

Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium?

Von Alexander Dietz

1. Vorbemerkung

Der Diskurs um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium wird seit der Reformationszeit geführt, hatte einzelne Höhepunkte, ist aber nie zu einer Lösung gelangt. Was auf den ersten Blick aussieht wie eine theologische Spezialfrage, die lediglich von theologiegeschichtlichem Interesse ist, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als schillernde Problemformulierung, die sich zu verschiedenen Zeiten als anknüpfungsfähig zur Bearbeitung sehr unterschiedlicher Fragen erwies, welche in den jeweiligen Zeiten von entscheidender theologischer Bedeutung waren. Nicht nur die Fragestellungen *hinter* der Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium änderten sich, sondern auch die theologischen Anliegen und die Verwendungsweisen grundlegender Begriffe, bis dahin, dass Kontrahenten identische Anliegen mit scheinbar einander widersprechenden Begriffen und einander widersprechende Anliegen mit identischen, aber unterschiedlich gefüllten Begriffen vertraten. Aber immer ging es allen Diskutanten letztlich um den *Kern* reformatorischer Theologie und kirchlicher Praxis. Ich möchte zeigen, dass dieser Diskurs darum nie zu einer Lösung gelangt ist, weil zum einen die hohe Komplexität gepaart mit begrifflicher Verwirrung oft keine Verständigung zuließ, und weil er zum anderen ein Ringen um das Zentrum reformatorischer Theologie darstellt, das von jeder Theologengeneration vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Herausforderungen neu geleistet werden muss. Näher betrachten möchte ich die Diskussionen zwischen Martin Luther und Johann Agricola und zwischen Karl Barth und Paul Althaus sowie neuere Anstöße von Christof Gestrich und Walter Sparn.

2. Martin Luther gegen Johann Agricola

Der Begriff „Gesetz“ ist – selbst bei einer Einschränkung auf seine Verwendung als Fachterminus im Bereich evangelischer Dogmatik – klärungsbedürftig. Martin Luther verstand unter Gesetz weder (wie Paulus tendenziell¹) die

¹ *Michael Welker*, Gottes Geist – Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 237, weist darauf hin, dass das paulinische Gesetzesverständnis differenzierter betrachtet werden muss angesichts der paulinischen Rede vom Gesetz als einem geistlichen (Röm 7,14) und vom befreienden Gesetz des Geistes (Röm 8,2).

Tora als Ausdruck einer in Christus zu ihrem Abschluss gebrachten Epoche göttlichen Heilshandelns (vgl. Röm 10, 4) noch (wie die scholastische Theologie) das neue Gesetz Christi im Sinne des Liebesgebots bzw. eines christlichen Naturrechts noch die Gesamtheit der biblischen Gebote als geschichtlich bedingter Konkretisierungen des Gotteswillens. Sondern Luther verstand unter Gesetz das Urteil Gottes, wenn es dem Menschen in einer bestimmten Form begegnet, nämlich so, dass es ihm sagt, was zu tun und zu lassen sei bzw. was er begangen und unterlassen habe.² Indem es das tut, erfüllt das Gesetz nach Luther mindestens zwei Funktionen, nämlich eine politische und eine theologische. Der *usus politicus legis*, der politische Gebrauch des Gesetzes, bezieht sich auf die Ermöglichung gesellschaftlichen Zusammenlebens durch die vom Menschen erfüllbare Forderung nach Einhaltung grundlegender Richtlinien, wie sie der Dekalog und die Goldene Regel formulieren und wie sie nach Luthers naturrechtlicher Vorstellung jedem Menschen ins Herz geschrieben sind, wie er unter Rückgriff auf Röm 2,15 formulierte.³ Der *usus theologicus legis*, der theologische Gebrauch des Gesetzes, bezieht sich auf die Aufdeckung der Sündenverfallenheit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch die schlechthin nicht erfüllbare Forderung nach Glauben und nach der Einhaltung des Liebesgebots.⁴ Der Mensch muss das Gesetz für sich allein genommen missverstehen als Aufforderung zum Streben nach vermeintlich erreichbarer Werkgerechtigkeit, darum muss das Gesetz stets durch das Evangelium ergänzt werden. Unter dem Evangelium verstand Luther das Urteil Gottes, das dem Menschen in der Form begegnet, dass es ihm sagt, was Gott für den Menschen tut bzw. getan hat, nämlich dass Gott dem Menschen aus Barmherzigkeit seine Sünden vergibt und ihn rechtfertigt. Im Licht des Evangeliums kann der Mensch – Gottes Offenbarungswirken vorausgesetzt – den eigentlichen Sinn des Gesetzes erkennen, nämlich ihn als einen seiner Sünde überführten und zur Selbstrechtfertigung unfähigen Menschen zu Christus zu treiben.

Der sogenannte Antinomerstreit in den Jahren 1527 bis 1541 zwischen Luther und Melanchthon auf der einen Seite und deren langjährigem Freund Johann Agricola auf der anderen Seite basierte auf theologischen Positionen, die zeitweise als gar nicht so unvereinbar erschienen wie in der nachträglichen Deutung und die bei verstärktem Bemühen um begriffliche Differenzierung sowie einem beiderseitigen Verzicht auf Polemik zu weiten Teilen vermittelbar gewesen sein dürften. Stattdessen führte dieser Streit nach einem tragischen Verlauf trotz Agricolas Widerruf zu einem bleibenden Zerwürfnis sowie zu einer einseitigen Fokussierung späterer lutherischer Theologen auf bestimmte Aspekte der Theologie Luthers auf Kosten anderer Aspekte.⁵

² Vgl. WA 2, 466 (Galaterkommentar, 1519).

³ Vgl. WA 39 I, 426 (2. Antinomerdisputation, 1538).

⁴ Vgl. WA 40 I, 479 ff. (Galaterkommentar, 1535).

⁵ Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/3, Zürich 1959, 428.

Agricola⁶ plädierte für eine Beschränkung der Gesetzesfunktionen auf den *usus politicus legis* und lehnte den *usus theologicus legis* ab. Wahre Sünden-erkenntnis und wahre Buße werden, so Agricola, nicht durch die Gesetzespredigt, sondern ausschließlich durch die Verkündigung des Evangeliums in Verbindung mit dem Wirken des Heiligen Geistes erreicht. Darum sei das Gesetz ohne heilspädagogische Funktion für den Christen und habe in der Verkündigung keinen Platz. Luther⁷ betonte demgegenüber, dass ohne die Gesetzespredigt Sünde nicht als Sünde erkannt werden könne, das Evangelium nicht verstanden werden könne und die Predigthörer, die ja allesamt Sünder sind, in die Gefahr gerieten, ihre Erlösungsbedürftigkeit zu verdrängen und sich in falscher Sicherheit zu wiegen. Gesetz und Evangelium müssten, so Luther, als zwei unterschiedliche Urteile Gottes gleichermaßen bewusst gehalten werden, damit es nicht zu ihrer Vermischung und damit zu einer Verwässerung der evangelischen Rechtfertigungslehre kommen könne.

Der Begriff Sünde wird von Luther und Agricola im annähernd gleichen Sinne (nämlich dem von Erbsünde, Unglaube, Lieblosigkeit) verwendet. Die Begriffe Gesetz und Evangelium werden von ihnen jedoch in unterschiedlicher Weise verwendet. Agricola definierte Gesetz und Evangelium zum einen im *historischen* Sinn als Gehalte verschiedener biblischer Texte (AT/Dekalog – NT/Christus) und zum anderen im *räumlichen* Sinn als Strukturprinzipien verschiedener Lebensbereiche (Welt – Kirche). Luther definierte Gesetz und Evangelium demgegenüber im *kommunikativen* Sinn als zwei Arten von Anreden Gottes, die im Blick auf die Wirkung, die sie jeweils beim Angeredeten hervorrufen, unterschieden werden können. Diese beiden Arten von Anreden begegnen sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament, sowohl im Dekalog wie in der Predigt Jesu und im Betrachten des Leidens Jesu,⁸ sowohl im gesellschaftlichen Zusammenleben als auch in der Kirche.

