

# ***Hybris* und Hochmut**

## **Über die (Un-)Anschaulichkeit der Sünde**

*Jochen Schmidt*

### **1. »Sünde« als *false friend***

Sünde ist ein schwieriges Thema.<sup>1</sup> Darüber sind sich viele Theologinnen und Theologen einig, auch wenn die Konsequenzen, die hieraus gezogen werden, sehr unterschiedlich sind. Weitgehende Einigkeit besteht zunächst einmal dahingehend, dass die Rede von Sünde in der Alltagssprache dem theologischen Verstehen dessen, was Sünde meint, im Weg steht. Das Wort »Sünde« im alltags-sprachlich geläufigen Sinne verhält sich zu einem theologischen gehaltvollen Begriff von Sünde wie ein *false friend* bzw. wie eine interlingual heterogene Referenz, weil der alltags-sprachliche Sinn des Wortes Sünde unterstellt, es sei mit Händen zu greifen, was Sünde ist, genauer: man könnte mit dem Finger auf diejenigen Handlungen oder Verhaltensweisen zeigen, an denen Sünde sichtbar werde. Diese Unterstellung jedoch führt in die Irre, denn dasjenige, was zur Sünde theologisch gesagt werden sollte, ist gerade nicht das, auf das sich mit dem Finger zeigen lässt. Alltags-sprachlich verbinden wir mit Sünde das handfeste Verfehlen von Normen, seien dies Normen der ästhetischen Gestaltung öffentlicher Räume (»Bausünden«), selbstgesetzte Normen der Lebensführung (»Diät-sünde«) oder kodifizierte Normen des Verhaltens in bestimmten öffentlichen Handlungsbereichen (»Verkehrssünderdatei«; »Steuersünder«). Irreführend sind die alltags-sprachlichen Verwendungszusammenhänge des Ausdrucks »Sünde« nun nicht aus dem Grund, dass Sünde überhaupt nichts mit Normabweichung zu tun hätte, sondern aus dem Grund, dass die Suggestionskraft eines solchen Verständnisses von Sünde aus dem Blick drängt, worum es bei der Rede auch – vielleicht sogar eigentlich – geht.<sup>2</sup>

Dass Sünde ein schwieriges Thema ist, hängt also zunächst einmal damit zusammen, dass Sünde zumindest in Teilen *unanschaulich* ist. Ich spreche hier

---

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch Brandt/Suchocki/Welker (Hrsg.), *Sünde*; Laube, *Die Unbegreiflichkeit der Sünde*.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Barth, *Symbole des Christentums*, 218 (»banalisierendes Missverständnis«).

von der *Unanschaulichkeit* der Sünde anstatt von ihrer *Unbegreiflichkeit*, weil es mir jetzt zunächst um die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, um die Grenzen der Aufzeigbarkeit der Sünde geht, nicht um die Grenzen der Verstehbarkeit von Sünde – wobei die Verhältnisse wiederum verwickelt sind. Der Grund, warum wir unsere eigene Sünde nicht sehen, ist, dass wir eben Sünder sind, was immer bedeutet, dass wir uns selbst nicht ganz verstehen können/wollen, dass unsere Fähigkeit zur Selbsterkenntnis kompromittiert ist.<sup>3</sup> Nicht-Wahrhaben-Wollen und Nicht-Sehen-Können überlagern einander. Wir würden es nicht ertragen, unserer Sünde ins Auge zu sehen, weichen daher der Anerkennung unserer eigenen Sündhaftigkeit in die Lüge aus und lassen uns von der Pseudonymität der Sünde täuschen, d. h. davon, dass die Sünde, wie Jüngel es pointiert, unter gutem und bestem Namen auftritt.<sup>4</sup>

Die Unansehnlichkeit des Sünders *als Sünder* ist *ein* Grund für die Unanschaulichkeit der Sünde. Die mit der Unansehnlichkeit des Sünders als einem Sünder zusammenhängende Unanschaulichkeit der Sünde zu betonen, birgt allerdings theologisch-hermeneutisch gesehen wiederum eigene Gefahren. Wenn wir das Nachdenken über Sünde vollständig von dem entkoppeln, was im Leben sichtbar schief läuft, dann haben wir zwei Welten konstruiert: eine Welt, in der wir alltäglich leben und in der wir erleben, dass Menschen in tausenden Arten und Weisen »das Gute«, was immer das genau sei, fulminant verfehlen, und eine andere Welt, die vermeintlich irgendwie unbegriffen und ungreifbar hinter unsere Lebenswelt liegen soll. Wenn aber der Glaube Bedeutung für dieses geschichtliche alltägliche Dasein haben soll, dafür, wie Menschen leben und leben, dann muss es gelingen, lebensweltliche Phänomene und Gestaltungsaufgaben auf der einen und die christliche Rede von Sünde auf der anderen Seite unterscheidend aufeinander zu beziehen.<sup>5</sup> Wie *das* gelingen kann, darüber denke ich im Folgenden nach und das tue ich exemplarisch, nämlich am Beispiel des Hochmuts, genauer: am Beispiel der Frage nach dem Verhältnis von Hochmut und Sünde.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Vgl. zur »Sündenblindheit« v. a. Ebeling, Sündenblindheit und Sündenerkenntnis.

