

# Hermann Cohens Verständnis der Sünde vor dem Hintergrund der reformatorischen Tradition

*Dietrich Korsch*

Das Verständnis der Sünde ist für entfaltete monotheistische Religionen ein identitätsbildendes Merkmal erster Güte. Wenn das Verhältnis des Menschen zu dem einen Gott als tragende Struktur der Religion begriffen wird, dann wird eine Auskunft darüber nötig, wie dieses Verhältnis als ein bewusst gelebtes zustande kommt, das heißt: wie es sich zum menschlichen Selbstverhältnis in Beziehung setzt und wie es das Leben der Menschen als ein gelungenes prägt. Um ein Gottesverhältnis kann es sich im Monotheismus nur dann handeln, wenn man die Naivität hinter sich lässt, es handle sich um nichts anderes als ein bloß projiziertes Selbstverhältnis. Will man den Unterschied von Gott und Mensch genau denken, dann muss dieser von anderer Art sein als die Differenz des Menschen zu Elementen der Welt oder auch zur Welt insgesamt. Da Menschen aber mit ihrem Selbstverständnis ganz unmittelbar in der Welt leben, muss das Verhältnis zu Gott von der genannten Differenz zur Welt als konkret unterschieden erlebt werden – und zwar so, dass dabei herauskommt: Das Gottesverhältnis des Menschen besitzt den Primat gegenüber seinem Weltverhältnis, obwohl dieses empirisch als vorgängig erscheint. In diesem Prozess der Unterscheidung wird die Weltverhaftetheit des Selbstverhältnisses durchbrochen und überwunden.

Damit kommt in den Blick, dass das Gottesverhältnis im Monotheismus nicht allein einen Ausdruck der Verschiedenheit von Gott und Mensch darstellt, sondern wesentlich durch die Überwindung eines Widerspruchs hindurch aufgebaut wird. Der Index für diesen Widerspruch ist die Sünde – und es lässt sich von ihm nur reden, wenn er als überwunden gelten darf (ohne doch darüber vergessen werden zu dürfen). Der entfaltete Monotheismus präsentiert sich als ein vom Gegensatz behaftetes, ja durch den Gegensatz gewordenes Verhältnis des Menschen zu Gott.

Allerdings ist diese grundsätzliche Struktur durchaus verschiedener Variationen fähig, je nach religiösem Typus oder religiöser Gemeinschaft. Diese Differenzen haben mit den elementaren Symbolisierungen des Gottesverhältnisses zu tun, die in den verschiedenen Religionen und Konfessionen dominant sind; es gibt daher, wie sich von selbst versteht, immer nur systembezogene Sündenbegriffe. Jedoch gibt es über die Differenzen von

Grundbegriffen und Stilprägungen hinaus durchaus auch Querverbindungen und Beeinflussungen, vor allem dann, wenn ein historischer Zusammenhang unterstellt werden darf. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Religionen und Konfessionen voneinander lernen, das ihnen je Eigene präziser, systemspezifischer auszudrücken; dabei muss man gar nicht an synkretistische Vermischungen denken, allein die Präsenz des Anderen im Erfahrungskontext einer gemeinsamen Geschichte und Gegenwart vermag solche Verschiebungen und Zuschärfungen zu motivieren.

Diese Überlegungen bilden den Hintergrund für den nachfolgenden Versuch, das Verständnis der Sünde bei Hermann Cohen und in der reformatorischen Tradition aufeinander zu beziehen. Es versteht sich dabei von selbst, dass ein einigermaßen globaler Gesamtsinn von Sünde in Anspruch genommen werden muss, wenn von „der Reformation“ gesprochen wird. Dagegen kann die Bezugnahme auf Cohen sich ganz speziell auf die zwei relevanten Schriften stützen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* von 1915 und die *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* von 1919.<sup>1</sup>

## 1. Magnificare peccatum<sup>2</sup>

Zweifellos markiert die reformatorische Sündenauffassung eine Zäsur in der Geschichte der christlichen Theologie, indem sie eine bisher ungekannte Vertiefung und Radikalisierung vornimmt. Bereits Augustin hatte, über die Vielfalt möglichen Widerspruchs gegen Gott im sündigen Handeln hinaus, von der Selbstliebe als dem Wurzelgrund der Sünde gesprochen.<sup>3</sup> Damit hatte er darauf abgezielt, im Inneren des Menschen eine gottfeindliche Struktur auszumachen, die sich als permanenter Gegensatz gegen Gott in der Gestalt sündhafter Handlungen äußert. Allerdings stellte sich auch für seine Konzeption der Sünde die Aufgabe, diese Wurzelhaftigkeit der Selbstliebe mit der Geschichte des Handelns in der Welt zu verknüpfen. In diesem Sinne war noch nicht ausgeschlossen, dass die grundsätzliche Verankerung der Sünde im Inneren des Menschen nicht doch durch Handlungen zu kompensieren sei, die es irgendwie mit der Abgründigkeit der Sünde aufzunehmen hätten. Ja, eine solche Verknüpfung von Grundsünde und

<sup>1</sup> Ich verwende die 2. Auflage von 1929 in der Fourier-Ausgabe, Wiesbaden 2008.

