wäre, ist im Rahmen einer nicht durch Gottes Wort erleuchteten und belehrten Selbsterkenntnis kein Raum. Was, wenn der Mensch ein Sünder nicht bleiben und als solcher nicht verlorengehen sollte, nur durch den Kreuzestod Jesu Christi aufgehoben und gutgemacht werden konnte, das wird dort nicht sichtbar. Das zu sehen, fehlen dem seiner Beschäftigung mit sich selbst überlassenen Menschen die Augen, und das zu begreifen, fehlen ihm die Kategorien. Sie fehlen ihm deshalb, weil ihm der Wille dazu fehlt, das zu sehen und zu begreifen. Der Zugang zu der Erkenntnis, daß er ein Sünder ist, fehlt ihm gerade deshalb, weil er ein Sünder ist. Einverständnis darüber setzen wir hier voraus. Alle ernsthafte Theologie hat die Erkenntnis der Sünde aus Gottes Wort zu gewinnen und zu begründen versucht.

Es wäre gut, wenn nun auch darüber Einverständnis herrschte, daß die dem Menschen von sich aus und ohne Gottes Wort erreichbare Einsicht in die innere Problematik seiner Existenz auch als Vorbereitung, als eine Art Vorverständnis zur Erkenntnis seiner Sünde nicht in Frage kommt. Es ist freilich wahr, daß es in und mit der Erkenntnis der wirklichen Sünde auch zu einer fruchtbaren Einsicht in die innere Problematik der menschlichen Existenz kommen wird. Es ist wahr, daß diese – indem sie mit des Menschen Widerspruch zu Gott, zu seinem Nächsten und sich selbst, mit dem wirklichen Bruch in seiner Existenz durchaus nicht identisch ist – doch zu dessen Gleichnis werden kann, an Hand dessen ihm seine Schuld und Not nachträglich umso klarer werden mag. Es ist aber nicht wahr, daß sein innerer Konflikt als solcher, daß die Reue und das Bedauern, in welchem er diesen erlebt, an sich und als solche so etwas wie eine anagogische Bedeutung für ihn hätten, daß sie ihn der Erkenntnis seiner Schuld und Not, und also des Bruchs, in welchem er in Wahrheit lebt, irgendwie näher bringen würden. Es ist vielmehr leider eben auch dies wahr: daß gerade das wirkliche Böse, in das der Mensch sich verstrickt und verstrickt ist, auch in der Art, wie er den inneren Konflikt seiner Existenz erlebt und versteht, nur zu wirksam ist. Er ist auch in der Erkenntnis seiner Sünde, sofern er sie im Rahmen seines Selbstverständnisses, ohne auf Gottes Wort zu hören, vollzieht, der Mensch der Sünde und als solcher

auch in dieser Sache kein Erkennender, dieser seiner negativen Bestimmtheit gegenüber vielmehr durchaus verschlossen. Das zeigt sich eben darin, daß er dabei faktisch über jene natürliche innere Gegensätzlichkeit seiner Existenz nicht hinaussieht, angesichts derer er zwar jener Reue und jenes Bedauerns, einer wehmütigen und wohl auch wehleidigen Ironie, eines echten Erschreckens aber gerade nicht fähig ist, angesichts derer er sich darum auch immer wieder zu beruhigen und zu entschuldigen wissen wird, um für den Widerspruch, der seine Schuld, und für den Bruch, der seine Not ist, beharrlich blind und taub zu bleiben. Er sieht und denkt und erkennt eben verkehrt auch in Sachen seiner Verkehrtheit. Wie sollte er, da dem so ist, auch nur auf dem Wege sein, das, was zu sehen und zu begreifen ihm not täte, erleuchtet und belehrt durch das Wort Gottes, später doch zu sehen und zu begreifen? Verkehrt auch in Sachen der Erkenntnis seiner Verkehrtheit, wird er auch dem ihn über seine Verkehrtheit erleuchtenden und belehrenden Wort Gottes nur Widerstand entgegenzusetzen können.

Man wird sich hier an das erinnern müssen, was Paulus 2. Kor. 7,8–11 über jene doppelte Möglichkeit der λύπη (Betrübnis, Traurigkeit) geschrieben hat: Es gibt eine λύπη κατὰ θεόν, die als Betrübnis des Menschen über sich selbst, über seine (wie es den Korinthern durch den Brief des Paulus widerfahren ist) von Gott aufgedeckte Verkehrtheit, von Gott selbst stammt und darum auch dem Willen Gottes entspricht. Sie führt den Menschen zu einem Verhalten, das, obwohl und indem es durchaus den Charakter der λύπη hat, keinen Reuen kann, der es sich auferlegen läßt: μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται (die Buße, in der der Mensch schon auf dem Weg zu seiner Errettung ist, in der er sich also, obwohl und indem sie in «Betrübnis» geschieht, schon nicht mehr bedauern, der er sich also auch nicht entziehen wollen kann). Weil Paulus wahrzunehmen meint, daß sein die Korinther betrübender Brief sie tatsächlich auf den Weg zu solcher Buße geführt hat – er beschreibt deren Zeichen oder Früchte als σπουδή (Beflissenheit), ἀπολογία (Entschuldigung), im Sinn von *deprecatio*), ἀγανάκτησις (Unwille), φόβος (Furcht), ἐπιπόθησις (Sehnsucht), ἐκδίκησις (Strenge) – darum reut es ihn seinerseits nicht, sondern freut er sich, sie durch sein apostolisches Wort betrübt – κατὰ θεόν betrübt – zu haben. Er hat dieser Betrübnis v 10 eine ganz andere gegenübergestellt: die λύπη τοῦ κόσμου, die den Tod bewirkt. Hat er einen Augenblick gefürchtet, er möchte die Korinther in diese Betrübnis gestürzt haben? Das könnte ihn dann wohl gereut haben, so gewiß sie sein Wort dann offenbar nicht als apostolisches, als Gottes Wort verstanden und aufgenommen und also ihrerseits einen Weg angetreten hätten, der sie nur Reuen konnte. Betrübt wären sie dann doch nur gewesen, wie eben die Welt, der sich selbst überlassene und genügende Mensch, betrübt sein kann und will: gestört, beunruhigt, aufgeregt, in einer der Gegenbewegungen der inneren Dialektik des Humanen, nun eben in ihr ganz sich selbst auslebend, aber letztlich nicht erschrocken, an sich selbst nicht irre geworden, zum Grauen vor ihrer Existenz und zum Ausschauen nach einer ganz anderen Existenz nicht aufgerufen, sondern in einer nicht allzu tiefen Tiefe bereit, mit sich selbst aufs Neue Frieden zu schließen. Zur Buße und ihren Werken hätte sie diese Betrübnis nicht geführt, sondern im Gegenteil von einer Verstockung in die andere: von einer optimistischen in eine pessimistische, die dann auch wieder in ihr Gegenteil umschlagen könnte. Und nicht σωτηρία sondern θάνατος wäre das notwendige Ziel und Ende dieses ihres Weges gewesen. Es ist nun klar, daß Paulus diese λύπη nicht wohl als eine Art Vorstufe zu jener ersten verstehen konnte. Blickt doch der Mensch je in der einen und in der anderen in eine ganz verschiedene, die gerade entgegengesetzte Richtung. Er lebt entweder in der einen oder

in der anderen. Aber wie er nicht von dieser in jene zurückkehren kann, so kann er auch nicht von jener zu dieser vorwärts schreiten. Und so kann man sein Selbstverständnis in dieser zweiten λήθη offenbar nicht als ein Vorverständnis jener ersten charakterisieren.