In der – allerdings bekanntlich erst nach dem Tod Luthers sowie Agricolas verfassten – Konkordienformel wird die unterschiedliche Verwendung des Begriffs Evangelium thematisiert und angesichts des ebenfalls uneinheitlichen biblischen Sprachgebrauchs akzeptiert. Sie kommt darum zu der differenzierten Aussage, dass das Evangelium, wenn es als gesamte Lehre Christi definiert werde, als Gnaden- und Bußpredigt verstanden werden könne, wenn es dagegen in Abgrenzung zum Gesetz als eigentliches Evangelium definiert werde, als reine Gnadenlehre verstanden werden müsse.⁹

Agricola und Luther sprachen also jeweils von verschiedenen Themen, wenn sie von Gesetz und Evangelium sprachen, und ihr Streit hätte darum zu weiten Teilen fruchtbarer als bewusster Streit über die vorzugswürdige *Bezeichnung* bestimmter theologischer Inhalte denn als vermeintlicher Streit

⁶ Vgl. WA 39 I, 343 f. (Thesen gegen die Antinomer, 1537).

⁷ Vgl. WA 50, 468 ff. (Wider die Antinomer, 1539) und 39 I, 354. 357 (Thesen gegen die Antinomer, 1537). 461 ff. (2. Antinomerdisputation, 1538).

⁸ Vgl. WA 39 I, 536 (3. Antinomerdisputation, 1538).

⁹ Vgl. BSLK, 791 f. (FC Epit. V).

über diese *Inhalte* selbst geführt werden können. Dass dies nicht geschah, hat insbesondere damit zu tun, dass sich Luthers Gesetzesverständnis einerseits vom biblischen Sprachgebrauch unterscheidet und andererseits als faktisch nicht so eindeutig erweist, wie es aus heutiger systematisch-theologischer Sicht wünschenswert wäre. Im Anschluss an verschiedene neuere Arbeiten zu Luthers Gesetzesverständnis betont Walter Sparn, dass „es sich bei Luthers Reden von Gesetz um ein dynamisches Begriffsfeld handelt, das eine Vielzahl von Aspekten bildreich namhaft macht und das auch offene Stellen aufweist und von Paradoxien gekennzeichnet ist“. Er zeigt auf, „dass Luther auch in der argumentativen Kommunikationsform der Antinomerdputationen ein beziehungsreiches, an der Buß- und Predigtpraxis orientiertes Gesetzesverständnis entwickelt hat, das, flexibel auf unterschiedliche Situationen und Personen bezogen, unterschiedlich von Gesetz redet“.¹⁰ Eine Darstellung, welche die *grundlegenden* Unterschiede herausarbeiten möchte, muss also eine gewisse Komplexitätsreduktion in Kauf nehmen.

Agricola wollte die evangelische Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen, indem er betonte, dass aus der drohenden Predigt der alttestamentlichen Gebote kein Glaube entstehe und somit auch weder wahre Sündenerkenntnis noch Rechtfertigung noch wahre Buße, die allesamt den Glauben voraussetzen, welcher jedoch nur durch die Predigt der Christusbotschaft geweckt werden könne. Die Predigt der Christusbotschaft enthalte zwar auch die Rede von der Bestimmungsverfehlung des Menschen und den Aufruf zur Buße. Allerdings sollte die Predigt von der Christusbotschaft angesichts dessen nach Agricola nicht (wie bei Luther) als bestehend aus Gesetz und Evangelium bezeichnet werden, sondern im Ganzen als Evangelium, da ansonsten durch die Verwendung des Gesetzesbegriffs im Zusammenhang mit dem Evangelium die Gefahr bestehe, dass die Rechtfertigung mit dem Gedanken der Werkgerechtigkeit durch Gebotserfüllung in Verbindung gebracht werde, was eine Abkehr von der Grundeinsicht der Rechtfertigungslehre bedeuten würde.

Luther wollte ebenfalls die evangelische Rechtfertigungslehre zur Geltung bringen, indem er betonte, dass die Anrede Gottes, die beim Menschen Verzweiflung angesichts seiner Bestimmungsverfehlung erzeugt, von der Anrede Gottes, die den Menschen durch die Zusage der bedingungslosen Liebe tröstet, unterschieden werden müsse, da nur die zweite Anrede direkt zur Rechtfertigung beitragen könne. Nach Luther sollten diese beiden Anreden nicht unter dem Begriff Evangelium zusammengefasst werden (wie bei Agricola), sondern mit den Begriffen Gesetz und Evangelium unterschieden werden, da sonst die Gefahr bestehe, dass die engen Grenzen der Funktion der Verzweiflung erzeugenden Anrede und die rechtfertigungstheologisch alles entscheidende Bedeutung der Glauben weckenden, tröstenden Anrede aus dem Blick

¹⁰ Walter Sparn, „Lex iam adest“. Luthers Rede vom Gesetz in den Antinomerdputationen, in: Dietrich Korsch/Volker Leppin (Hg.), Martin Luther – Biographie und Theologie, Tübingen 2010, 211–249, 216.

geraten, was eine Abkehr von der Grundeinsicht der Rechtfertigungslehre bedeuten würde.

Abstrahiert man von der unterschiedlichen Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium, dann waren sich Luther und Agricola im Blick auf das Thema Sündenerkenntnis darin einig, dass *wahre* Sündenerkenntnis (also nicht nur die Wahrnehmung von Auswirkungen der Sünde oder von scheinbar durch eigene Anstrengungen überwindbaren Mängeln, sondern ein tiefes Bewusstsein um die Korruption des eigenen innersten Wesens und um die Bestimmungsverfehlung durch Unglauben) zwei notwendige Voraussetzungen hat. Nämlich erstens die Verkündigung der Bestimmung, der Bestimmungsverfehlung und der Notwendigkeit der Buße des Menschen und zweitens die Verkündigung der Gnadenbotschaft¹¹, die den angemessenen Interpretationshorizont für das Ganze darstellt und der, wenn der Heilige Geist es wirkt, der Glaube des Menschen folgt. Luther bezeichnete dies im Rahmen seiner Definition von Gesetz und Evangelium als Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz *und* aus dem Evangelium. Agricola bezeichnete dies im Rahmen seiner Definition von Gesetz und Evangelium als Erkenntnis der Sünde aus dem Evangelium.

Uneigentliche Sündenerkenntnis, also die Wahrnehmung von Auswirkungen der Sünde oder von scheinbar durch eigene Anstrengungen überwindbaren Mängeln bzw. einer scheinbar durch eigene Werke überwindbaren (und somit nicht radikalen) Erlösungsbedürftigkeit, ist sowohl nach Luther wie auch nach Agricola durch die Konfrontation mit dem Gesetz möglich (und zwar im Sinne der Gesetzesverständnisse Luthers *und* Agricolas). Positive Wirkungen zeitigt diese uneigentliche Sündenerkenntnis – für sich genommen (!) – jedoch nach Luther wie nach Agricola bestenfalls im Sinne des *usus politicus legis*, keinesfalls im Blick auf das Heil des Menschen, da sie nur das Streben nach Werkgerechtigkeit hervorrufen kann. Eine indirekte heilspädagogische Funktion kann das Gesetz nur im Licht des Evangeliums erhalten (wenn es nach Agricola nicht mehr als Gesetz zu bezeichnen ist), und *wahre* Sündenerkenntnis schließlich ist erst aus der Perspektive des Glaubens möglich, der aus dem Hören des Evangeliums durch den Heiligen Geist zuteil wird.¹²

3. Karl Barth gegen Paul Althaus

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lassen sich im Diskurs zur Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium vollkommen andere inhaltliche Schwerpunkte wahrnehmen als im Antinomierstreit. Einige lutherische Theologen betonten nun zwei ganz bestimmte Aspekte der Theologie Luthers, wobei sie dabei teilweise zu neuen, über Luther hinausgehenden Aussagen kamen.