<sup>2</sup> „Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (mag sie in den Augen der Menschen, auch bei uns selbst, noch so groß sein), wie sehr auch sie auch von Herzen und aufrichtigen Sinnes geübt werden mag, und einzupflanzen, aufzurichten und großzumachen die Sünde“ ... „Denn Gott will uns nicht durch unsere eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Weisheit selig machen“. *Martin Luther*, Vorlesung über den Römerbrief, 9f.

<sup>3</sup> *Aurelius Augustinus*, *De civitate dei*, Bd. 2, Buch XIV, Kapitel 28, 210f.

menschlichem Handeln war im Spätmittelalter sogar der gängige Begriff geworden, wie sich in der Mannigfaltigkeit von kompensatorischen Verdiensten, zugespitzt in einer populär deformierten Ablassfrömmigkeit, zeigte. Das zu dieser Zeit vertretene Modell besagt, dass die Sünde als grundsätzliche Abwendung von Gott durch die Wirkung der kirchlichen Sakramente so weit in die andere Richtung gelenkt wird, dass eine aus der Liebe quellende Tätigkeit die Fehlorientierung im Handeln und Denken sukzessive so weit abbaut, dass am Ende möglicherweise nur noch ein kleiner Rest von Sündenschuld übrig bleibt, den man Gottes vergebender Gnade überlassen darf, deren tatsächlicher Zuwendung man aber auch nie gewiss werden kann.

Mit diesem Modell einer Interferenz von Sündersein und Handeln hat die reformatorische Theologie gründlich gebrochen.<sup>4</sup> Sie hat damit eine erhebliche Vertiefung der Einsicht in der Verfasstheit menschlicher Subjektivität errungen. Denn das reformatorische Sündenverständnis, dem natürlich spiegelbildlich das Verständnis der göttlichen Gnade entspricht, stellt den Menschen unmittelbar vor Gott, indem es die Verbindung von menschlichem Selbstsein und menschlichen Handeln, die dem humanen Selbstverständnis so fraglos erscheint, mit kategorialer Schärfe unterbricht. Der Mensch selbst und als Person – also mit dem gesamten Umfang seines Empfindens, Denkens, Tuns – ist Sünder. Damit sind auch alle Handlungen des Menschen so lange sündig, als die Person nicht in den Status der Gerechtigkeit vor Gott übergegangen ist, ein Statuswechsel, der allein durch Gott selbst zu vollbringen ist. Ist dieser Übergang aber einmal erfolgt, dann entsprechen auch alle Handlungen, die aus dieser Person entspringen, dem Willen Gottes – unabhängig von der Möglichkeit, ihre Güte und ihren Erfolg durch menschliche Einsicht bestätigen zu können. Das diesem Sündenbegriff entsprechende Verständnis der göttlichen Gnade besagt mithin, dass sich Gott des sündigen Menschen als solchen, ganz und gar, annimmt, ihn in seine Gemeinschaft hineinzieht, ihn so sein lässt, wie er vor Gott sein soll, und das heißt: ihn vor Gott gerecht macht. Der in dieser Gnade geschehenden Vergebung der Sünde kann man aber unbedingt gewiss sein, weil nichts anderes erfordert wird als uneingeschränktes Vertrauen in Gott, das heißt: der Glaube. Es versteht sich von selbst, dass diese Gewissheit des Glaubens an den durch und durch rechtfertigenden Gott als Befreiung und Freiheit erlebt wird.

Die Durchführung dieses Modells von Sünde und Gnade, das zu einer Intensivierung des Selbstverhältnisses des Menschen führt und ihn sich als Person vor allem weltbezogenen Handeln wahrnehmen lässt, bedient sich nun einer Reihe von gedanklichen Ordnungen und kommunikativen Medi-

---

<sup>4</sup> Ausführlicher zum Folgenden: *D. Korsch, Martin Luther. Eine Einführung* (2007), Kap. III. Sünde und Gerechtigkeit, 39–55.

en, die in ihrer Entfaltung zur Zeit der Reformation und darüber hinaus im späteren Protestantismus durchaus logische und praktische Schwierigkeiten erzeugten. Sie haben alle mit der scharfen kategorialen Unterscheidung von Personsein vor Gott und menschlichem Handeln zu tun. Ich hebe drei elementare Probleme heraus.