Aber nun können wir uns auch abgesehen von dieser besonderen Frage mit dem grundsätzlichen und allgemeinen Einverständnis darüber nicht zufrieden geben, daß Sündenerkenntnis auf alle Fälle nur als Gottes – und zwar als Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis möglich ist und wirklich werden kann. Denn das Einverständnis der älteren und neueren Theologie mit ihrem der Lehre von der Versöhnung vorangestellten *Locus de peccato* besteht nun eben konkret in der Ansicht, daß unter der die Erkenntnis der Sünde ermöglichenden und verwirklichenden Gotteserkenntnis zu verstehen sei: die Erkenntnis Gottes in seinem – von seiner Gegenwart, Aktion und Offenbarung in Jesus Christus verschiedenen – Grundverhältnis zum Menschen, d. h. die Erkenntnis Gottes in seiner Majestät und Heiligkeit als Schöpfer und Weltregent, in der Forderung, mit der er als solcher dem Menschen gegenübersteht oder in der Geschichte gegenübertritt. Das kann dann auch konkret heißen: die Erkenntnis Gottes aus seinem Gesetz, das dem Menschen von Natur und allgemein (vermittelt durch sein Gewissen) offenbar, oder in der Geschichte, besonders in einer bestimmten, vom Evangelium unterschiedenen Komponente der biblischen Botschaft, speziell offenbart ist. In dieser Erkenntnis eines Gottes vor und außer Jesus Christus und in dessen im weiteren und engeren Sinn verstandenen Gesetz als solchem hätten wir es mit dem Worte Gottes zu tun, das nun die eigentümliche Funktion hätte, den Menschen dessen zu überführen, daß er ein Sünder ist, und ihm vor Augen zu stellen, in was seine Sünde besteht. Indem sich der Mensch mit Gott in der Erhabenheit seiner reinen Gottheit konfrontiert findet, sähe er sich entdeckt und müßte er sich erkennen und bekennen als der diesem Gott Ungehorsame, als der ihm und seinem Nächsten und sich selbst Widersprechende, als der Mensch der Sünde. Die Existenz, die Offenbarung, der Anspruch dieses Gottes sei das Gericht, in welchem ihm das Urteil gesprochen wird, in welchem er sich vom Feuer des göttlichen Zornes erreicht und verzehrt findet, durch welches er in die göttliche Traurigkeit gestürzt wird, um dadurch – vielleicht allerdings doch erst dann, wenn er dasselbe Wort Gottes auch als Wort Jesu Christi und also als Evangelium hören darf, zur Buße geführt zu werden. – Gegen diese Darstellung des Sachverhalts muß Einspruch erhoben werden.

Er richtet sich zunächst gegen die dabei vorausgesetzte Aufspaltung der Erkenntnis und des Wortes Gottes. Wir können den Einwand gegen diese Voraussetzung hier nur eben andeuten, nachdem er in früheren Kapiteln der «Kirchlichen Dogmatik», bes. in der ganzen Lehre von Gott und von der Schöpfung breit entfaltet und begründet worden ist. Die Idee einer abstrakten Existenz Gottes in seiner reinen Gottheit als Schöpfer und

Weltregent und die Idee einer abstrakten Autorität auch seines Anspruchs als solcher sind Elemente, die der biblischen Gotteserkenntnis fremd und die darum auch christlich nicht brauchbar sind. Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist nach biblischer Gotteserkenntnis in seinem inneren Sein wie in seiner Gegenwart, Aktion und Offenbarung in der Welt und für uns konkret Einer. Und so ist sein ewiges Wählen und Wollen und sein die Zeit begründendes und erfüllendes Tun konkret Eines. So ist auch sein ewiges Wort identisch mit dem, das er in der Zeit gesprochen hat und spricht, konkret Eines. Und der eine Gott, sein eines Werk und Wort heißt – ob das den Menschen in den verschiedenen Zeiten und Räumen bekannt ist oder nicht – Jesus Christus: er, der Sohn des Vaters (in der Einheit des Heiligen Geistes) Gottes Angesicht, Gottes Name, Gottes Gestalt, außerhalb derer er nicht Gott ist – er der Anfang und das Ziel aller Wege Gottes: auch in seinem Walten und Tun als Schöpfer und Weltregent, auch in seiner Autorität und in seinem Anspruch dem Menschen gegenüber! Gerade in seinem Grundverhältnis zum Menschen ist Gott dieser und «kein anderer Gott». Gottes Aufteilung in einen Gott in und außer Christus ist nicht durchführbar. Von ihr können wir auch in unserer Frage nach dem Grund der Erkenntnis der menschlichen Sünde nicht ausgehen.

Daß Gotteserkenntnis und sie allein die Erkenntnis der Sünde in sich schließt, daß diese in der Konfrontation des Menschen mit der Majestät und Heiligkeit Gottes – und nur so – zustande kommt, ist, allgemein gesagt, wohl richtig.

Man kann Luther offenbar nicht widersprechen, wenn er (nach E. A. 6, 49 im Jahre 1532) gepredigt hat: «Nach der Theologie müssen wir den Menschen gegen Gott rechnen und also sprechen: Gott ist ewig, gerecht, heilig, wahrhaftig, und in Summa: Gott ist alles Gute. Dagegen aber der Mensch ist sterblich, ungerecht, lügenhaftig, voll Untugend, Sünde und Laster. Bei Gott ist alles Gute, bei den Menschen ist Tod, Teufel und höllisch Feuer. Gott ist von Ewigkeit und bleibet in Ewigkeit. Der Mensch steckt in Sünden und lebet mitten im Tode alle Augenblick. Gott ist voll Gnade; der Mensch ist voll Ungnade und unter Gottes Zorn. Das ist der Mensch gegen Gott zu rechnen.»

Aber dieses Allgemeine bedarf, um wahr zu sein, konkreter Füllung. Um die Konfrontation des Menschen mit jenem abstrakten Gesetz eines abstrakten Gottes wird es sich dabei schon darum nicht handeln können, weil dieser Gott und sein Gesetz, gemessen am biblischen Zeugnis, ein Produkt frei schweifender menschlicher Vernunft und willkürlicher menschlicher Invention, eine irrealer Größe ist. «Rechnet» man den Menschen gegen diesen Gott, so wird schwerlich etwas Anderes zu erwarten sein, als daß auch die dabei sich ergebende Erkenntnis der menschlichen Sünde nicht dem, was die Heilige Schrift als solche versteht, sondern dem, was der Mensch von sich aus darunter verstehen möchte, entsprechen wird. Kann dieser Gott – der abstrakte Gott eines abstrakten Gesetzes – den Menschen nicht wirklich rechtfertigen (wie es ja auch nicht die Meinung

der Vertreter jener Ansicht ist), wie kann er ihn dann wirklich, wahrhaftig und gültig anklagen und verurteilen?