¹¹ Vgl. WA 39 I, 461f. (2. Antinomierdisputation, 1538).

¹² Vgl. WA 39 I, 83f. (Disputation de iustificatione, 1536) und 15, 702 (Predigt über Mt 9,1ff., 2. Oktober 1524).

Erstens knüpften sie an Luthers Aussage an, dass das Gesetz als fordernde Anrede Gottes in Form grundlegender Richtlinien, wie sie der Dekalog und die Goldene Regel formulieren, jedem Menschen ins Herz geschrieben sei. Sie vertraten (in verschiedenen Varianten) die These, dass es einen Bereich natürlicher Offenbarung gebe, dem das Gesetz zugehöre, und der eine natürliche, vorläufige Erkenntnis Gottes, des Gotteswillens und der menschlichen Sünde ermögli- che, die der Christusoffenbarung vorausgehe, auf die sich die Christusoffenbarung beziehe und die die Christusoffenbarung zu ihrem Verständnis voraussetze.¹³ Der Gotteswille als Gesetz begegne insbesondere in natürlichen Ordnungen und Bindungen von Ehe, Familie, Staat und Recht und in der geschichtlichen Stunde, die zum Einsatz für das Volk rufe. Das in der natürlichen Offenbarung begegnende Gesetz führe zu einer Verzweigung des Gewissens angesichts eines unbestimmten Wissens um Sünde in Form von Schuld und scheiternder Verantwortlichkeit. Das in der Christusoffenbarung begegnende Evangelium tröste das Gewissen und ermögli- che eine *vollständige* Sündenerkenntnis im Glauben.¹⁴

Zweitens knüpften diese Theologen an Luthers Vorstellung an, dass der Dialektik von Gottes anklagender Gesetzes-Anrede einerseits und seiner tröstenden Evangeliums-Anrede andererseits eine Dialektik im Willen, ja im Wesen Gottes zugrunde liege. Sie vertraten eine Zuordnung von Gericht und Gnade im Sinne eines Nebeneinanders (bzw. Widereinanders), das dem Nebeneinander von Gesetz und Evangelium, Wille und Gegenwille, Zorn und Liebe in Gott selbst entsprechen sollte. Für die Sündenerkenntnis folgte daraus, dass Sünde weniger statisch als *vernichtete*, sondern eher prozesshaft als permanent *zu vernichtende* (in der Begegnung von Mensch und Gottes Anrede) erkannt wird.

Beiden genannten Aspekten dieser theologischen Ansätze hat Karl Barth entschieden widersprochen. Im Blick auf die Frage nach der natürlichen Sündenerkenntnis bekräftigte er seine grundlegende Kritik an natürlicher Theologie, durch welche die *Sache* der Theologie, Jesus Christus als das *eine* Wort Gottes, aus den Augen verloren würde. Barth wandte sich gegen einen von ihm (unter dem Einfluss Ludwig Feuerbachs) sehr spezifisch bestimmten Begriff von natürlicher Theologie¹⁵ als „Selbstausslegung und Selbstrechtfertigung“¹⁶ des Menschen gegen Gott und seine Gnade auf der Grundlage menschlicher Einbildung. Sünde ist nach Barth das Nichtigte, wozu Gott Nein sagt, indem er

¹³ Vgl. Paul Althaus, Die Christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1952, 44. Vgl. Emil Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, 184.

¹⁴ Vgl. Paul Althaus, „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“. Zur Auseinandersetzung mit der exklusiv-christologischen Dogmatik, in: *ders.* u. a. (Hg.), Solange es „Heute“ heißt. FS Rudolf Hermann, Berlin 1957, 7–15, 8. Vgl. Emil Brunner, Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1961, 462.

¹⁵ Vgl. den Überblick zu den sehr verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der natürlichen Theologie in der Philosophie- und Theologiegeschichte bei Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 108 ff.

¹⁶ Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/1, Zürich 1940, 151.

zu Jesus Christus Ja sagt. Insofern könne Sünde nicht unabhängig von Jesus Christus erkannt werden.¹⁷ Eine Erkenntnis der Sünde sei also nur aus dem Evangelium im Sinne des einen Wortes Gottes, das auch das Gesetz als lebensdienliche Weisung in sich schließt, und keinesfalls aus dem Gesetz im Sinne einer vom Christusgeschehen isolierbaren natürlichen Offenbarung einer göttlichen Leistungs- und Vergeltungsordnung möglich. Sowohl Gefühle von Schuld oder Verantwortung als auch die Erkenntnis von „Übelständen“, dem „herrschenden Bösen in der Welt“, „inneren und äußeren Lebenskonflikten“ oder der „Unvollkommenheit und Problematik seiner Existenz“ seien möglich, aber sie dürften nicht als natürliche vorläufige Sündenerkenntnis gedeutet werden, an die die Christusoffenbarung anknüpfen könne.¹⁸

Im Blick auf die Frage danach, als was die Sünde im Kontext der Zuordnung von Gerichtswillen und Gnadenwillen Gottes erkannt werde, betonte Barth, dass die Aufspaltung des einen Wortes Gottes in ein sogenanntes Evangelium und ein sogenanntes Gesetz unplausibel und ohne biblisches Recht sei¹⁹ ebenso wie die Annahme eines Willens-Dualismus in Gott selbst. Zorn und Gericht Gottes müssten vielmehr vom Gnadenwillen Gottes her verstanden werden, der eindeutig das Leben und die Rettung des Menschen wolle und der in Jesus Christus (auch und gerade im vernichtenden Gericht über die Sünde am Kreuz) offenbart sei. Das Gesetz stehe dem Evangelium nicht gegenüber, sondern das Gesetz sei „im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin“.²⁰ Das Evangelium sei jedoch „kein Gemisch von Freudens- und Schreckens-, von Heils- und Unheilsbotschaft“²¹, sondern Botschaft des Gnadenbundes, zu dem es gehöre, dass der gerechtfertigte Mensch seiner „neuen Existenzform als Gottes treuer Bundesgenosse“²² durch sein Tun zu entsprechen habe. Gerade weil die Sündenlehre angemessen nur in negativer Entsprechung zur Christologie im Zusammenhang der Versöhnungslehre entfaltet werden könne, könne die Sünde nur als *überwundene* in den Blick kommen.²³ Wirkliche Sündenerkenntnis fällt zusammen mit der Erkenntnis des Sieges Jesu Christi über die Sünde. In Jesus Christus ist die Tötung der Sünde und des alten Menschen ein für allemal geschehen. In ihm sind alle Menschen von Gott her objektiv schon in den Stand des neuen Lebens versetzt, ob sie es wissen und glauben oder nicht. Sie sind *homines iustificati*, gerechtfertigte Menschen, und nicht (wie in der lutherischen Theologie) *homines iustificandi*, zu rechtfertigende Menschen.

¹⁷ Vgl. *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik Bd. III/3, Zürich 1950, 405, und Bd. IV/1, Zürich 1953, 430.

¹⁸ *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/2, Zürich 1948, 40 f. und Bd. IV/1 (s. Anm. 17), 397. Vgl. Bd. I/2, Zürich 1938, 287 ff.

¹⁹ Vgl. a. a. O., Bd. IV/3 (s. Anm. 5), 427.