<sup>4</sup> Vgl. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, 96.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Barth, Symbole des Christentums, 266: »Wir müssen uns schon der Aufgabe stellen, den Begriff [Sünde, J.S.] gerade in seiner ethischen Dimension wieder verständlich zu machen.«

<sup>6</sup> Vgl. zur Geschichte des Begriffs bzw. des Konzepts »Hochmut« v. a. Procopé, Art. Hochmut. Zur neueren Diskussion des Hochmuts in der Theologie vgl. v. a. Dunnington, Humility, Pride, and Christian Virtue Theory.

## 2. Hochmut und die Unanschaulichkeit der Sünde

Von der Sünde wird zuweilen gesagt, sie sei ein verfehltes Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum anderen und zu Gott.<sup>7</sup> Analog hierzu ließe sich Hochmut verorten *erstens* im Verhältnis der Person zu sich selbst, *zweitens* im Verhältnis der Person zu anderen Personen und *drittens* im Verhältnis der Person zu Gott. Hochmut im Verhältnis der Person zu sich selbst bedeutet: Eine hochmütige Person überschätzt sich, täuscht sich, fixiert sich auf eine eingebildete Grandiosität. Hochmut im Verhältnis zwischen Personen bedeutet: Eine hochmütige Person macht andere Personen nieder, um selbst höher zu stehen. Hochmut im Verhältnis zu Gott bedeutet: Ein Mensch will nicht, dass Gott Gott ist, will vielmehr selbst Gott sein, will die eigene Unvollkommenheit, die den Menschen von Gott unterscheidet, nicht hinnehmen. Zu fragen ist nun, ob und wie zwischen den ersten beiden Verortungen und der dritten Verortung vermittelt werden kann. Die ersten beiden Verortungen blicken auf den Hochmut als ein Phänomen der Lebenswelt, die dritte Verortung sieht den Hochmut im Verhältnis zu Gott. Wie verhalten sich nun die sichtbaren, mit Händen zu greifenden, ja mitunter brutal ins Auge fallenden Gestalten des Hochmuts – also die ersten beiden Formen – zur dritten Form, also zum Hochmut als Sünde, zum widergöttlichen Hochmut? Sind diese und jene bleibend getrennt oder doch verbunden?

Eine Antwort könnte lauten: Der inner- und intrapersonale lebensweltliche Hochmut auf der einen und der widergöttliche Hochmut auf der anderen Seite verhalten sich zueinander wie Baum und Frucht, oder besser noch: wie Schale und Kern. Die Außenansicht, die äußere Schale oder die äußere Hülle, die wir sehen können, die Oberfläche, also: der Hochmut als wahrnehmbare Haltung, als Stil des Verhaltens wäre demnach nur ein Epiphänomen. Auf der Ebene der äußeren Schale läge demnach nicht die eigentliche Sünde, sondern die Sünde läge im Kern: Im Kern des Hochmuts läge immer der Hochmut gegen Gott. Nicht die personale Eigenschaft »Hochmut« selbst wäre demnach Sünde, sondern die ablehnende Grundhaltung gegenüber unserer eigenen Angewiesenheit, gegenüber unserer geschöpflichen Abhängigkeit von Gott, wäre (eigentlich) Sünde. Hochmut wäre demnach Sünde nur, insofern Hochmut damit zu tun hat, dass ein Mensch nicht will, dass Gott Gott ist und der Mensch nur endlich.

Im Grundsatz beschreiben viele Stimmen, z.B. Karl Barth, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Ingolf Dalferth das Verhältnis von Hochmut und Sünde in einer solchen Art und Weise. Alle genannten Theologen betonen, wenn auch, wie gleich deutlich werden wird, mit sehr unterschiedlichen Akzenten, dass

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Evangelische Kirche in Deutschland, Sünde, Schuld und Vergebung, 24: »Jesus Christus ist der Mittler, dessen Wirken und dessen Leiden am Kreuz der Sünde die Macht über den Menschen nimmt und alles, was unsere Beziehung zu Gott, zu den Menschen und zu uns selbst in Frage stellt, zurechtbringt.«

Hochmut als Teil der vorfindlichen alltäglichen Lebenswirklichkeit nicht eigentlich das ist, was Sünde meint. Und in wiederum sehr unterschiedlicher Weise machen zumindest einige der genannten Stimmen Angebote dahingehend, wie unter Wahrung dieses Unterschieds doch Bezüge zwischen der Wahrnehmung der Lebenswirklichkeit und der Rede von der Sünde hergestellt werden können. Diese Angebote indes lassen Fragen offen. Die folgenden Überlegungen plädieren abschließend vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit Gedanken Immanuel Kants dafür, weiter an Antworten auf diese Frage zu arbeiten.