Es läßt sich zeigen, daß er das tatsächlich nicht kann und nicht tut. Nehmen wir einen Augenblick an, jene Aufspaltung des Begriffs von Gott und seinem Gesetz sei legitim. Wir hätten es also außer mit Gott in Jesus Christus tatsächlich auch noch – und unterschieden von dieser seiner Gestalt – mit demselben Gott in seiner ganz anderen Gestalt als Schöpfer und Weltregent und mit seinem Gesetz zu tun: uns offenbar in unserem individuellen oder kollektiven Gewissen oder in einem uns angeborenen Naturgesetz oder (etwa im Dekalog oder in der Bergpredigt) in einer der konkret geschichtlichen Manifestationen seines Willens und Gebotes. Zur Erregung des Gefühls und zum intellektuellen Ermessen des unendlichen qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch möchte diese Konfrontation wohl zureichen und dienlich sein. Aber wirklich auch zur Erweckung der Erkenntnis, daß der Mensch sich zu Gott (und darüber hinaus zu seinem Nächsten und zu sich selbst) im Widerspruch befindet: in einem Widerspruch, den er selbst vollzieht, für den er sich also verantwortlich wissen und in dessen Vollzug er sich als schuldig bekennen muß? Fordernd wird dieses Gottwesen und sein Gesetz dem Menschen wohl gegenüberstehen. Aber in welchem Sinn kann und wird seine Forderung dem Menschen nun eigentlich verpflichtend werden: so verpflichtend nämlich, daß er sich bei seinem Ungenügen ihm gegenüber nicht beruhigen kann – so verpflichtend, daß er sich für dieses sein Ungenügen endgültig haftbar gemacht, um seinetwillen angeklagt, verurteilt, verdammt wissen muß? Wird ihn die ihm in diesem Gegenüber aufgenötigte Selbsterkenntnis faktisch weiterführen als dahin, wohin er auch in einem bloßen Selbstgespräch und also auch ohne dieses Gegenüber gelangen kann und in der Regel gelangen wird: zur Erkenntnis seiner Unvollkommenheit? Und bleibt ihm dann nicht die Rückzugslinie weit offen zu der Feststellung, daß sein Zurückbleiben hinter seinem Gott, seine Abweichung von dessen Gebot in Anbetracht seines natürlichen Unterschiedes von diesem gebietenden Wesen – was vermag schon das Geschöpf im Verhältnis zu seinem Schöpfer? – naturbedingt, notwendig, unüberwindlich und also nicht im eigentlichen Sinn als verantwortlicher Ungehorsam zu verstehen sei? Sind wir nicht von vornherein entschuldigt, ja vielleicht geradezu gerechtfertigt in dem Stand, in welchem wir uns in dieser Konfrontation allenfalls entdecken mögen? In was Anderem werden wir uns da entdecken als eben wieder in unserer natürlichen Begrenztheit? Sollte sich in dieser Konfrontation auch nur ein einziger Mensch jemals als böse, als Mensch der Sünde erkannt haben? Und sollte sich in der darin sichtbaren Ohnmacht des hier supponierten Gegenübers, dieses angeblichen Gottes und seines Anspruchs, nicht eben das verraten, daß er als Gott bloß supponiert und konstruiert, daß er eine willkürliche Invention ist, mit deren Setzung wir doch nur

einen weiteren Akt unseres Selbstverständnisses vollzogen haben? Haben wir es in diesem Gott nicht doch nur mit einem Spiegelbild unserer eigenen Existenz – mit dem Inbegriff unserer eigenen «Existenz in der Transzendenz» zu tun, im Verhältnis zu dem wir also unser Selbstgespräch nur sublimiert, dramatisiert, mythologisiert haben? Haben wir uns nicht doch nur eingebildet, im Verhältnis zu ihm ein von außen, von einem Anderen an uns gerichtetes Wort vernommen zu haben? Haben wir in unserem Verhältnis zu ihm nicht in Wahrheit doch nur mit uns selbst geredet?

Wir werden von diesem Gott und seinem Gesetz und davon, wie es zu diesen Fiktionen kommt und was sie für das Leben des Menschen zu bedeuten haben, noch mehr sagen müssen, wenn wir auf die wirkliche Sünde selbst zu reden kommen werden. Dieser Gott und sein Gesetz sind alles Andere als harmlose Fiktionen: schon darum, weil es ja der wirkliche Gott ist, der da entehrt, und sein wahres Gesetz, das da entleert ist: der lebendige Gott in seinem lebendigen Wort, den aufzuspalten, den in Gestalt jener Abstraktion für seinen Gott und für das ihm gegebene Gesetz zu halten der Mensch der Sünde allen Anlaß hat, der aber seiner nicht spotten, der sich gerade solche Aufspaltung nicht ungestraft gefallen läßt. Das aber ist sicher: Erkenntnis der Sünde kommt da nicht zustande, wo der Gott und das Gesetz, auf dessen Offenbarungen der Mensch lauscht, in Wahrheit dieser Abgott und dessen vermeintlicher Anspruch ist.

Und nun ist nicht abzusehen, wie es anders sein könnte, als daß eine der Christologie vorangehende und also von ihr unabhängige Lehre von der Sünde sich bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt, eben an diesem Abgott und seinem Anspruch orientieren wird. Unvermeidlich wird sie ja, um das Böse als solches festzustellen, mit einem bestimmten Maßstab des Guten rechnen und ihn zur Anwendung bringen müssen. Welcher Maßstab soll da aber in Frage kommen als ein – nun eben von der Christologie unabhängiger – entweder aus philosophischem oder aus biblischem Material oder aus einer Kombination beider aufgebauter Normbegriff von Gerechtigkeit und Heiligkeit oder von einem höchsten Gut oder von einem reinen Geist oder von höchster Persönlichkeit, von dessen Inhalt man dann kühnlich annehmen und behaupten wird: dies sei das Wesen und der Wille und das Gesetz Gottes, dies sei die vom Menschen Glauben und Gehorsam oder Demut oder auch Liebe und Hingabe fordernde Instanz und die Auflehnung gegen sie, die Verletzung, Übertretung und Negation ihrer Vorschrift sei des Menschen Sünde, zu deren Vergebung und Beseitigung Jesus Christus in die Welt gekommen und für die Menschen gestorben sei. Wie es nach Ex. 32, 4 nach der Erstellung jenes gegossenen Kalbes zugegangen ist: «Das ist dein Gott, Israel!»

Es muß nicht so sein, daß der bei diesem Verfahren angewendete Normbegriff wirklich der Abgott und sein Anspruch ist. Und es kann faktisch auch bei diesem Verfahren eine leidlich – vielleicht in mancher Beziehung

höchst! – angemessene Erkenntnis der Sünde herausspringen. Wir haben es dann mit diesem glücklichen Fall zu tun, wenn jener Normbegriff fast oder gar nicht aus philosophischem, sondern ganz oder fast ganz aus biblischem Material aufgebaut wird, wie es insbesondere in der Theologie der Reformatoren mit großer Strenge getan worden ist. Wo man sich bei der Aufstellung jenes Maßstabes und also bei der Bestimmung des Wesens, Willens und Gesetzes Gottes wenigstens direkt oder indirekt an die Texte der Heiligen Schrift hält, sich durch solche mindestens – wie es etwa bei Augustin der Fall war – kräftig dreinreden, sein ursprünglich anderweitig gewonnenes Konzept einigermaßen korrigieren läßt, da werden jedenfalls die schlimmsten Gefahren dieser Methode nicht akut werden. Mindestens an der Schärfe des Urteils, daß der Mensch vor Gott ein Sünder und an ihm schuldig ist, wird es dann bestimmt nicht fehlen können. Und dies darum nicht, weil die biblischen Texte nun einmal alle so oder so an der biblischen Substanz, d. h. im Alten Testament am Gnadenbunde Gottes mit seinem Volk und im Neuen Testament an der Erscheinung, der Person und dem Werk Jesu Christi selber als der Erfüllung des dort proklamierten Bundes orientiert, von dieser biblischen Substanz und Mitte her bestimmt und charakterisiert sind. Sie haben von daher ein Gefälle, das, wo man sie zu Worte kommen läßt, ganz von selbst zu größter Strenge in der Beurteilung der Menschen anleiten wird. Dieses Gefälle wird sich da, wo man sie (und in dem Maß, als man nur sie!) als Erkenntnisquelle gelten läßt und vor sich hat, auch dann als wirksam erweisen, wenn man es – wie es leider auch die Reformatoren im Ganzen getan haben – unterläßt, sich bei der Aufstellung jenes Maßstabes eben an der biblischen Substanz und Mitte und nicht nur an diesen und jenen einzelnen, von dorthin bestimmten Aussagen und Aussagezusammenhängen zu orientieren.