²⁰ *Ders.*, Evangelium und Gesetz, München 1935, 3.

²¹ *Ders.*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, Zürich 1942, 12.

²² A. a. O., Bd. IV/2, Zürich 1955, 565.

²³ Vgl. a. a. O., Bd. II/2 (s. Anm. 21), 175 ff.

Besonders deutlich wurde Barth wiederum von Paul Althaus widersprochen. Im Blick auf die Frage nach der natürlichen Sündenerkenntnis warf er Barth vor, dass sich dieser mit seiner Position gegen die gesamte dogmatische Tradition, gegen die reformatorischen Bekenntnisse und gegen das Zeugnis der Heiligen Schrift gestellt habe, die allesamt selbstverständlich von einer allgemeinen Offenbarung (*revelatio generalis*) zusätzlich zur Offenbarung in Jesus Christus (*revelatio specialis*) ausgegangen seien.²⁴ Althaus verwies in der Diskussion mit Barth auf den *locus classicus* zur natürlichen Theologie, Röm 1,18–20: „Denn Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alles gottlose Wesen und alle Ungerechtigkeit der Menschen, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was man von Gott erkennen kann, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbart. Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken, wenn man sie wahrnimmt, so dass sie keine Entschuldigung haben.“ Althaus stellte zu Recht fest, dass Barths Auslegung dieser Verse, nach der hier von einem Aspekt der Christusoffenbarung die Rede sein solle, nicht die Intention des Verfassers Paulus treffen dürfte.²⁵ Auf der anderen Seite ist jedoch – wie beispielsweise Eduard Lohse in seinem Kommentar betont²⁶ – auch vor einer Überinterpretation der Verse durch Vertreter einer natürlichen Theologie zu warnen, da das Interesse des Paulus nicht in der Entwicklung einer natürlichen Theologie, sondern lediglich im Aufweis der Unentschuldbarkeit der Menschen lag.²⁷

Althaus ist zuzustimmen, wenn er auf die theologiegeschichtliche Bedeutung der Unterscheidung von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* hinweist, deren Wurzel im Nebeneinander biblischer Aussagen zur Exklusivität der Christusoffenbarung und zu Gottesoffenbarungen außerhalb Jesu Christi liegt. Bis zu einem gewissen Grad konnten sowohl er wie auch Barth sich jeweils auf Luther berufen, der (ähnlich wie Johannes Calvin) einerseits mit einem vagen allgemeinen Wissen um die Wirklichkeit Gottes und um grundlegende Gebote rechnete, andererseits jedoch nicht müde wurde zu betonen, dass es klare, den Weg zum Leben erschließende Gotteserkenntnis nicht an Jesus Christus und dem Kreuz vorbei geben könne und dass natürliche Gotteserkenntnis allein zu Irrtümern und Götzendienst führen müsse.²⁸ Barth

²⁴ Vgl. Paul Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 8. Althaus prägte für die Unterscheidung von *revelatio generalis* und *revelatio specialis* die Begriffe Uroffenbarung und Heils-offenbarung.

²⁵ A. a. O., 10f.

²⁶ Vgl. Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer*, Göttingen 2003, 8.

²⁷ Nach Günther Bornkamm muss dieser Text als prophetische Scheltrede gelesen werden, deren Pointe nicht in der Behauptung einer natürlichen Fähigkeit zur Erkenntnis des Gotteswillens, sondern in der Anklage des Nichterkennens des Offensichtlichen lag. Vgl. Günther Bornkamm, *Die Offenbarung des Zornes Gottes* (Röm 1–3), in: *ders.*, *Das Ende des Gesetzes*, München 1966, 9–33.

²⁸ Vgl. WA 56, 177 (Römerbriefvorlesung, 1515/16, Scholion zu Röm 1,19) und WA 19, 206 (Der Prophet Jona ausgelegt, 1526). Vgl. Johannes Calvin, *Institutio Christianae religionis*, I,3,3 und I,4,3.

vernachlässigte die – wie Althaus betonte – biblisch bezeugte und im Blick auf andere Religionen kaum (ohne Überheblichkeit) zu leugnende Möglichkeit Gottes, Menschen auch außerhalb der Christusoffenbarung ein gewisses Wissen um ihn und das von ihm Gebotene zu erschließen. Außerdem wäre eine Theologie, die auf jegliche Anknüpfung an die Welterfahrung verzichtet, nicht mehr kommunikationsfähig.²⁹ Barth ist jedoch darin recht zu geben, dass selbst eine Anerkennung dieser göttlichen Möglichkeit niemals die Behauptung einer von der Christusoffenbarung isolierten allgemeinen Offenbarung als menschlicher Möglichkeit oder gar allgemeiner Faktizität rechtfertigen könne.³⁰ Eine natürliche Theologie in diesem Sinne war Luther – im Gegensatz zur lutherischen Theologie des frühen 20. Jahrhunderts – fremd, ebenso wie eine ideologische Überhöhung des *usus politicus legis* zur Abschirmung vermeintlich eigengesetzlicher politischer Ordnungen gegen Kritik und zur Legitimation völkischer Vorstellungen. Hier sah Barth (mit Luther) die Gefahren klarer als seine Gegner. Aber auch Althaus konnte durchaus die Einsicht formulieren, dass „heilsame Schöpfungsordnungen und Sünde immer schon ineinander“³¹ lägen.

Gegen Barths These einer Erkennbarkeit der Sünde allein aus dem Evangelium betonte Althaus die Möglichkeit der vorläufigen Sündenerkenntnis durch das Gesetz, an die das Evangelium, durch das eine vollständige Sündenerkenntnis ermöglicht werde, anknüpfe. Althaus verwies in der Diskussion mit Barth auf den *locus classicus* dieser Position, Röm 3, 20b: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde.“ Nach Barth versteht man diesen Vers falsch, wenn man das Gesetz, von dem die Rede ist, als vom Evangelium unterschiedenes Gesetz deutet. Vielmehr sei vom Gesetz des Gnadenbundes die Rede, das von Paulus gegen den Werkgerechtigkeits-Missbrauch im Judentum angemessen als Teil des Evangeliums interpretiert werde.³² Nach Althaus handelt es sich dabei um eine Umdeutung gegen den seines Erachtens offenkundigen Sinn des Textes in seinem Kontext, ja um eine Vergewaltigung des Textes von der vorgefassten eigenen Theorie her.³³ Tatsächlich werden wohl weder Barth noch die lutherische Theologie in ihren systematisierenden Auslegungen dem Anliegen des Textes gerecht, dem es darum geht – wie wiederum Eduard Lohse in seinem Kommentar betont – aufzuzeigen, dass das Gesetz keinen Beitrag zur Rechtfertigung leisten könne, sondern nur zur Erfahrung, die aufweist, was Sünde ist.³⁴ Dass sich aus dieser Erfahrung nach Paulus nicht die Erkennt-

²⁹ Vgl. Pannenberg, *Theologie* (s. Anm. 15), 120. Nach Michael Welker ist Barths Anthropologie allerdings nicht wirklich exklusiv christologisch; vgl. Michael Welker, *Barth und Feuerbach*, in: *ders.*, *Theologische Profile*, Frankfurt a. M. 2009, 157–181, 164. 176.

³⁰ Vgl. Wilfried Joest, *Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium*, in: *KuD* 24 (1978), 86–103, 92.

³¹ Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen*, Gütersloh 1934, 26.

³² Vgl. Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/1 (s. Anm. 17), 437.

³³ Vgl. Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 9 f.

³⁴ Vgl. Lohse (s. Anm. 26), 120. 127.

nis des eigenen Sünderseins ergibt, geht aus seinem persönlichen Erfahrungsbericht in Phil 3, 6 hervor, nach dem er sich vor seiner Bekehrung als untadelig im Blick auf die Forderungen des Gesetzes wahrgenommen hatte.