Das erste ist der Begriff des Gesetzes. Um die Trennung der eingespielten und scheinbar selbstverständlichen Einheit von Person und Handlung zu erzwingen, bedient sich die reformatorische (insbesondere die lutherische) Theologie eines eigentümlichen Begriffs des Gesetzes. Es ist von Gott gegeben – nur das sichert ihm seine unmittelbar durchschlagende Wirkung. Es ist aber zugleich so gedacht, dass es dem Menschen die Aussichtslosigkeit vor Augen führt, sich durch sein Handeln selbst bestimmen und sein Leben in Güte gestalten zu können. Seine Radikalität erhält dieser Begriff des Gesetzes dadurch, dass in der Form der Handlungsforderung („du sollst“) oder des Handlungsverbots („du sollst nicht“) gerade nicht das Geschehen oder Unterlassen einer Handlung intendiert ist, sondern die Einsicht in die Unmöglichkeit, der Forderung des Gesetzes Genüge zu tun. Das Gesetz agiert damit sozusagen in einem obliquen Modus, indem es etwas anderes bezweckt, als seinem Wortlaut zu entnehmen ist. Das bedeutet aber, dass es zu einem Verständniswandel in der Auffassung des Gesetzes kommen muss: Weg vom unmittelbaren Verständnis, demzufolge es sich aufs Handeln bezieht, hin zu dem anderen (und von Gott eigentlich intendierten), demzufolge es das Handeln überhaupt als Weg zur Bestimmung und Gestaltung menschlichen Lebens ausschließt. Es liegt auf der Hand, dass dieser Verständnisübergang nicht zu erzwingen ist; es handelt sich um eine Neucodierung der Selbsterfahrung – und die kann eigentlich nur dann einleuchten, wenn verstanden wird, dass der wahre Sinn des Gesetzes darin liegt, auf eine andere, nämlich unmittelbare Beziehung zu Gott vorzubereiten, wie sie in die Formel vom Evangelium gefasst wird.

Der damit offenkundige Doppelsinn des Gesetzes reflektiert sich in dessen Präsentationsgestalt. Einmal handelt es sich um das allen Menschen „von Natur“ mitgegebene Gesetz als Regel des Verhaltens; einmal handelt es sich um das von Gott geoffenbarte Gesetz. Natürlich soll es sich bei beiden Gestalten des Auftretens um dasselbe Gesetz handeln, und auch die Funktion (nämlich handlungsleitend zu sein oder zu vertiefter Selbsteinsicht zu führen) lässt sich nicht einfach der einen oder anderen Seite zu rechnen. Gleichwohl bleibt, jenseits der unbedingt plausiblen Vertiefung des Selbstverständnisses, zwischen Personsein und Handeln zu unterscheiden, das Problem der unmittelbaren Allgemeinheit des Gesetzes und der positiven Partikularität seiner göttlichen Offenbarung ungelöst, damit also auch der Umschwung von einem handlungsbezogenen zu einem einsichtserzeugenden Gebrauch des Gesetzes unbegriffen.

Das zweite Problem ist das der Zueignung der Gerechtigkeit an den in seinem Personsein als Sünder festgestellten Menschen. Diese Zueignung erfolgt durch das Evangelium, das, durch das Wort vermittelt, den Glauben, also die vorbehaltlose und unmittelbare Anerkennung Gottes als des wesentlich Gnädigen, weckt. Zweifellos verhält es sich so, dass diese auf Gottes Anerkennung des Sünders antwortende Anerkennung Gottes durch den Menschen die volle und ganze Gerechtigkeit des Menschen zur Folge hat. Darf man sich diesen neuen Status des gerechtfertigten Menschen nun so vorstellen, dass seine in diesem Status getanen Taten mit von der Kraft der Rechtfertigung betroffen sind – oder soll man die Einzigartigkeit der göttlichen Anerkennung dadurch besonders herausstellen, dass man den göttlichen Zuspruch der Gerechtigkeit als auf die Person bezogen geradezu isoliert? Diese Alternative ist die zwischen einer effektiven und einer imputativen Gerechtigkeit. Sie kann hier nicht diskutiert, geschweige denn entschieden werden – sie stellt vielmehr gerade in ihrer Umstrittenheit eine offene Flanke der verschärften reformatorischen Sicht des Sündenbegriffes dar.

Das dritte Problem, das sich aus diesem Begriff der Sünde ergibt, hängt an der Frage, ob und wie man von einer bleibenden Sündhaftigkeit der Gerechtfertigten sprechen kann. Einerseits sollen doch die Werke der gerechtesprochenen Menschen untadelig sein, andererseits gibt es immer wieder ein Scheitern, das zum Bekennen der (bleibenden) Sünde nötigt. Lässt sich dieses sittliche Misslingen erfolgreich auf die Ebene des Handelns beschränken – und die Gerechtigkeit der Person davon freihalten? Wie kann man ein Schwanken der sittlichen Konstanz mit der Zielgerichtigkeit des Prozesses der Rechtfertigung – vom Sünder zum Gerechten – synchronisieren?