Daß diese Unterlassung in der Reformationstheologie stattfinden konnte, ist eine (nicht die einzige!) Folge der gewissen Zurückstellung, die der Christologie damals widerfahren ist. Man hat sich in dieser Sache der Lehre der altkirchlichen Symbole in großer Selbstverständlichkeit angeschlossen. Sie bildete die Voraussetzung, ohne die die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben nicht verständlich ist. Bei Anlaß der Entzweiung in der Frage des Abendmahls ist es bei Luther, Zwingli und Calvin zu gewissen interessanten Nuancierungen auch in der Christologie gekommen. Eine selbständige Aufmerksamkeit aber ist diesem zentralen Thema damals nicht zugewendet worden. Das Interesse an Christus bewegte sich im Rahmen der Frage nach den *beneficia Christi*. Daß die Heilige Schrift Gottes Wort ist, indem und sofern sie «Christum treibet», wurde zwar gesagt. Eine grundsätzliche Besinnung auf den Sinn, die Bedeutung, die Funktion der Christologie für das Ganze der christlichen Erkenntnis lag aber nicht im Programm der Reformationstheologie. Sie war darum in der Lage, in weiten Bereichen ihrer Lehre im Ganzen – mit lichtvollen Durchbrechungen dieser Regel – höchstens indirekt und implizit oder auch gar nicht von ihr her zu denken und zu argumentieren. So auch in der Lehre von der Sünde, und zwar sogleich in der Frage nach dem Maßstab der Unterscheidung des Bösen vom Guten.

Die Folge dieser Unterlassung wird allerdings unvermeidlich die sein, daß man auf die Frage nach der Begründung des an Hand jenes Maßstabes über den Menschen zu sprechenden Urteils und auf die Frage nach dessen Inhalt nun doch keine sichere, keine eigentlich einleuchtende und auch keine ganz sachliche Antwort zu geben vermag. Immerhin: es wird unter der Herrschaft des Schriftprinzips jedenfalls in der Feststellung jenes Urteils – trotz jener Unterlassung, einfach vermöge des Schwergewichts, das die direkt oder indirekt visierten biblischen Texte in ihrem Zusammenhang mit dem biblischen Zentrum nun einmal haben – gewiß nichts Falsches gesagt werden, vielmehr Richtiges und Wichtiges genug ans Licht kommen. Es wird dann gewiß nicht der Abgott und sein Anspruch, sondern, wenn auch aus einiger Ferne und in einer gewissen Unbestimmtheit gesehen, der wahre, lebendige Gott und sein Gesetz sein, an dem der Mensch gemessen und im Blick auf den dann sein Stand als Mensch der Sünde gesehen und verstanden wird.

Man kann sich das, um nun auch Calvin zu Worte kommen zu lassen, an der Stelle Instit. I 1,2–3 klar machen, wo er einschärfen will: eine wahrhaftige Selbsterkenntnis des Menschen (*pura sui notitia*) gebe es nur, indem er Gott ins Gesicht sehe und von dessen Betrachtung heruntersteige zur Betrachtung seiner selbst. Warum so und nur so? Weil wir uns selbst von uns aus ohne klaren Gegenbeweis immer für anständig, klug und heilig halten werden. Diesen klaren Gegenbeweis werden wir aber nie als geführt erkennen, solange wir bloß auf uns selbst und nicht zugleich auf den Herrn sehen. Von Natur zur Heuchelei geneigt, lassen wir uns dann an irgend einem leeren Schein von Gerechtigkeit genügen, als wäre sie wirkliche Gerechtigkeit. Wir halten, was in einem Meer von Unreinheit ein bißchen weniger unrein ist als das Übrige, für rein, ein bißchen Dämmerung in der Finsternis schon für Licht, unsere Sehkraft, da sie für die Wahrnehmung der Dinge unter uns und in unserer Umgebung genügt, für unübertrefflich – ohne zu bedenken, was aus ihr wird, wenn wir unser Auge zur Sonne erheben. Daher unsere Zufriedenheit mit unserer eigenen Güte innerhalb der Grenzen des Menschlichen. Wie bricht das Alles zusammen, wenn wir unseren Blick zu Gott und seiner Vollkommenheit erheben, an der wir in Wahrheit gemessen sind! Wo bleibt dann unsere Gerechtigkeit, Weisheit, Tüchtigkeit, Reinheit? Unsere Schlechtigkeit, Torheit und Ohnmacht kommt dann mitleidlos an den Tag. Darum das von der Heiligen Schrift beschriebene Entsetzen gerade der heiligen Menschen Gottes in dessen Gegenwart. Offenbar erst in dieser Begegnung kommt es auch bei ihnen, nun aber wirklich und radikal, zu diesem Erschrecken über ihren eigenen Stand, zu der *cognitio humilitatis*, der *consternatio*, die geradezu einen *horror mortis* bedeutet: «Wir müssen sterben, denn der Herr ist uns erschienen!» (Richt. 13,22). So Hiob, so Abraham, so Elias, so Jesaja! *Sola est lux Domini, quae potest oculos nostros aperire, ut perspicere queant latentem in carne nostra foeditatem*, während wir gerade in unserer Sündenfinsternis in blinder Selbstliebe auch dazu gar nicht in der Lage sind, uns über die Natur und den Umfang des in uns angehäuften Schmutzes (*sordes*) Rechenschaft zu geben (Komm. zu Röm. 6,21 CR 49,117).

Merkwürdig: Das Alte Testament hat Calvin offenbar für in dieser Sache höchst instruktiv gehalten. Auf den Gedanken aber, daß diese *lux Domini* eigentlich und entscheidend in des Menschen Konfrontierung mit Gott in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus leuchten und jene Aufdeckung vollstrecken möchte, scheint er auch bei der Besprechung dieser neutestamentlichen Stelle nicht gekommen zu sein. Es bleibt bei der allgemeinen Gegenüberstellung: dort Gott, hier der Mensch, und bei der Behauptung, daß es in diesem Gegensatz zu jener Durchbrechung der menschlichen Selbsttäuschung

und so zu wahrhaftiger Selbsterkenntnis komme. (Es scheint mir darum fraglich, ob man – so gern man es sähe, wenn dem wirklich so wäre – mit dem schönen Buch von T. F. Torrance, *Calvins Doctrine of Man* 1949 S. 83f. sagen kann, daß die Lehre von des Menschen Verderbnis bei Calvin ein «Corollarium» seiner Lehre von der Gnade sei!) Erst recht scheint er es in jenem Eingang der *Institutio* – er steht ja am Anfang des Buches *De cognitione Dei creatoris* – für selbstverständlich gehalten zu haben, daß vom Menschen in seinem Gegenüber zu Jesus Christus jetzt noch nicht die Rede sein könne und dürfe. Die geschilderte Begegnung des Menschen mit Gott und ihrer Wirkung verläuft darum doch nicht ganz unähnlich derjenigen, die R. Otto in seinem Buch «Das Heilige» als des Menschen – doch auch des nichtchristlichen Menschen! – Erfahrung mit dem *fascinosum* des ganz Anderen beschrieben hat. Das hat zur Folge, daß gerade die Darstellung ihrer Wirkung auf den Menschen bei aller Eindringlichkeit, in der sie den Sachverhalt feststellt, nun doch (1) keine eigentliche Erklärung dieses Sachverhalts bieten und (2) diesen selbst nun doch nur in zwar starken, aber doch sehr allgemeinen Ausdrücken (der Mensch entdeckt sich in seiner Ungerechtigkeit, Torheit, Unreinheit, Häßlichkeit usf.) umschreiben kann. Immerhin: es ist die Anschauung von Hiob, Abraham, Elias, Jesaja, die Calvin dabei die Feder geführt hat. Wir finden uns also wenn nicht im Zentrum, so doch im Bereich des biblischen Gottesbegriffs. Und so ist dafür gesorgt, daß jedenfalls die Darstellung des Sachverhalts als solchen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: nur Gott überführt den Menschen von seiner Verkehrtheit, und indem Gott das tut, tut er es gründlich, steht es ohne Möglichkeit einer späteren Erweichung dieses Urteils fest, daß der Mensch verkehrt ist. Ähnliches wäre von der methodischen Schwäche und dann doch ebenso unverkennbaren praktischen Kraft der Darstellung desselben Sachverhalts bei Luther, bei Zwingli, beim jungen Melanchthon und auf weite Strecken noch in der altprotestantischen Orthodoxie zu sagen. Und wo immer bei Anwendung jener Methode wenn nicht biblisch, so doch biblizistisch gedacht und geredet wurde, da konnte und kann sie in glücklicher Inkonsequenz dennoch zu ernst zu nehmenden Ergebnissen führen.