Althaus sah in seinem Streit mit Barth eine Neuauflage des älteren Streites zwischen Luther und Agricola.³⁵ Auch wenn sich im neueren Streit der theologisch-inhaltliche Fokus deutlich verschoben hatte und die theologischen Differenzen der Disputanten nun größer waren als im älteren Streit, lassen sich gewisse Parallelen nicht verkennen. Wieder war es so, dass beide Seiten die Begriffe Gesetz und Evangelium in einer dezidiert unterschiedlichen (und in beiden Fällen gegenüber biblischem Sprachgebrauch eigenständigen) Weise verwandten, und wieder war es so, dass die Seite, die eine Erkenntnis der Sünde allein aus dem Evangelium vertrat, ein Evangeliumsverständnis voraussetzte, das nach lutherischem Verständnis eine Einheit, wenn nicht gar Mischung aus Gesetz und Evangelium darstellt. Barth setzte Gesetz mit Gebot im Sinne neutestamentlicher Paränese gleich.³⁶ Er behandelte so letztlich nur den *tertius usus legis*, den dritten Gebrauch des Gesetzes für die Glaubenden, und setzte an die Stelle der Behandlung der anderen beiden *usus* die Offenbarungslehre. Nach Barth wird das Gesetz als Gottes gute Gabe durch die Sünde zum anklagenden und im Sinne vermeintlich geforderter Gesetzlichkeit missverstandenen Gesetz korrumpiert und durch die Gnade als „Form des Evangeliums“³⁷ wiederhergestellt (im Sinne der neutestamentlichen Paränese als Auslegung der Inanspruchnahme des Menschen durch dessen Sein in Christus). Althaus sprach – terminologisch anders, aber inhaltlich ähnlich – von dem Gebot, das durch die Sünde zum anklagenden und im Sinne vermeintlich geforderter Gesetzlichkeit missverstandenen Gesetz korrumpiert werde und durch die Gnade als Gebot wiederhergestellt werde.³⁸

Damit vertrat Althaus (auch wenn er in diesem Zusammenhang bewusst den Begriff Gebot statt des Begriffs Gesetz verwendete) einen *tertius usus legis*, dem Luther und viele lutherische Theologen allerdings eher kritisch gegenüberstanden bzw. -stehen. Sowohl die lutherischen Kritiker eines *tertius usus legis* als auch Barth als dessen Befürworter begründen ihre Positionen interessanterweise gleichermaßen damit, dass die Glaubenden Gottes Willen aus dem Evangelium erkennen würden. Die lutherischen Kritiker berufen sich mit dieser Begründung auf den Sachverhalt, dass Glaubende, weil sie Gottes Willen aus dem Evangelium erkennen, zu diesem Zweck das als alternative Erkenntnisquelle gedachte Gesetz – verstanden als fordernde Anrede Gottes, die leicht zu Werkgerechtigkeits-Missverständnissen führt – also nicht benötigen. Darum habe das so verstandene Gesetz nicht die Funktion einer Richtschnur christlichen Lebens. Barth beruft sich mit dieser Begründung auf den

³⁵ Vgl. Althaus, „Durch das Gesetz ...“ (s. Anm. 14), 7.

³⁶ Vgl. Edmund Schlink, Gesetz und Paraklese, in: Antwort, FS Karl Barth, Zürich 1970, 323–335.

³⁷ Barth, Evangelium (s. Anm. 20), 11.

³⁸ Vgl. Paul Althaus, Gebot und Gesetz, Gütersloh 1952.

Sachverhalt, dass Glaubende, indem sie Gottes Willen im Evangelium erkennen, nichts anderes als das Gesetz – verstanden als das lebensdienliche Gebot Gottes – im Evangelium erkennen. Darum habe das so verstandene Gesetz die Funktion einer Richtschnur christlichen Lebens.

Was nun die Kernfrage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium angeht, so besteht zwischen Barth und Althaus sowie den anderen lutherischen Theologen trotz aller terminologischer und inhaltlicher Differenzen Einigkeit in der zentralen Feststellung, dass eine wahre oder vollständige Erkenntnis der Sünde (im Sinne eines theologischen Beziehungsbegriffs) nur aus dem Evangelium, der Christusoffenbarung bzw. der Perspektive des Glaubens möglich ist. Angesichts dieses Befundes drängt sich der Gedanke auf, dass es im vorliegenden Streit im Grunde um eine andere Frage gehen muss. Michael Nüchtern formuliert treffend: „Die Kontroverse ging nicht eigentlich darum, *wodurch* erkenne ich die Sünde, sondern darum, *wie* erkenne ich sie: evangelisch – als in Christus vernichtete – oder gesetzlich – als etwas, dessen mich Gott beschuldigt und das noch von Gott vernichtet werden muss.“³⁹

Im Hintergrund steht die Frage nach dem Gottesverständnis. Nach Althaus und einigen lutherischen Theologen erscheint Gott als „zwiespältig“,⁴⁰ wobei an Luthers Gedanken zum *deus absconditus*, zum verborgenen Gott, angeknüpft wurde. Luther hatte angesichts der Fragen, warum Gott Sünde und Leid zulasse und nicht jeden errete, auf die unergründliche Majestät des *deus absconditus* verwiesen, der – gemäß 1Sam 2, 6 – sowohl tötet als auch lebendig macht.⁴¹ Sowohl Luther als auch einige spätere lutherische Theologen verarbeiteten in ihrer Theologie einen von ihnen (offensichtlich im Unterschied zu Barth) tief empfundenen Widerspruch zwischen der Christusoffenbarung und ihrer Existenz Erfahrung. Doch während Luther betonte, dass es ausreiche, um die Existenz des *deus absconditus* zu wissen, und jedes weitere Nachdenken über ihn strikt untersagte, verbanden einige spätere lutherische Theologen die Kategorien *deus absconditus* und *deus revelatus* mit den Begriffspaaren Gesetz und Evangelium, Zorn und Liebe, Tötungswille und Gnadenwille in Gott selbst und konstruierten daraus ein dualistisches Gottesverständnis. Das anklagende Urteil Gottes wird danach weder vom gnädigen Urteil Gottes ein für allemal erledigt noch kann es in dieses integriert werden. Sondern das so verstandene Gesetz steht permanent im Widerspruch zum Evangelium und wird permanent vom Evangelium aufgehoben. Der Mensch ist in jedem Augenblick mit dem zweifachen Willen in Gott und den daraus folgenden beiden Urteilen Gottes konfrontiert. Er lebt dauerhaft in der Spannung zwischen der Anklage des Gesetzes und dem Freispruch des Evangeliums. Sündenerkenntnis und Sündenvergebung sind darum nie abgeschlossen, sondern an

³⁹ Michael Nüchtern, Überlegungen zur Wahrnehmung der Sünde in Dogmatik und Ethik, Diss. Heidelberg 1976, 27.

⁴⁰ Althaus, Wahrheit (s. Anm. 13), 408.

⁴¹ Vgl. WA 18, 684 ff. (*De servo arbitrio*, 1525).

das immer gegenwärtige Urteil Gottes gebunden und nicht von der konkreten individuellen Glaubensbeziehung des Menschen zu Gott ablösbar, in deren Rahmen sich der Mensch als rechtfertigungsbedürftiger Sünder und zugleich als gerechtfertigt erfährt.