Die hier selbstverständlich nur anzureißenden Probleme sind – und das macht sie brisant! – intensiv mit der zentralen Überzeugung der reformatorischen Theologie verbunden, dass Jesus Christus der eine, einzige und ganze Mittler des rechten, unmittelbaren Gottesverhältnisses ist. Erst die Konzentration auf diese Einzigkeit und Ganzheit des Mittlers bringt die Vollständigkeit der Sünde als person erfüllendes Merkmal vor Augen, und nur im Gegenüber zu dieser tiefen Sündhaftigkeit stellt sich die Frage nach einer Integration sittlichen Lebens in die durch Christus erworbene Zueignung des Heils.

## 2. Vom Individuum zum Ich<sup>5</sup>

Bekanntlich bildet die Religion nach Hermann Cohens Verständnis keinen Teil des philosophischen Systems. Wohl aber ist der Begriff der Religion dem System der Philosophie zuzuordnen, wie es sich die Grundlegungsschrift der Religionsphilosophie von 1915 vornimmt – und der Begriff der Religion ist Platzhalter für die Religion als Lebensphänomen, das sich eben als solches einer Einordnung in die Philosophie entzieht.<sup>6</sup> Für die Religion als Lebensphänomen spielt nun die Sünde eine entscheidende Rolle. Denn durch die Sünde – und ihre Aufhebung – wird das Individuum zum Ich, und damit vollzieht sich der eigentliche Sinn der Religion überhaupt. Um diesen Vorgang richtig zu verstehen, ist eine Erinnerung an die Position der Religion zu Cohens System der Philosophie nötig.<sup>7</sup>

Das System der Philosophie in seinen drei Teilen als Logik, Ethik und Ästhetik – der Kantischen Trias nachgebildet – bleibt, wenn es um die Religion zu tun ist, als Grundstruktur der Wissenschaft und damit als Schema triftiger Welterkenntnis unverändert erhalten. Diesem triadischen Schema ordnet nun die Religion den Gottesgedanken zu, und sie tut das nach Cohen in einer eigentümlichen Weise. Denn sie nimmt nicht einfach eine Einheitskonstruktion vor, derzufolge Gott als das Eine jenseits der weltlichen Differenzen und zugleich innerhalb derselben gedacht wird – das ist der von Cohen perhorreszierte Abweg des Pantheismus –, sondern sie versteht, als monotheistische, Gott als den Einzigen. Das bedeutet nun, dass dieser einzige Gott eben gar nicht auf den Linien der Wissenschaften und der Philosophie, die diese bedenkt, zu erreichen ist, sondern nur von der seiner Einzigkeit korrelierenden humanen Individualität. Damit ergibt sich für das Verhältnis von Religion und Wissenschaften bzw. Philosophie die Struktur, dass die Wissenschaften das Allgemeine repräsentieren, in dem und vermittels dessen sich Menschen zum Begreifen und Bearbeiten ihrer Welt vergemeinschaftet finden – dass diese Allgemeinheit aber ihren Status als Individuen nicht erschöpft, ja nicht einmal zu erreichen imstande ist. Daraus ergibt sich das Bild, dass die Kultur der (monotheistischen)

---

<sup>5</sup> „Durch die Sünde soll der Mensch Individuum werden, und zwar als ein seiner selbst bewusstes Ich.“ (Cohen, RV, 234)

<sup>6</sup> Cohens Religionsbegriff steht damit in einer eigentümlichen, ihm selbst vermutlich nicht bewusst gewordenen Nähe zu Troeltschs Begriff des religiösen Apriori, das ebenfalls eine Struktur des humanen Bewusstseins mit dem lebendige Vollzugscharakter verknüpft. Allerdings könnte Cohens Kantianismus eine solche – in der Tat Systemgrenzen sprengende – Verwendung des Aprioriebegriffs auch keinesfalls gutheißen. Vgl. BR, 18.94.

<sup>7</sup> Ausführlicher zum Folgenden: *Korsch*, Individualität als Gesetz. Der Begriff der Religion im System der Philosophie Hermann Cohens, in: *Ders.*, Dialektische Theologie nach Karl Barth, 273–296.

Religion sich als Kultur der Individualität darstellt, die durchaus ihre eigene Geschichte besitzt, und dass diese Kulturgeschichte der Religion mit der Kulturgeschichte der Wissenschaft in einem gemeinsamen historischen Horizont steht, ohne dass beide streng synchronisiert wären. Die in der Religion zu Wort kommende Individualität aber muss sich, wenn es um das Weltverhältnis geht, konstant der Bedingungen und Einstellungen der Wissenschaften bedienen; ein Weltverhältnis eigener Art kann es danach nicht geben. Dieses Angewiesensein der Religion auf die Wissenschaften drückt sich aus in einer Affirmation der Logik, wie es in Cohens System heißt, also der naturwissenschaftlich gefassten Wirklichkeit, ebenso in der Rezeption der Ethik als kritische Ordnung der Sittlichkeit; in der Ästhetik allerdings sieht Cohen mögliche Konkurrenzen zur Religion, insbesondere dann, wenn die Ästhetik sich quasi pantheistisch geriert, womit eine Verführung weg von der Einzigkeit Gottes droht.