Dieser Vorbehalt ist nun aber keine Rechtfertigung jener ganzen Methode. Ist man einmal entschlossen, sich zur Erkenntnis des menschlichen Abfalls nicht an die biblische Mitte und Substanz und also an Jesus Christus zu halten und findet man sich infolgedessen zum eigenen Aufbau eines zum Maßstab der Beurteilung des Menschen dienlichen Normbegriffs gezwungen, dann ist nicht abzusehen, durch was man grundsätzlich verhindert sein sollte, dabei ergänzend (und vielleicht doch auch grundlegend) nach anderweitig zu gewinnendem – und das wird dann eben heißen: nach philosophischem – Material zu greifen, das Schriftprinzip mit einem so oder so verstandenen Vernunftprinzip zu kombinieren.

Man darf ja nicht vergessen, daß schon der Übergang vom biblischen zum biblizistischen Denken den Übergang zu einem – wenn auch inhaltlich supranaturalistischen – Rationalismus in sich schließt. Die Theologie steht dann den von ihr aus der Bibel erhobenen Offenbarungswahrheiten schon nicht mehr als einer dem Menschen überlegenen Instanz, sondern grundsätzlich in derselben Sicherheit und Verfügungsgewalt gegenüber, in der der Mensch als Vernunftwesen seiner selbst, seiner Erfahrung und seines Denkens, und so seiner Welt, sicher ist, über sich selbst als Subjekt und so auch über seine Objekte oder doch in seinem Verhältnis zu ihnen verfügen zu können meint.

Es kann z. B. kein Zweifel sein, daß jene berühmteste Spitzenleistung der altprotestantischen Orthodoxie: die im späteren 17. Jahrhundert vorgetragene und in der Helvetischen Konsensformel von 1675 sogar bekenntnismäßig festgelegte Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift nicht nur im Abwehrkampf gegen den aufsteigenden Rationalismus erdacht und keineswegs die Äußerung eines vielleicht etwas zu weit getriebenen Offenbarungsglaubens, sondern selber schon ein Produkt typisch rationalistischen Denkens war – der Versuch, den Glauben und seine indirekte Erkenntnis durch ein direktes Wissen zu ersetzen, sich der Offenbarung in der Weise zu versichern, daß man sie von dem in der Schrift bezeugten lebendigen Wort des lebendigen Gottes löste, sie, als wäre sie irgend ein Gegenstand profaner Erfahrung, fixierte und griffbereit machte, d. h. aber ihres Charakters als Offenbarung faktisch entkleidete.

Die heillose Gefahr aller dezentralisierten Befragung der Heiligen Schrift – einer solchen also, bei der die Frage nach Jesus Christus aus der beherrschenden und alle anderen umfassenden zu einer unter anderen wird – wird zunächst immer darin bestehen, daß man sie (auch unter Voraussetzung eines strengen und exklusiven Schriftprinzips) so auffaßt und benützt, als könne man ihr die Kunde von der Offenbarung und dem Wort Gottes so entnehmen, wie man anderen Erkenntnisquellen die Kunde von anderer Wirklichkeit und Wahrheit entnimmt: mindestens dort jedenfalls, wo sie vermeintlich und angeblich nicht von Jesus Christus redet. Liest man sie aber einmal so, dann wird sich die Strenge und Exklusivität des Schriftprinzips nicht lange aufrecht erhalten lassen. Man hat ja dann das Buch der Offenbarung heimlich schon neben andere Bücher gelegt, gelesen, wie man andere Bücher liest, und wie sollte man sich dann die Frage auf die Länge verboten sein lassen: ob dieselbe Kunde, die man ihr entnimmt, nicht ergänzend auch aus diesen anderen, vielleicht aber auch grundlegend gerade aus diesen anderen Büchern zu gewinnen sein möchte? ob die Offenbarungswahrheiten in der Bibel mit allerlei anderen Wahrheiten nicht doch in einer Reihe stehen möchten, ja ob es sich bei ihnen nicht doch bloß um besondere Konkretionen dessen handeln möchte, was allen Menschen als solchen und also von Natur, von sich selbst aus, durch das Diktat ihrer Vernunft, von Gott und seinem Willen offenbar ist? Wäre Jesus Christus als das Ganze der Heiligen Schrift, als die eine Offenbarungswahrheit erkannt, in der alle andere beschlossen ist, dann würde offenbar schon diese Frage nicht gestellt, geschweige denn positiv beantwortet werden können. Indem als Zeugnis von Jesus Christus außer der Heiligen Schrift kein anderes Buch in Frage kommt, wäre dann darüber entschieden, daß wir es eben in der Heiligen Schrift mit dem Ganzen und Einen des Wortes und der Offenbarung Gottes zu tun haben. Fehlt es an jener Erkenntnis, wie sollte jene Frage nach anderen Offenbarungsquellen dann nicht gestellt werden können und früher oder später auch positiv beantwortet werden müssen?

Ich illustriere das Aufsteigen dieser Gefahr an einigen Beispielen aus der reformierten Theologie des 17. Jahrhunderts.

Es ist deutlich, daß man sie zunächst, indem sie bereits deutlich drohte, noch gesehen oder doch empfunden und zu vermeiden gewußt hat. So hat es sich Joh. Piscator in seinen *Aphorismi Doctrinae christianae* 1589, einer Art kurzer Zusammenfassung von Calvins Institutio, zwar gleich auf den ersten Seiten geleistet, Calvin, der Instit. I, 1–5 nun wirklich nicht gerade das sagt, in folgender Weise zu exzerpieren und zu interpretieren: Es gebe eine doppelte Erkenntnis Gottes, *una naturalis, altera acquisita*. Die natürliche Erkenntnis Gottes präge sich, wie aus der Religion bzw. aus der religiösen Furcht auch der Heiden ersichtlich sei, in allen erwachsenen Menschen von gesunden Sinnen (*sana mente praeditis*) in natürlichem Antrieb aus. Die *cognitio Dei acquisita* beruhe auf Unterricht: sei es durch menschliche Philosophie, sei es durch die Heilige Schrift. Die natürliche und die durch menschlich-philosophischen Unterricht erworbene Gotteserkenntnis sei das, was Calvin das *semen religionis* genannt habe. Eben dieses sei nun freilich – eine kräftige Hemmung wird nun wirksam – durch die menschliche Torheit und Bosheit verdorben und könne praktisch nur zu den falschen Religionen führen. Es könne aber auch die Erkenntnis – und zwar auch die *affectu pietatis* vollzogene allgemeine Erkenntnis – Gottes aus seinem Wort nur dazu führen, den Menschen vor Gott unentschuldigbar zu machen. Wahre und heilsame Erkenntnis Gottes aus seinem Wort finde nur da statt, wo er im herzlichsten Vertrauen des Glaubens nicht nur als Schöpfer, sondern als Erlöser erkannt wird. Zu irgend einem systematischen Aufbau auf jener Lehre von der doppelten Gotteserkenntnis konnte und wollte Piscator also so wenig wie Calvin selbst übergehen. Und so sieht man sich denn auch in seiner Lehre vom Gesetz und von der Sünde vergeblich nach irgend einer Auswirkung dieser Lehre um: Das Gesetz ist das von Gott durch den Dienst der Engel und des Mose gegebene, die Sünde ist die Übertretung des den ersten Menschen gegebenen positiven Gebotes – nichts Anderes. – Von beiden wird nun aber im weiteren Verlauf der reformierten Theologiegeschichte allmählich, aber unaufhaltsam ganz anders geredet werden.