Nach Barth ist ein solcher Dualismus Ausdruck eines unangemessenen Verständnisses der Begriffe Gesetz und Evangelium sowie einer Angst vor dem Gesetz, vor der uns Gott eigentlich längst befreit hat. Im Licht des Sieges des Evangeliums verliere, so Barth, das Gesetz seinen verdammenden und fordernden Charakter und werde wiederhergestellt in seinem ursprünglichen Sinn als Teil der Offenbarung des gnädigen und befreienden Gotteswillens.⁴² Anders als in der lutherischen Theologie muss nach Barth die Rechtfertigung nicht ständig in der Begegnung mit dem Zuspruch des Evangeliums wiederholt und glaubend nachvollzogen werden, sondern im Christusgeschehen wurde Gottes Gericht vollstreckt und seine Gnadenzusage endgültig und objektiv gegeben. Bertold Klappert brachte den Unterschied auf die Formel, dass Gesetz und Evangelium in der lutherischen Theologie „kerygmatische Wortkategorien“ und in der Theologie Barths „christologische Geschehenskategorien“ seien.⁴³ Daraus folgt, dass nach Barth Sünde nur als durch Gottes Wort erledigte, während sie nach lutherischer Theologie nur als durch Gottes Wort zu erledigende erkannt werden kann. Darin könnte – neben der unterschiedlichen Bewertung der natürlichen Theologie – der eigentliche Unterschied der Positionen im Streit zwischen Barth und Althaus sowie anderen lutherischen Theologen zur Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium gesehen werden.

Im Blick auf diesen Unterschied liegen die Stärken der Barth'schen Position in der Vermeidung eines dualistischen Gottesverständnisses sowie in der Betonung des Vorrangs der Gnade angesichts der maßgeblichen Offenbarung in Jesus Christus. Die Stärken der lutherischen Position liegen darin, dass die bleibende Rechtfertigungsbedürftigkeit des Menschen zum Ausdruck gebracht, einem Verständnis von Gnade als selbstverständlichem Prinzip gewehrt und die Einsicht, dass das Christusgeschehen erst im Glauben zu seinem Ziel kommt, festgehalten wird. Beide Positionen wollen mit unterschiedlicher Akzentsetzung die reformatorische Lehre einer Rechtfertigung allein aus Gnade zur Geltung bringen, und zwar im Falle Barths durch die Betonung der Objektivität des Christusgeschehens gegen die Vorstellung, dass der Glaube als Werk etwas bewirken müsse, und im Falle der lutherischen Theologen durch die Betonung der im Glauben empfangenen Heilszusage gegen die Vor-

⁴² Vgl. Karl Barth, *Evangelium* (s. Anm. 20), 29. Auch Michael Welker sucht einen positiven Zugang zum Gesetz (im Sinne der Tora), dessen ursprüngliche Ziele Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gotteserkenntnis seien; vgl. Michael Welker, *Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch begründeten Trinitätslehre*, in: ders. u. a. (Hg.), *Der lebendige Gott als Trinität*, FS Jürgen Moltmann, Gütersloh 2006, 34–52, 48.

⁴³ Bertold Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*, Göttingen 1976, 127.

stellung, dass man sich durch Werke seines Standes vor Gott vergewissern müsse.⁴⁴

4. Christof Gestrich und Walter Sparr

In jüngster Zeit haben insbesondere Christof Gestrich und Walter Sparr die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium wieder aufgegriffen, und zwar erneut unter einem anderen Gesichtspunkt als bisher, nämlich im Blick darauf, was die Einsicht, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her wirklich erkannt werden kann, für das *kirchliche Reden* von der Sünde bedeutet. Beide Autoren gehen weniger auf die Detailfragen ein, wie sie von Luther und Agricola oder Barth und Althaus diskutiert wurden, sondern setzen beim allgemeinen Konsens ein, der auch von allen genannten Diskutanten nicht angezweifelt wurde, nämlich dass eine *vollständige* Erkenntnis der Sünde im Sinne eines theologischen Beziehungsbegriffs nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her möglich ist. Alles andere wird von einzelnen Theologen wahlweise als uneigentliche, unvollkommene, vorläufige, unthematische oder unbestimmte Sündenerkenntnis oder auch nur als Erkenntnis von Schuld, Bösem, Unvollkommenheit oder Sündenfolgen bezeichnet.

Christof Gestrich stellt in seinem Aufsatz „Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen?“ aus dem Jahr 1997 fest, dass die gegenwärtige Theologie zwar einerseits weitgehend den Gedanken bejahe, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. von der Sündenvergebung her erkannt werden könne und dass ein sich daraus ergebendes christliches Sündenverständnis zur Geltung zu bringen sei, dass aber andererseits die faktisch in Theologie und Kirche vorgetragene Sündenlehre meistens anders orientiert sei.⁴⁵ Gestrich nennt als Ursachen für diesen Missstand die traditionelle Reihenfolge dogmatischer Topoi, die biblische Vielfalt im Umgang mit dem Thema, Kommunikationsbarrieren im säkularen Umfeld sowie ein gesetzliches Missverstehen des Evangeliums.⁴⁶ Indem die Kirche nicht angemessen von der (vergebenen) Sünde spreche, versage sie notwendig bei der Evangeliumsverkündigung als ihrer wichtigsten Aufgabe.⁴⁷ Ansätze zur Korrektur lägen darin, dass theologische Sündenlehre erstens nicht abstrakt sein dürfe, sondern die existenzielle Erfahrung der Sündenvergebung voraussetze und im konkreten kirchlichen Leben verortet sein müsse. Zweitens müsse theologische Sündenlehre vom Evangelium (im Sinne der Christusbotschaft) bzw. von der erfahrenen Vergebung auf die Sünde zurückblicken, wobei dem Gesetz

⁴⁴ Vgl. Joest (s. Anm. 30), 100 f.

⁴⁵ Vgl. Christof Gestrich, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen? (1997), in: *ders.*, Peccatum. Studien zur Sündenlehre, Tübingen 2003, 163–175, 163 f.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 165.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 166.

(im Sinne der Tora) eine Hilfsfunktion bei diesem Rückblick der schon Freigesprochenen zukomme. Drittens müsse theologische Sündenlehre darum wissen, dass sich das Böse im Licht des Evangeliums vergrößere, weil es sich nicht mehr verstecken könne. Und viertens solle theologische Sündenlehre die lähmende Rede von der grenzenlosen Verderbnis des Sünders durch die befreiende Rede von der – angesichts der erfahrenen Vergebung und der eschatologischen Hoffnung – durch Gott *begrenzten* Sünde ersetzen.⁴⁸

Gestrichs entscheidender Beitrag zur vorliegenden Diskussion liegt meines Erachtens jedoch im Aufweis, dass die Ursache der theologischen und kirchlichen Krise hinsichtlich der Rede von der Sünde in einer Krise hinsichtlich der Rede vom *Evangelium* bzw. vom gnädigen Gott zu suchen ist.⁴⁹ In seinem hamartiologischen opus magnum „Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt“ betont er, dass der einzige Sinn der Kirche in der Evangeliumsverkündigung liege. Darum stelle es die Kirche in Frage, dass die Botschaft der Gnade bzw. der Sündenvergebung, die zu neutestamentlicher Zeit Menschen mit Freude erfüllt habe, heute von Christen kaum noch verstanden oder sogar abgelehnt werde.⁵⁰ Die Tatsache, dass das Evangelium die Kraft habe, Sünder selig zu machen, wie es in 1Tim 1,15 heißt, sei „längst nicht mehr immer das, was man eigentlich vom Christentum erwartet und in der Kirche sucht“.⁵¹ Ursachen für den Widerwillen gegen das Evangelium liegen nach Gestrich erstens in der Neigung des natürlichen Menschen zur Selbsterlösung, die nur durch den Heiligen Geist überwunden werden könne, zweitens in der Abwehrreaktion auf die herkömmliche Verkündigung einer billigen Gnade und drittens in einer verbreiteten Skepsis im Blick darauf, ob kirchliche Predigt überhaupt etwas Weiterführendes zu den Nöten des modernen Menschen und der modernen Welt zu sagen habe.⁵² Um die Krise der Evangeliumsverkündigung zu überwinden, wodurch dann auch ein Reden von der Sünde ermöglicht werde, das der Einsicht gerecht werde, dass Sünde nur vom Evangelium her erkannt werden könne, schlägt Gestrich vor, den kirchenbildenden Aspekt der Sündenvergebung in der Evangeliumsverkündigung stärker zu betonen. Der Empfang von Sündenvergebung und die Ermöglichung des Auflebens eines Christen in seiner Kirchengemeinde dürften in der Verkündigung nicht länger als voneinander trennbar behandelt werden.⁵³ Dieser Lösungsansatz wirkt im Kontext von Gestrichs insgesamt sehr überzeugender Analyse allerdings etwas zu wenig konkret.