Die Verbindung des Einzigen Gottes mit der empirischen Wirklichkeit aus der Perspektive der Individualität des Menschen besagt, dass die Welt als Welt des Menschen da ist, sowohl in ihrem Ursprung als auch in ihrer Dauer. Die Bestände des menschlichen Lebens, mit denen es hantiert, ebenso wie die Resultate menschlichen Handelns, die es generiert, stehen unter dem Schirm des einzigen Gottes. Insofern ist das Problem des Realitätsbezuges (auch) der Religion gelöst. Zur Wahrnehmung des menschlichen Lebens in der Welt gehört nun aber auch die Regelmäßigkeit menschlichen Handelns als solchen. Von ihm kann man sagen, dass es sich stets in einem Gefälle vom Individuellen zum Allgemeinen bewegt; das ist der Sinn sittlicher Regeln und Gesetze, welcher Provenienz sie auch sein mögen. Damit taucht als – wie immer utopische – Zwecksetzung ein Zustand auf, in dem das Individuelle im Allgemeinen untergegangen ist. Auf dem Weg in diese Allgemeinheit vermag sich das Individuelle zwar immer noch zu behaupten, obwohl auch hier schon der Schein nicht abgestreift werden kann, die humane Besonderheit verdanke sich allein ihrer Widersetzlichkeit gegen das Allgemeine. Wie auch immer: Das Ziel der Ethik ist das Aufgehen des Individuums im Allgemeinen. Aber genau das widerspricht dem Sinn der Religion, in der sich das Individuum gerade als es selbst behauptet. Und an dieser Stelle kommt die Religion in ihrer Eigenart gegenüber der Ethik kritisch zum Zuge. Denn es müsste ja nun darum gehen, dass im Gegenüber zu dem Einzigen Gott das humane Individuum als solches Bestand hat – und zwar so, dass es im allgemeinen Ziel des universellen Guten nicht aufgeht.

Hier kommt nun die Funktion der Sünde ins Spiel – und zwar als eine kategoriale Neuinterpretation des sittlichen Individuums. Es ist bekannt und jeder Selbsterfahrung zugänglich, dass das sittliche Leben in einer stets mangelhaften Verwirklichung des Guten verläuft. Die nicht aufzuhebende Struktur des Sollens allein ist dafür schon Anzeichen genug. Nun

besteht die religiöse Interpretation dieses Sachverhaltes darin, solche Mangelhaftigkeit nicht nur als ein Zurückbleiben hinter dem Guten zu verstehen, sondern als eine dem Menschen selbst eingeschriebene Fehlerhaftigkeit. Nicht erst der Vergleich mit dem gesollten Guten ergibt eine Defizitbilanz, sondern diese scheint schon am Menschen selbst in seinem Gegenüber zum Einzigen Gott auf. Damit aber gewinnt die religiöse Selbstdeutung des Menschen eine ganz andere Tiefe: das sittliche Zurückbleiben wird als eine fundamentale Störung im Selbst verstanden. Nicht nur am Guten fehlt der Mensch, sondern zuvor an Gott, dem Einzigen, als seinem Gegenüber. Allerdings braucht es durchaus die Erfahrung der sittlichen Mangelhaftigkeit, um diese Umwendung der Selbstdeutung vorzunehmen. Sie dient gewissermaßen als Sprungbrett zum Gewinn der religiösen Einsicht in das Sündersein des Menschen. Das heißt aber: Erst durch die Erkenntnis der sittlichen Fehlbarkeit als Sünder vor Gott taucht der Mensch in seine Individualität ein. Die Sünde ist, in diesem Sinne, der Vorgang der radikalen Individualisierung.

Damit wird deutlich, dass dieses Merkmal, Sünder zu sein, nicht durch noch so gesteigertes sittliches Handeln zu kompensieren ist. Auch Cohens Begriff der Sünde im Monotheismus nimmt eine Differenzierung der Ebenen vor, wie wir sie in der reformatorischen Sündenlehre fanden. Ja, man kann sagen, dass die individualisierende Funktion der Sünde bei ihm womöglich noch schärfer gesehen wird als dort. Denn im reformatorischen Verständnis der Sünde scheint es nicht völlig ausgemacht, wie das Begehren als gemeinsamer Nenner der Sünde zu verstehen ist: als strukturelles Aufsichbeharren des Menschen, der dadurch zum Individuum wird, oder als Merkzeichen einer bedrängenden Sinnlichkeit, die dann gerade in ihrer Widersetzlichkeit gegen das Gute die individualisierende Kraft zugeschoßen bekäme.