So definiert schon W. Bucanus (*Instit. theol.* 1605 XIX, 3) das Gesetz als die *doctrina hominum mentibus a Deo indita et postea a Mose repetita*. Das Gesetz wird also bereits nach dem bekannten Mißverständnis von Röm. 2, 14f. als das dem Menschen ins Herz geschriebene Naturgesetz verstanden, das dann von Mose nur wiederholt, neu und ausdrücklich proklamiert und interpretiert wird (11). Es ist, wie wenn man Luther reden hörte, der ja in der Schrift «Wider die himmlischen Propheten» 1525 (W. A. 18, 81, 18) auch schon geschrieben hatte: «Warum hellt und leret man denn die zehen gepot? Antwort: Darumb, das die natürlichen gesetze nyrgent so feyn und ordenlich sind verfasst als ynn Mose.» Der Verweis auf die Verdunkelung dieses Naturgesetzes, die solche Proklamation nötig gemacht habe, scheint aber bei Bucanus noch ernstlich gemeint zu sein. Und auffallenderweise wird seiner bei der Darstellung des adamitischen Sündenfalls nur eben in der Andeutung gedacht: dieser Fall habe bestanden in der *voluntaria transgressio* des ersten positiven göttlichen Gebotes und des *ordo divinus* (XV, 13), bei dem man wohl an jene Urnorm denken soll.

Auch noch Polanus (*Synt. Theol. chr.* 1609) rechnet zwar, wie es jetzt auch im Protestantismus wieder allgemein üblich wurde (VI, 9), theoretisch sehr handfest und beredt mit einer doppelten *patefactio*: *tum naturalis, tum supernaturalis*, deren erster alle Menschen *qua homines* teilhaftig seien. Sie schließe außer dem *liber naturae*, d. h. den sichtbaren äußeren Werken Gottes in seiner Schöpfung in sich den *liber conscientiae* oder die *lex naturae*, d. h. die *naturalis notitia in prima creatione cordibus hominum impressa, tradens discrimen honestorum et turpium*. Polanus rechnet mit dieser *lex naturalis*, die, mit der *vera philosophia* identisch, mit dem Wort Gottes in keinem Widerspruch stehen könne. Dem wird aber, auch hier noch sichtlich ernst gemeint, auch von ihm der Satz gegenübergestellt, daß der nicht wiedergeborene Mensch dieser natürlichen Offenbarung (wegen seiner angeborenen Blindheit und Verkehrtheit) nur falsche Meinungen über Gott entnehmen könne. Was übrig bleibt, ist eine warme Begründung des guten Rechts eines formalen Gebrauchs der *recta ratio*. Material aber müsse sich die Theologie ganz

an die Schrift halten. In Polans Kapitel über das Gesetz (VI, 10) findet die *lex naturae* tatsächlich keine Erwähnung mehr, geschweige denn, daß der Begriff in greifbarer Weise von dorthin bestimmt wäre. Dasselbe gilt aber auch von seiner Lehre von der Sünde (VI, 3). Ja, hier findet sich – eine jener glücklichen Inkonsequenzen – sogar die Definition: die Sünde sei dasjenige im Willen des Menschen entstehende Böse, das ohne die Vergebung um des Mittlers Christus willen den Tod verdiene und herbeiführen müsse.

Aber schon bei Joh. Wolleb (*Chr. Theol. comp.* 1626 I 9, 1) – die I. Joh. 3, 4 entnommene Definition: die Sünde ist die *ἀνομία*, wird nun zur ständigen Formel – heißt es (was noch Bucanus andeutete, wird jetzt ausgesprochen): unter dem Gesetz, das die ersten Menschen übertreten haben, seien zu verstehen *tum praecepta et interdicta homini primitus proposita, tum lex naturae cordi eius insculpta*. Und noch deutlicher (I 9, 2 can. 6): die Sünde sei die Übertretung der ganzen *lex naturalis*, von der die durch Mose offenbarte und später durch Christus von ihrer pharisäischen Verderbnis gereinigte Mitteilung des Willens und Gebotes Gottes (im Dekalog usw.) nicht sachlich, sondern nur durch die Form ihrer Offenbarung verschieden sei (I 13 can. 1 u. 7).

Im reformierten Holland war man unterdessen offenbar schon einen Schritt weiter gegangen. In der 1624 zum erstenmal erschienenen Leydener Synopse liest man zwar am Anfang (Disp. 1, 9), die darin vorgetragene Theologie solle auf die «übernatürliche», von Gott in seiner durch den prophetischen Geist vermittelten Offenbarung begründet werden. In der Lehre vom Gesetz aber (Disp. 18, 13f.) erfährt man, es gebe eine *lex naturalis*, identisch mit dem *lumen et dictamen rectae rationis in intellectu, hominem ratione, evolutae seu communibus notionibus ad iusti et iniusti, honesti ac turpis discretionem informans, ut quid faciendum sit vel fugiendum, intelligat*. Und diese *notiones communes* hätten wenigstens als praktische Prinzipien des menschlichen Geistes, zwar verdunkelt und beinahe erlöscht, immerhin – die Gesetze auch der Heiden seien ihre äußere und das Gewissen sei ihre innere Bezeugung – als *scintillae* des Menschen Fall in solcher Stärke überdauert, daß sie zur Anklage und Verdammung der Sünde genügend seien. Das Moralgesetz, das die ersten Menschen übertreten haben, ist nach dieser Darstellung (Disp. 14, 7) schon nur noch die *ὑποπόσις* jenes Naturgesetzes.

Wir konsultieren aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die 1671 erschienene *Synopsis Theologiae* des größten Systematikers der Föderaltheologie, des Utrechters Fr. Burmann. Die Einführung des Begriffs des Bundes, der hier dem Ganzen zugrunde gelegt ist, konnte hoffnungsvoll sein. Aber nun wurde gerade der Bund zwischen Gott und dem Menschen in dieser Schule leider fast von Anfang an in seiner Grundform nicht etwa als Gnaden-, sondern als Natur-, Gesetzes- und Werkbund verstanden, gab also Anlaß, sich mit nur noch größerem Eifer in die Überzeugung von dem in jenem Urbund maßgeblichen moralischen Naturgesetz zu vertiefen. Die *lex moralis* ist nach Burmann (IV, 3, 2) *in sese eadem*, also identisch mit jener dem Menschen ins Herz geschriebenen *lex naturalis*, von der auch im sündigen Menschen gewisse *reliquiae et rudera*, nämlich gewisse *principia et ideae* hinsichtlich Recht und Unrecht übrig geblieben sind, deren Geltung sich in den Rechtsordnungen aller Völker – mit gewissen Schwankungen in ihrem Verständnis zwar, und je weiter sich die aus ihnen gezogenen Konklusionen von ihnen entfernen, um so undeutlicher – ankündigt. Die *lex naturalis* als solche wird jetzt unter Berufung darauf, daß sie sich in ihrer Urgestalt aus dem Wesen Gottes selbst ergebe, und insofern unvermeidlich und notwendig sei, geradezu die *lex aeterna* genannt (3). Ihr steht dann ihre Gestalt in ihrer Beziehung auf die geschaffene Welt als schon nur noch bedingt unveränderlich und notwendig, ihre Gestalt im positiven göttlichen Gebot aber als notorisch veränderlich gegenüber (4). Als jene *lex aeterna* aber ist sie die *expressissima sanctitatis divinae imago, plenissima officiorum omnium norma: cum erga Deum, tum erga homines, denique hominis erga seipsum* (7), die heilige Gewährleistung (*sanctimonia*) aller menschlichen Gesetze (11) – also ziemlich genau das, was wir jenen Normbegriff des Guten genannt haben, an dem dann zu ermessen ist, was das Böse ist. Daß auch dies Letztere Burmanns Meinung ist, ist nicht nur zu erraten, sondern

von ihm selbst bei der Darstellung jenes von Adam gebrochenen Naturbundes (II, 2, 18) auch ausdrücklich gesagt worden: *lex ipsi lata proprie lex fuerit naturae et conscientiae dictatus ac lux*. Was eigentlich von ihm verlangt war, war Gehorsam gegen dieses Gesetz, während das konkrete Gebot Gottes als *praeceptum symbolicum* nur zu dessen Erprobung diente, in der er dann versagt hat.