⁴⁸ Vgl. a. a. O., 166 ff.

⁴⁹ Vgl. *ders.*, Systematisch-theologische Überlegungen zum Begriff der Sünde (1998), in: *ders.*, Peccatum (s. Anm. 45), 176–188, 186 f.

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 302 ff.

⁵¹ A. a. O., 304.

⁵² Vgl. a. a. O., 310 ff.

⁵³ Vgl. a. a. O., 317 f.

Für Walter Sparn ergibt sich in seinem Aufsatz „Unbegreifliche Sünde“ von 2008 aus dem weitgehenden theologischen Konsens darüber, dass Sünde in ihrem eigentlichen Sinn als theologischer Beziehungsbegriff nur aus dem Evangelium bzw. im Glauben erkannt werden kann, die Frage, wem gegenüber und mit welcher Absicht Theologen den Begriff Sünde dann eigentlich sinnvollerweise verwenden könnten.⁵⁴ Soll die Rede von der Sünde lediglich „nach innen, esoterisch, das Selbstverständnis der Glaubenden als gerechtfertigte Sünder ins volle Bewusstsein heben“ oder soll sie auch nach draußen „den Sündern etwas mitteilen, was die nicht gerechtfertigten Sünder unter ihnen gar nicht verstehen können und allenfalls zu ihrem Schaden ‚uneigentlich‘ verstehen“?⁵⁵ Nach Sparn litt der Streit um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium in der Vergangenheit unter einer mangelnden Beachtung des entscheidenden Unterschieds zwischen dem Rückblick des gerechtfertigten Sünders auf seine Lebens- und Heilsgeschichte und der Mitteilung seiner Einsichten an andere, nicht in der Perspektive der vergebenen Sünde stehende Menschen.⁵⁶ Sünde sei nicht nur die Bezeichnung für ein Phänomen, das in dieser Form jeder wahrnehmen könnte, sondern vielmehr die Interpretation des Hintergrunds eines Phänomens in der Perspektive des Glaubens. Weil Sünde nicht in Abstraktion von den Wissensmedien Glaube und Unglaube betrachtet werden könne und auch angesichts des theologischen Konsenses über die Unbegreiflichkeit der Sünde, sei die Annahme eines allgemeinen Anknüpfungspunktes zur Vermittlung eines Wissens um die Sünde an Nichtglaubende unangemessen. Sünde könne nicht anthropologisch bewiesen werden, und die – nur im Wissen um die Universalität des Heilswerkes Christi zu begründende – Behauptung einer Universalität der Sünde könne vom Nichtglaubenden nur missverstanden werden. Das Gespräch mit dem Nichtglaubenden über allgemeine Phänomene des Bösen sei ein (durchaus nicht überflüssiges) ethisches und kulturhermeneutisches Werk zur Linken. Wenn jedoch mehr daraus werden solle, bedürfe es des Evangeliums.⁵⁷

Wenn wahre Sündenerkenntnis nur in der Perspektive vergebenen Sünde und nur in der ersten Person Singular möglich ist, müsse dies, so Sparn, Konsequenzen für die Feststellung des angemessenen kirchlichen Ortes für das Reden von Sünde haben. Dieser Ort müsse dann eher im persönlichen Gebet, das um Vergebung bittet und für Vergebung dankt, sowie in Beichte

⁵⁴ Vgl. *Walter Sparn*, *Unbegreifliche Sünde. Wie, wem und was kann der dogmatische Begriff der Sünde zu verstehen geben?*, in: *MJTh* 20 (2008), 107–143, 109 f. 115.

⁵⁵ A. a. O., 112.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 117 f. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch *Wolfgang Pannenberg*s Beobachtung, dass der ursprüngliche Sitz im Leben für die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Luther die Beichtsituation gewesen sein müsse, in der der Gläubige das Gesetz als Anleitung zur Selbsterforschung genutzt habe. Vgl. *Wolfgang Pannenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 96.

⁵⁷ Vgl. *Sparn*, *Sünde* (s. Anm. 54), 130 ff.

und Seelsorge liegen, und weniger in der Predigt, die sich an Glaubende und Nichtglaubende richtet.⁵⁸ In der Tat weist Sparn hier meines Erachtens auf ein in der Diskussion zu wenig beachtetes Problem hin, nämlich das für kirchliches Handeln grundlegende, aber weitgehend ungeklärte Verhältnis zwischen eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis. Insofern wird Hartmut Rosenau Sparn nicht gerecht, wenn er dessen Ansatz als „ein esoterisches Ausweichen vor den Schwierigkeiten“⁵⁹ bezeichnet.

Sparns Forderung nach einer Reflexion des angemessenen Ortes kirchlichen Redens von der Sünde und Gestrichs Forderung nach einer Überwindung der Krise der Evangeliumsverkündigung, die beide vor dem Hintergrund der gemeinsamen Forderung nach angemessenen Konsequenzen für das kirchliche Reden von Sünde angesichts der Einsicht, dass wahre Sündenerkenntnis aus dem Evangelium geschieht, formuliert wurden, führen letztlich zur Frage nach der ganz praktischen *homiletischen Zuordnung* von Gesetz und Evangelium.

Luther forderte in seiner dritten Antinomerdisputation scheinbar, die Frage nach dem Predigtinhalt aus pädagogischen Gründen vom Zustand der Predigthörer abhängig zu machen: Den Angefochtenen und Verängstigten sei das Evangelium, den Selbstsicheren und Unbußfertigen sei das Gesetz zu predigen.⁶⁰ Diese missverständlich zugespitzte Aussage darf jedoch nicht aus dem Gesamtzusammenhang isoliert werden, sonst würde sie Luthers theologischen Grundeinsichten widersprechen, dass Gesetz und Evangelium als kerygmatische Kategorien bzw. Anreden Gottes in der Predigt zusammengehören, dass das Evangelium im Blick auf eine positive Gesamtwirkung (also Sündenerkenntnis und Buße) unverzichtbar ist und dass nicht der Prediger, sondern nur Gott selbst das Gesetz im Sinne des *usus theologicus* gebrauchen kann. Diese Einsichten, und damit die notwendige Unterscheidung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis, kamen in evangelischen theologischen Aussagen sowie evangelischer Predigtpraxis nicht immer ausreichend zur Geltung, sei es bei einzelnen Aussagen Luthers, im Heidelberger Katechismus,⁶¹ im pädagogischen System vieler pietistischer Predigten, in der erweckungstheologischen Betonung der Sündenerkenntnis oder im bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts üblichen Predigtschema der Abfolge von Gesetz und Evangelium.

Wenn in der Predigt für den Hörer Sündenvergebung Ereignis werden soll, darf dem Gesetz nicht zu viel zugetraut werden. In der Situation des Vertrauensverlustes, des Schuldgefühls, der Depression oder der Selbstanklage fehlen dem Menschen, wie Gestrich treffend beschreibt, die Kraft und die Freiheit zur Erkenntnis der Sünde. Erst wo mitten in der Schuld Güte erfahren wird,

⁵⁸ Vgl. a. a. O., 114.