Was folgt nun aber aus dieser Einsicht in die Sünde für denjenigen, dem sie – in einer Umwendung der Selbstdeutung – zuteil wird? Zunächst zweifellos eine Einkehr in sich. Der Mensch lernt die Abgründigkeit seines Selbstseins kennen, erfährt, dass diese von ihm selbst nicht beherrschbare Zerrissenheit der Preis seiner Individualität ist. Individualität ist, demnach, alles andere als eine harmlose, nur ein wenig auf die Spitze getriebene Besonderheit. Sie ist eine von innen induzierte Absonderung, die schmerzlich ist, ein Riss im eigenen Selbst, der sich durch noch so große Anstrengung nicht überwinden lässt. Das ist das eine. Dann aber bleibt im Bewusstsein, wem gegenüber diese neue Tiefe der Selbsteinsicht gewonnen wurde (und ohne den Gedanken an dieses Gegenüber fällt die Individualität wieder auf den Status bloßer Besonderheit zurück): es ist der Einzige Gott. Indem aber dieser Gedanke präsent bleibt und sich im Bewusstsein vorstellig macht, wird zugleich die andere Seite der Sündeneinsicht aufgerufen: Dass nämlich diese eigene Sünde allein im Gegenüber zu Gott, „vor Gott“, wie



Cohen gern sagt,<sup>8</sup> bewusst wurde; Gott gegenüber, der dem Menschen durch seine systemdurchgreifende Einzigkeit diese Einsicht und damit das Werden zum Individuum erst ermöglicht hat. Damit ist deutlich, dass die Sünde zwar auf einen Riss im Menschen selbst hinweist, dass dieser Riss aber doch angesichts Gottes selbst kein endgültiges Zerreißen nach sich zieht. „Die Sünde vor Gott ist das Mittel der Erlösung vor Gott.“<sup>9</sup>

Diese Erlösung geschieht dadurch, dass der Mensch seine Sünde bekennt. Bekenntnis meint eben: Aussprechen des Sachverhalts, ihn für sich gelten lassen, sich als solchen zerrissenen Menschen vor Gott artikulieren.<sup>10</sup> Genau diese Annahme des Sünderseins im Bekenntnis spricht nun aber Gott als das einzige Gegenüber an – und nimmt ihn damit für sich in Beschlag. Der, dem gegenüber das Phänomen der Sünde auftauchte, wird als der angesprochen, der selbst mehr ist, als die Sünde vermag. Daraus resultiert für Gott, mit dem Bekenntnis des Sünders konfrontiert, zweierlei: Einmal, er entdeckt selbst, dass und in welcher Weise der Mensch ihm gegenüber ist; das macht den Unterschied akut, der sich in einer Verurteilung des Sünders ausspricht. Sodann, Gott entdeckt sich selbst als von der Sünde des Menschen nicht abhängig; das wäre er, würde er sich durch die Sünde auf die Reaktion des Verurteilens und Strafens beschränken lassen. Indem er sich diesem Mechanismus indirekter Abhängigkeit entzieht, wird er nun selbst frei zu einem neuen Verhalten dem Menschen gegenüber, nämlich zu einem solchen, das den Menschen als sündiges Individuum gerade sein lässt, in seinem Leben erhält, für ein Leben zum Guten hin bestimmt. Gott wird der grundsätzlich Gütige. „Die Sündenvergebung wird die eigentliche Spezialität der Güte Gottes.“<sup>11</sup> Cohen schreckt nicht vor dem Gedanken zurück, dass sich Gott im Akt des menschlichen Sündenbekenntnisses selbst verändert, sich tiefer kennenlernt, als es ohne dieses der Fall sein könnte.<sup>12</sup>

Genau besehen, ist es erst dieser Übergang, der das Ich in seiner Individualität ausmacht. Die Sünde führt auf die Beobachtung des unüberbrückbaren Risses in der eigenen Subjektivität; das Bekenntnis der Sünde nimmt diesen Status als eigenen an; genau darin aber ereignet sich der Umschwung der Selbstverwandlung. Die Stellungnahme zu sich selbst vor

<sup>8</sup> Vgl. RV, 235.

<sup>9</sup> RV, 219.

<sup>10</sup> Dabei darf der Hinweis nicht fehlen, dass das Bekenntnis der Sünde nicht Resultat individueller Introspektion ist, sondern sich in der Gemeinde und mit den sprachlichen Mitteln des Kultes vollzieht. Die religiöse Rede, insbesondere das Gebet, sind also als Voraussetzungen auch der subjektiven Veränderung vom Individuum zum Ich zu verstehen. Vgl. dazu den Beitrag von *Hans Martin Dober* in diesem Band sowie *Steven Kepnes*, *Jewish Liturgical Reasoning*, 2007, 45–73.

<sup>11</sup> RV, 244.

<sup>12</sup> Das „Wesen Gottes hat demgemäß sich verändert.“ (RV, 225)

Gott ist eine Selbstverwandlung, und von ihr gilt: „Diese Möglichkeit der Selbstverwandlung macht das Individuum zum Ich.“<sup>13</sup> Das Ich aber ist das Wesen des Selbstbewusstseins, das durch die Wahrnehmung der Differenz in sich vor Gott zu einem Bewusstsein seiner selbst kommt. Das Ich ist aber auch die Instanz, die zu selbstbewusstem Handeln in Richtung auf das Gute in der Lage ist.