Wir kehren noch einmal in die reformierte Schweiz zurück und hören am Ende des Jahrhunderts dasselbe womöglich noch eindeutiger in J. H. Heideggers *Medulla Theol. christ.* 1696. Auch er war Föderaltheologe. Und auch er begründet den ursprünglichen Bund zwischen Gott und Mensch auf ein von Gott gegebenes und vom Menschen zu haltendes Naturgesetz. Aber was bei den Früheren, auch noch bei Burmann, zwar in der Linie lag, aber noch nicht ausgesprochen wurde, das wird jetzt gerade herausgesagt: *lex naturae* heißt dieses Gesetz darum, weil die Natur als Prinzip alles menschlichen Handelns in ihr ihre Norm und ihren Kanon nicht nur hatte, sondern auch hat (*habuit et habet*). In der Person Adams hat Gott der allen Menschen gemeinsamen Vernunftnatur überhaupt jene *notitia honesti et turpis* eingepflanzt (IX, 11). Alle geschichtlich beschreibenden Aussagen über Adam werden jetzt darum auch präsentisch formuliert. Die jedem Menschen gegebene Vernunft als solche erkennt die Existenz Gottes, seine strenge Gehorsamsforderung, die Notwendigkeit einer geordneten menschlichen Gesellschaft. Heidegger kann nun schon den bemerkenswerten Satz aufstellen: die Art der Mitteilung des göttlichen Gesetzes habe mit dessen Wesen (Inhalt, Autorität, Funktion) nichts zu tun (*neque enim modus legem promulgandi ad essentiam eius pertinet*, IX, 12). Es wäre also bedeutungslos, ob die Mitteilung des göttlichen Gebotes in der Weise geschieht, daß Gott in der Offenbarung seines Willens als Herr des Bundes mit dem Menschen, oder ob der Mensch, in dem ja das von Gott offenbarte Gesetz in seinem eigenen Herzen wohnt, mit sich selber redet. Mehr noch: der Vorbehalt im Blick auf die durch die Sünde eingetretene Verdunkelung dieser Erkenntnis hat jetzt nur noch theoretische Bedeutung: praktisch scheint es schon ganz unbedenklich, jenem innerlich offenbaren Gesetz und also dem es interpretierenden Menschen das erste und entscheidende Wort zu geben. Was übereinstimmt mit der *recta ratio* und mit den Prinzipien jedes vernünftigen Wesens, mit der Gesellschaftlichkeit des menschlichen Daseins, wie sie von allen Menschen selbstverständlich angestrebt und von allen kultivierten Völkern gutgeheißen wird – darin hat man das Diktat jenes Naturgesetzes zu erblicken, das kann nicht anderswoher als aus ihm stammen, das hat also höchste Geltung (13). Der Dekalog ist das Instrument der Erleichterung der Erkenntnis dieses Gesetzes und schärft ein, daß der ihm zu leistende Gehorsam zuerst und vor allem ein innerlicher sein muß (14–15). Wie sich denn die verpflichtende Macht und Autorität der positiven, konkreten Gebote Gottes überhaupt aus dem natürlichen, auch von Gott selbst nicht zu verändernden Gebot der *lex naturae* ergibt, das uns zum Gehorsam gegen ihn als unseren legitimen Herrn auffordert (16–17). In diesem Zusammenhang kann Heidegger den weiteren folgenschweren Satz aufstellen: Gott erlaube uns, auch ihn selber nach dem Maßstab des natürlichen Gesetzes zu beurteilen, und er meint diesen Satz sogar biblisch begründen zu können, z. B. aus Jes. 5, 3: «Ihr Bürger Jerusalems, und ihr Männer von Juda, richtet zwischen mir und meinem Weinberg!» oder aus Gen. 18, 25 (vgl. Röm. 3, 6): «Der aller Welt Richter ist, sollte der nicht Recht üben?» Ein solches positives Gebot war in jenem ursprünglichen Gesetz- und Werkbund das dem ersten Menschen (auch nach Heidegger nur zum Zweck seiner Erprobung) mitgeteilte Verbot des Essens vom Baum der Erkenntnis (18). Besteht also – so wird dann in der Lehre von der Sünde allgemein statuiert – die Verpflichtung, Gott zu gehorchen, nicht nur auf Grund dieser und jener konkreten Willensäußerung Gottes (einer *lex Dei libera et arbitraria*), sondern von Natur – Heidegger befürchtet, daß sonst ja auch der Gehorsam des Menschen den Charakter einer entsprechend freien Tat bekommen könnte! – so ist umgekehrt die Sünde nicht nur als Verfehlung gegenüber einer solchen *lex libera* Gottes böse, sondern auch, zuerst und entscheidend, als Verfehlung gegenüber dem uns ins Herz geschriebenen natürlichen Gesetz (X, 2–3).

Man bemerke: es ist nicht die Stimme der Aufklärung des 18., sondern die der reformierten Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, die wir da gehört haben. Weil sich diese Theologie auch durch die der Reformatoren selbst nicht angeleitet fand, sich von Jesus Christus als der Substanz und Mitte der Schrift her über das zu orientieren, was Gottes Wille und Gesetz, und was, von daher gesehen, des Menschen Sünde sein möchte – und indem sie selbst die Kraft offenbar nicht hatte, das von den Reformatoren in dieser Sache Versäumte selbständig nachzuholen, darum konnte, darum mußte sie wohl in wachsender Intensität so denken und in zunehmender Lautstärke so reden, wie wir sie hier reden gehört haben. Darum konnte und mußte sie bei ihrer Auslegung der Offenbarung an dieser höchst kritischen Stelle – zuerst zaghaft und dann immer entschlossener – an ihrem laut genug proklamierten Schriftprinzip vorbei nach einem anderen, dem Vernunftprinzip, greifen. Der Übergang zur Aufklärung und zu allem, was dieser folgte, war die schreckliche Neuerung nicht, als die man sie oft beschrieben hat. Die Orthodoxie selbst war in vielen Stücken und so auch in diesem in vollem Übergang zur Aufklärung begriffen. Ein Beweis mehr, daß die Parole: Zurück zur Orthodoxie!, aber auch die Parole: Zurück zur Reformation! uns heute kaum die Hilfe verheißt, die wir nötig haben. Zurück zu . . .! ist eben überhaupt keine gute Parole!

Warum und inwiefern droht aber da eine Gefahr, wo man sich über das Gesetz und damit dann auch über die Sünde anderswoher – vielleicht gerade im Grunde und entscheidend anderswoher! – als aus der Schrift, d. h. aus der in der Schrift bezeugten konkreten Willensäußerung und konkreten Urteilsverkündung Gottes unterrichten läßt? Das ist sicher: in dem Maß, als der Mensch um Gesetz und Sünde auch «von Natur» und also (weil ihm Gottes Gesetz ins Herz geschrieben sei) aus sich selbst zu wissen meint, in dem Maß wird seine Erkenntnis beider faktisch nicht mehr Glaubenserkenntnis sein: nicht mehr durch Gottes Wort und Geist ihm vermittelte, sondern vermeintlich und angeblich unmittelbare, nun eben doch wieder im Gespräch mit sich selbst gewonnene Erkenntnis. Und wenn nun Glaubenserkenntnis an Hand der Heiligen Schrift und Erkenntnis in Form unmittelbarer Selbsterkenntnis nicht nur miteinander konkurrieren, wenn die eigentliche und Grundform menschlicher Erkenntnis des Gesetzes und der Sünde gerade die unmittelbare Selbsterkenntnis werden, wenn Gottes konkrete Willensäußerung zu einem *praeceptum symbolicum* zur Erhellung dessen herabsinken sollte, was er sich im Vollzug jener unmittelbaren Selbsterkenntnis auch selbst gebieten kann, und Gottes konkrete Urteilsverkündung zu einer bloßen Verschärfung des Urteils, das er über sich selbst sprechen muß und kann? Wenn er sich also in dieser Sache gerade im Grunde doch nur in einem mit Hilfe biblischer Reminiszenzen dramatisierten und mythologisierten Selbstgespräch befindet; in einer Diskussion, die nicht nur von beiden Seiten von ihm selbst geführt, sondern auch von ihm selbst präsiert und also mit Stichtscheid zum Abschluß gebracht werden wird? Wir müssen hier einfach die Frage wiederholen: ob es dann jemals zur Erkenntnis der wirklichen Forderung Gottes und der wirklichen Sünde des Menschen kommen wird und auch nur kommen kann? Wir sahen – und die Reformationstheologie ist des Zeuge – daß es dazu kommen kann, solange wenigstens ein Gleich-