⁵⁹ Hartmut Rosenau, „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18,13). Hamartiologische Vorüberlegungen zur Einführung, in: MJTh 20 (2008), 1–14, 13.

⁶⁰ Vgl. WA 39 I, 571f. 574 (3. Antinomerdisputation, 1538).

⁶¹ Frage 115: „Warum läßt uns denn Gott also scharf die zehn Gebote predigen? ... Dass wir unser ganzes Leben lang unsere sündliche Art je länger je mehr erkennen.“

besteht die Chance, dass diese Kraft und Freiheit sich einstellen.⁶² In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung Wilfried Härles aufschlussreich, dass im biblischen Reden von der Sünde die Klage gegenüber der Anklage überwiegt.⁶³ Sündenerkenntnis ist nur von der Vergebung her lebensdienlich und heilsam. Ohne das Evangelium wirft das Gesetz den sündigen Menschen auf sich selbst zurück, und die Schuld erdrückt ihn, ohne dass er sie wirklich im Licht des Kreuzes als (überwundene) Sünde erkennt.

Sporns Anfrage an kirchliches Reden von Sünde ist noch grundsätzlicherer Natur, da sie dem Sachverhalt Rechnung tragen möchte, dass unter heutigen Predigthörern nicht nur – wie bei Luther – zu tröstende oder aufzurüttelnde Christen bzw. zumindest auf den christlichen Gott und seinen Willen ansprechbare Menschen zu finden sind, sondern wahrscheinlich auch viele Menschen, denen die Perspektive des Glaubens fremd ist. Aber erst wenn sich Gott dem Menschen als vertrauenswürdig erschlossen hat, kann der Mensch erkennen, dass er ihm schon vorher hätte vertrauen sollen, dass sein Unglaube Sünde war. Erst wenn er seinen Frieden mit Gott gefunden hat, kann der Mensch erkennen, in welchem Streit er vorher mit ihm lag. Erst wenn Gott ihn gerecht gemacht hat, kann der Mensch erkennen, dass sein Versuch, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, Sünde war. Erst wenn er aus seiner totalen Selbstfixierung erlöst wurde, kann der Mensch erkennen, dass diese Selbstfixierung Sünde war. Insofern ist der Versuch, mittels des Instruments der Gesetzespredigt Sündenbewusstsein zu erzeugen, abzulehnen.⁶⁴

5. Fazit

Die nähere Betrachtung der Diskussionen zwischen Luther und Agricola und zwischen Barth und Althaus sowie der Anstöße Gestricks und Sporns hat die Eingangsthese bestätigt, dass der Diskurs um die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium nie zu einer Lösung gelangt ist, weil zum einen ein offener begrifflicher Klärungsbedarf oft eine Verständigung verhinderte und weil zum anderen unter dieser Fragestellung immer wieder neue Themen behandelt wurden, und zwar die großen theologischen und kirchlichen Herausforderungen der jeweiligen Zeiten, die zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Kern reformatorischer Theologie nötigten und nötigen.

Die Auseinandersetzung zwischen Luther und Agricola ging um die Frage, ob dem Gesetz eine notwendige Funktion für die zum rechtfertigenden

⁶² Vgl. *Gestrich*, *Wiederkehr* (s. Anm. 50), 197.

⁶³ Vgl. *Wilfried Härle*, *Dogmatik*, Berlin u. a. ³2007, 459. 461.

⁶⁴ Nach Pannenberg stellt der neuzeitliche Umgang mit dem Gesetz eine Verkehrung des reformatorischen Anliegens dar, weil es ein Unterschied ist, ob die Gesetzespredigt das bestehende Lebensgefühl artikuliert (wie zu Luthers Zeit), oder ob sie Sündenbewusstsein erzeugen soll. Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, *Protestantische Bußfrömmigkeit*, in: *ders.*, *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte*, Göttingen 1986, 5–25, 18 f.

Glauben führende Buße des Sünders zukomme, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausforderung, die reformatorische Rechtfertigungslehre vor einer Vergesetzlichung zu bewahren. Inhaltlich lagen die Positionen Luthers und Agricolas wesentlich näher beieinander, als es auf den ersten Blick scheint. Dies wurde durch die unterschiedliche Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium (bei Luther im kommunikativ-abgrenzenden und bei Agricola im historisch-abgrenzenden Sinne) verdeckt.

Die Auseinandersetzung zwischen Barth und Althaus ging einerseits um die Frage, ob es eine Erkenntnis Gottes und der Sünde vor und außer Jesus Christus durch das Gesetz gebe, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Herausforderung, einer religiösen Überhöhung sogenannter natürlicher Ordnungen zu wehren. Andererseits ging die Auseinandersetzung um die Frage, ob der Mensch die Sünde als ein für allemal erledigte oder als im spannungsreichen Glaubensprozess zu erledigende erkennt. Dahinter stand die unterschiedliche Verwendung der Begriffe Gesetz und Evangelium als dualistisch gedachte kerygmatische Wortkategorien durch die lutherische Theologie und als integriert gedachte christologische Geschehenskategorien durch Barth, wobei Barth Gesetz mit Gebot im Sinne neutestamentlicher Paränese identifizierte. Einigkeit herrschte über die eigentliche Sündenerkenntnis aus dem Evangelium, uneinig war man sich über den begrifflichen und offenbarungstheologischen Umgang mit uneigentlicher Sündenerkenntnis.

Die Anstöße von Gestrinch und Sparn betreffen die Frage, ob kirchliches Reden von der Sünde der Einsicht gerecht werde, dass Sünde nur aus dem Evangelium bzw. vom Glauben oder der Vergebung her wirklich erkannt werden könne, bzw. die Frage nach der homiletischen Zuordnung von Gesetz und Evangelium vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Herausforderung, Krisenphänomene in der Kommunikation des Evangeliums zu überwinden. Nach Gestrinch kann erst ein angemesseneres Reden vom Evangelium zu einem angemesseneren Reden von der Sünde führen. Nach Sparn führt ein Ernstnehmen des Unterschieds von eigentlicher und uneigentlicher Sündenerkenntnis zur grundsätzlichen Frage nach dem angemessenen Ort eines Redens von der Sünde.

Die Frage nach der Erkenntnis der Sünde aus dem Gesetz oder aus dem Evangelium enthält mit den Begriffen Sünde, Gesetz und Evangelium die Begriffe, die das inhaltliche Zentrum christlicher Theologie markieren und um deren rechtes Verständnis und deren rechte Zuordnung sowie um deren (in der jeweiligen Gegenwart) angemessene und verständliche Darstellung jede Theologengeneration gleichermaßen ringen muss, ohne dass diese Aufgabe abschließend erfüllt werden könnte. Die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium stellt nach Luthers eigenem Zeugnis die zentralste Unterscheidung der Theologie dar.⁶⁵ Auch wenn angesichts seiner vom biblischen Sprachgebrauch abweichenden Begriffsverwendung Missverständnisse vor-

⁶⁵ Vgl. WA 39 I, 361 (I. Antinomerdisputation, 1537).

programmiert waren, so bleibt der Gehalt seiner Unterscheidung, nämlich die unbedingte Forderung nach einer Vermeidung dessen, was er eine Vergesetzlichung des Evangeliums nannte, für evangelische Theologie unumstößlich gültig. Die besondere gegenwärtige Relevanz dieser Forderung wird deutlich angesichts des verbreiteten gesetzlichen Verständnisses des Evangeliums im Sinne einer rein ethischen Interpretation, das mit einem moralisierten, verharmlosenden Sündenverständnis korrespondiert.

PD Dr. Alexander Dietz, Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-theologisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg; E-Mail: alexmichaeldietz@web.de