Denn auch der durch die Sünde hindurch vom Individuum zum Ich gewordene Mensch ist ein Besonderer, der auf das sittlich Allgemeine hin verpflichtet ist. Das religiös konstituierte Subjekt bleibt das sittlich verantwortliche Subjekt. Allerdings ist nun auch klar, dass es, was die Annäherung ans vollendete Gute angeht, ein Mehr und Weniger, ein Fortschreiten und Zurückbleiben geben kann. Die empirische Verwirklichung des Guten steht insgesamt noch aus, und die individuellen Beiträge dazu sind unterschiedlich beschaffen, sowohl, was die je eigene Kraft angeht, als auch, was das soziale Gefüge betrifft. Aber die grundsätzliche Sichgegebenheit des Subjekts aus der Religion hält die sittliche Verpflichtung aufrecht, unabhängig vom tatsächlichen Erfolg. Und es ist auch möglich, das tatsächliche Zurückbleiben hinter dem Guten stets von Neuem als Indiz der Sünde zu begreifen, also auf die Grundverfassung des Subjekts zu rekurrieren.<sup>14</sup> Dabei werden die Subjekte die Erfahrung machen, dass sie erneut mit der Herausforderung ihrer Individualität konfrontiert werden, die sich durch das Bekenntnis ins Ich verwandelt, welches dann – wieder und erneuert – sittlich tätig sein kann.

Hermann Cohens Begriff der Sünde kann den Anspruch erheben, dem durch die Reformation in der Religionsgeschichte etablierten Niveau des Sündenbegriffes zu entsprechen: Sünde ist keine Konsequenz der Moral, resultiert nicht aus mangelhaften Handlungen, sondern betrifft tief und unausweichlich die Person des individuellen Menschen selbst, ja, macht dessen Individualität aus, die ins verantwortliche Ich umzugestalten ist. Und mehr noch: Cohens Begriff der Sünde kann für sich reklamieren, die zwischen Person und sittlichem Handeln spielende Ebenendifferenz so wahrgenommen zu haben, dass die Einheit und Kontinuität der Sittlichkeit nicht unterbrochen wird, also auch nicht wieder neu aufzubauen ist, wie es in der tatsächlich problematischen Zuordnung von gerechtfertigtem Subjekt und seinen Werken in der reformatorischen Konzeption erforderlich ist. Die Pointe von Cohens Begriff besteht darin, die Anforderungen der Sittlichkeit, die auf eine Verallgemeinerung des Individuellen zielen, durch die Religion zur Anerkennung einer prinzipiellen Individualität vertieft zu haben, die gleichwohl in den Prozess des normbewussten Handelns inte-

---

<sup>13</sup> RV, 225.

<sup>14</sup> Hier ist der Ort des Leidens, das nicht einfach weggenommen wird, sondern das gerade als religiös gedeutetes ein Hinweis auf die Versöhnung ist. Vgl. dazu den Beitrag von Jörg Dierken in diesem Band.

griert bleibt. Damit hat er die reformatorische Figur des Gesetzes, die zwischen naturgesetzlicher Allgemeinheit und geoffenbarter Besonderheit, zwischen Handlungsbestimmung und Selbsteinsichtszwang changierte, unterlaufen. Sein Gottesgedanke nimmt – im Verständnis Gottes als des Einzigen – einen strukturellen Platz im Verhältnis zum System der Philosophie ein, wird aber nur individuell aktualisiert und kann deshalb auch nicht als Ursprung eines religiös besonderen Gesetzes gelten. Auch der Umschwung aus der Einsicht in die Sünde zur Erlösung ist ein innermenschlicher – „vor Gott“. Denn bereits im Bekenntnis der Sünde wird vom Menschen Gott als der schlechthin Gute und Gütige angesprochen – und in dieser Ansprache ist Gott das auch.

### 3. Sünde und Autonomie

Dass in dieser Konzeption Religion und Autonomie sich nicht widersprechen, darauf ist Cohen stolz. Dass damit eine gewisse Überlegenheit gegenüber der christlichen Theologie seiner Zeit beansprucht wird, ist ebenso offensichtlich. Gleichwohl verhehlt sich Cohen nicht, dass auch die christliche Theologie entschieden am Autonomieproblem arbeitet<sup>15</sup>, und er hat hier insbesondere Wilhelm Herrmann vor Augen.<sup>16</sup> In der Tat lohnt ein kurzer Vergleich, um die jeweilige Eigentümlichkeit hervorzuheben. Herrmann war bekanntlich der Auffassung, dass die Forderung des Gesetzes – das er völlig mit dem Kantischen Sittengesetz identifizieren konnte – den Menschen in eine individuelle Verzweiflung stürzt, aus der man nur dann befreit und mit neuem Lebensmut versehen wird, wenn das Vertrauen auf die Macht des Guten im Individuum neu erwächst. Damit vollzieht sich eine Verwandlung des Menschen, der, ohne der Forderung des Gesetzes entnommen zu sein, doch eine Zuversicht des Gelingens erfährt, die ihn in dieser Hinsicht vom Gesetz frei macht. Dieses gesetzübergreifende Vertrauen erwächst dem Menschen nun an Jesus, dessen inneres Leben gerade von dem ungebrochenen Gottesverhältnis zeugt, welches auch durch seinen Tod nicht dementiert wird. Insofern stiftet die Begegnung mit Jesus die Überzeugung von der unbedingten Macht des Guten.