gewicht zwischen den beiden Faktoren gewährleistet, das angebliche Naturgesetz in des Menschen eigenem Herzen wenigstens nicht geradezu zur übergeordneten Norm, zum entscheidenden Kanon der menschlichen Selbsterkenntnis gemacht ist, solange die konkrete Willensäußerung und Urteilsverkündung Gottes, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist, die innere Stimme jenes angeblichen Naturgesetzes wenigstens in einiger Kraft konkurrenzieren, kontrollieren und korrigieren kann. Bedrohlich ist die Situation auch dann. Kommt es aber wirklich zu jener Umkehrung, dann wird alle biblizistische Dramatisierung und Mythologisierung jenes Selbstgesprächs nicht verhindern können, daß der Mensch sich früher oder später von Gott und seinem Gebot einerseits und von seiner eigenen Schuld und Not andererseits vom Zeugnis der Schrift und von der Wahrheit sehr abweichende, für ihn selbst sehr annehmbare, aber sachlich sehr unangemessene, nämlich sehr harmlose, ausgleichende und vermittelnde Vorstellungen machen wird.

Es sind Vorstellungen, die dann schnell auch auf das, was er sich unter seiner Rechtfertigung vorstellt und von da aus auf sein Verständnis der Versöhnung übergreifen und abfärben werden. Er wird dann wahrscheinlich, auch wenn er an den Aussagen der Schrift und des Dogmas zunächst nicht rütteln sollte – aber dabei wird es nicht lange sein Bewenden haben! – sehr bald nicht mehr verstehen, daß es für ihn und für die ganze Menschheit, ohne die ihm und ihr von Jesus Christus in seinem Kreuzestod erworbene Vergebung und Gerechtigkeit keine Versöhnung mit Gott, keine Hoffnung und keinen Frieden gibt. Er wird sich dann gern mit einer solchen Hoffnung und einem solchen Frieden begnügen, zu deren Zugang und Erkenntnis er der Auferstehung Jesu Christi und des Urteils des Heiligen Geistes nicht – oder eben nur symbolisch-illustrativ – bedarf. Er wird sich dann bald im Raum einer allgemeinen Religions- oder Lebens- oder Existenzphilosophie befinden. Hat das Spiel mit der *lex naturae* als der inneren *lex aeterna* einmal angefangen, dann ist man auf dem Weg dahin. Und hat dann jene Umkehrung einmal – wie es in der protestantischen Theologie um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert geschehen ist – stattgefunden, dann gibt es auf diesem Weg kein Aufhalten mehr. Aber wir haben die Sache hier nicht in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen, in denen dann endlich und zuletzt auch der liebe Gott selbst zu einem bloßen Symbol, zu einer «Chiffre» werden mag.

Uns interessiert jetzt die alsbald am Anfang dieses Weges auftauchende Gestalt jener Gefahr, in der sie eben darin besteht, daß die Sünde so oder so in den Schein einer großen Ungefährlichkeit rückt. Die biblischen Aussagen über sie werden jetzt nur noch mit einem gewissen Malaise wiederholt, können im Grunde nicht mehr nachvollzogen werden. Die Konturen, in der sie dort beschrieben wird, scheinen doch allzu scharf, der Gegensatz von Gott und Mensch, wie er da im Blick auf sie aufgerissen wird, allzu

tief, die Feststellung der Ausweglosigkeit der menschlichen Schuld und Not allzu weit getrieben zu sein. Man sucht und findet nun also Synthesen. Zwischen Gnade und Sünde soll nun nicht mehr ein ausschließendes Verhältnis, sondern ein solches der Kontinuität und Kompensation stattfinden. Man unternimmt es nun, den Konflikt, in welchem sich der Mensch befindet, zu überblicken, ihn in seiner unvermeidlichen Begrenzung und Relativität zu verstehen. Man sieht jetzt Gott und die von ihm so sehr verschiedene Welt, Gott und sich selbst in seinem Abstand und Gegensatz ihm gegenüber nicht mehr in einer Geschichte, im Vollzug einer Entscheidung, sondern als formal gleichartige Substanzen, Gottes Gnade und des Menschen Sünde als Zustände auf einer Ebene und in einem wenn auch nicht ungestörten, so doch nicht eigentlich bedrohten oder gar zerbrochenen und also nicht erst grundsätzlich zu erneuernden Zusammenhang. Man sieht und versteht dann wohl die Sünde als ein mögliches, nicht ganz unfruchtbares, ja als ein in seiner Weise unentbehrliches Element in diesem Zusammenhang, als den mittleren Akt in einem Drama, dem andere Akte vorangingen, andere nachfolgen werden, der, genau besehen, von diesem Vorher und zu diesem Nachher hin Ereignis werden muß. Man sieht sich, alles überblickend und zusammenrechnend, indem man sich als Sünder erkennt, schon getröstet (weil gar nicht wirklich beunruhigt!), im Grunde sogar schon definitiv und total befriedet, weil aus dem Frieden mit Gott, seinem Nächsten und sich selbst gar nie wirklich herausgefallen! Man ist mit sich selbst als Mensch der Sünde im Grunde durchaus fertig geworden. Man war es eben von Hause aus. Durch die vermeintliche *lex naturae* im eigenen Herzen wird man sich bestimmt nicht gehindert, sondern eben dazu eingeladen und aufgefordert finden, es so zu halten. Indem dieses Gesetz in unserem eigenen Herzen ist, gibt es uns die Kompetenz, indem es das ewige Gesetz ist, gibt es uns die Autorität, und indem wir selbst der Mensch der Sünde sind, haben wir das Bedürfnis, die Lust und das Selbstvertrauen, mit uns selbst als die, die wir sind, in dieser ungefährlichen Weise in Ordnung zu kommen und fertig zu werden.

Die Bibel schweigt zu diesem Vorgang. Sie dabei zu symbolischen und illustrativen Zwecken zu gebrauchen, wird der Mensch ja bald von selbst müde werden, weil sich Zitate aus anderen guten Büchern dazu wirklich besser eignen. Im übrigen bleibt sie dabei, von Gesetz und Sünde etwas ganz Anderes zu sagen, als was der Mensch da – mit oder ohne Verwendung ihrer Texte, unter direkter oder indirekter, milder oder scharfer Kritik ihrer Aussagen – über und zu sich selber sagen möchte.

Wir veranschaulichen uns nun auch dieses unvermeidliche Ergebnis des uns hier beschäftigenden Verfahrens an einigen Beispielen aus der späteren Theologiegeschichte, nämlich aus der des Neuprottestantismus, wie er sich nach der Übergangsperiode des 18. Jahrhunderts vom Anfang des 19. an in vollendeter Gestalt darstellte. Gefragt sei jetzt also nicht mehr danach, wie man dazu kam, so zu denken und zu reden, wie wir es nun hören werden, sondern einfach nach dem, was sich am Ende des Weges, dessen An-