Vergleicht man diese sehr grob skizzierte Konzeption mit der Cohens, dann kann man Herrmanns Überlegung insofern einen Vorzug geben, als das Moment des Übergangs aus der Verzweiflung der Sünde in die Zuversicht der Gerechtigkeit nicht allein einer inneren Selbsterfahrung im Kontext einer religiösen Tradition, bei Cohen: der des Judentums, überlassen bleibt, sondern einen Anhalt an Jesus besitzt und einen Anstoß von ihm

<sup>15</sup> Vgl. BR, 115.

<sup>16</sup> Vgl. BR, 56. 124.

erhält, so wenig das Moment der je eigenen Selbsterfahrung auszuschließen ist. Auf der anderen Seite lässt sich auch verstehen, dass Cohen diese Mitwirkung Jesu zum Gewinn der vor Gott standhaltenden Sittlichkeit als Indiz von Heteronomie wertet; dieser Verdacht hätte sich angesichts Herrmanns später theologischer Entwicklung sogar noch verstärkt, als dieser dazu überging, auch andere Menschen als Auslöser der zuvor allein durch Jesus vermittelten Rettung zu beschreiben.<sup>17</sup> Wenn man sich also die Kontroverse Cohen – Herrmann vor Augen führt, dann kann manches dafür sprechen, die anthropologische Konzentration in Cohens Begriff von Sünde und Erlösung für konsequenter zu halten.

Gibt es eine andere Alternative zu Cohen als die bei Herrmann erprobte? Welche Bedingungen müsste sie erfüllen? Es sind drei Bedingungen – und es stellt sich dann die Frage, ob und wie sie zu erfüllen sind. Die erste Bedingung ist die der Kontinuität der Sittlichkeit; hier bleibt der Anspruch Cohens und Herrmanns bestehen. Die zweite wäre, über Cohen hinaus die Tatsache, dass das Sittengesetz eine individuelle Erfüllung verlangt, in den Gedanken des Gesetzes selbst aufzunehmen. Dann müsste eine individuelle Selbstbestimmung bereits der Allgemeinheit des Gesetzes zugrundeliegend gedacht werden. Damit käme die Einsicht zum Zuge, dass die Allgemeinheit des Sittengesetzes selbst eine historische Stufe in der Geschichte der Normativität menschlichen Handelns darstellt. Daraus aber ergibt sich die dritte Bedingung, dass mithin bereits der Grund des Gesetzes individuell gedacht werden muss, so dass schon die Allgemeinheit des Gesetzes ein Gefälle zu dieser Individualität aufweist. Der Einzige Gott, der unbedingt zu affirmieren ist, erweist seine Einzigkeit gerade darin, dass er durch die Allgemeinheit des Gesetzes hindurch zugleich am Ort des Individuums ist – und das heißt: selbst als absolutes Individuum auftritt.

Nun lässt sich die Gestalt Jesu Christi als die Erfüllung dieser Bedingungen denken. Gottes Selbstvollzug in seiner Selbstbestimmung geschieht durch ihn im Vollzug der Selbstbestimmung des individuellen Menschen. Christus ist der Ursprung, der Ursprung Gottes, Gott als Ursprung. Die Schöpfung und ihre Ordnungen sind ebenso wie das Sittengesetz der allgemeine Rahmen dieses individuellen Selbstvollzuges – und also immer auf ihn bezogen. Gottes Selbstbestimmung und die Selbstbestimmung des Menschen koinzidieren. Gesetz und Evangelium, Evangelium und Gesetz sind in diesem Geschehen eins. Wilhelm Herrmanns und Hermann Cohens Schüler Karl Barth hat diese Konsequenz zu ziehen versucht.

Über die Probleme, die sich sofort daraus ergeben, ist hier nicht weiter zu handeln. Es sollte aber deutlich sein, dass Cohens Religionsphilosophie

---

<sup>17</sup> Vgl. Wilhelm Herrmann, Die Religion unserer Erzieher, in: *Ders.*, Schriften zur Grundlegung der Theologie, Bd. 2, hg. v. Peter Fischer-Appelt, München 1967, 324–345.

– in Aufnahme und Verarbeitung des reformatorischen Niveaus des Sündenbegriffs – die christliche Theologie vor eine noch nicht endgültig entschiedene Alternative ihres eigenen Selbstaufbaus stellt.