Dass zwar Sünde Hochmut ist, aber Hochmut nicht Sünde, sondern allenfalls ein Reflex der Sünde, betont mit Nachdruck *Karl Barth*. Hochmut besteht darin, dass der Mensch aus eigener Kraft das eigene Leben bestimmen will, denn eben darin verfehlt der Mensch sich selbst.<sup>8</sup> Dies manifestiert sich darin, dass der Mensch sich auf den Thron des Gesetzgebers, Anklägers und Richters setzt.

»Er meint wohl auf einem hohen Thron zu sitzen, sitzt aber, seine kleine Trompete blasend, und mit seiner kleinen Peitsche fuchtelnd, mit seinen Fingerlein furchtbar ernsthaft da und dort hin zeigend, doch nur auf einem Kinderstühlchen, um das herum sich gar nichts Wesentliches ereignet.«<sup>9</sup>

Hochmut ist ein *Reflex* der Sünde, aber nicht selbst Sünde. Während nämlich Hochmut als personales Phänomen sich betrachten und begreifen lässt, bleibt Sünde ungreifbar und unbegreiflich. Dass der Mensch von einem gottfeindlichen Hochmut bestimmt ist und im Gegensatz zu Gott lebt, kann er nur im Lichte der Offenbarung erkennen und sich gesagt sein lassen.<sup>10</sup> Die eigentliche Bedeutung dieser Selbstgerechtigkeit, deren Schädlichkeit im Prinzip vor Augen steht, ist verdeckt. Verdeckt ist der menschliche Hochmut, weil das Böse sich in dem Streben danach, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden, einnistet.

»Die Verdeckung des menschlichen Hochmuts auch und gerade in dieser Gestalt ist bemerkenswert. Auch was hier sichtbar ist, ist ja fern davon, sich als sein Schlechtes zu verraten. Im Gegenteil: Was scheint es dem Menschen Notwendigeres und Würdigeres zu geben als dies, daß er Gutes und Böses von sich aus zu unterscheiden und also zu richten wisse?«<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Barth, Die kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, 467.

<sup>9</sup> A. a. O., 495.

<sup>10</sup> Vgl. a. a. O., 466.

<sup>11</sup> A. a. O., 497; vgl. 481: »Der Hochmut und also die Sünde des menschlichen Wollens und Vollbringens liegt auch in dieser Hinsicht nicht auf der Hand. Was da sichtbar ist, könnte ja auch der höchst legitime Gebrauch der dem Menschen gegebenen Macht sein: der Macht seines Wissens, seines Urteils, seiner Entschlußkraft, seines Könnens [...].«

Es gibt, so schließt Barth, »eine Edelgestalt des Bösen, die nur Gott ans Licht zerren kann.«<sup>12</sup> Der Hochmut ist zunächst immer verdeckt, weil das, was man zu sehen bekommt, auch der legitime Gebrauch der menschlichen Macht sein könnte.<sup>13</sup>

Barths Ausführungen faszinieren und irritieren gleichermaßen. So eindrücklich und eindringlich Barth den selbstgerechten Hochmut darzustellen weiß, so rigoros besteht er darauf, dass an diesen Phänomenen letztlich überhaupt nichts Entscheidendes über die Situation des Menschen *vor Gott* zu erkennen sei. »Gibt es einen dickeren Hochmut als einen gewissen Kierkegaardianismus?«, fragt Barth in seiner Antwort auf Emil Brunner.<sup>14</sup> Das Ansinnen, der Negativität des Menschen, seiner Verzweiflung, seinem Trotz und eben auch seinem Hochmut ein negatives Aufscheinen von Erlösungsbedürftigkeit und damit einen negativen Anknüpfungspunkt abzulesen, ist in Barths Augen seinerseits unüberbietbarer Hochmut, weil der Mensch auf diesem Wege seine eigene Negativität religiös adelt. Allenfalls lässt sich vom Menschen sagen, dass er ein Hohlraum ist, aber an der Gestalt des Hohlraums lässt sich nicht ablesen, wie Gottes Wort auf diesen Hohlraum trifft.<sup>15</sup> Es gibt keinen noch so indirekten und gebrochenen Fortschritt von der menschlichen Erfahrung zum Glauben.<sup>16</sup>

Unter anders nuancierten fundamentaltheologischen Vorzeichen als Barth gelangt *Paul Tillich* mit Blick auf das Verhältnis von Sünde und Hochmut zu der Einschätzung, dass Phänomene hochmütigen Personseins nicht dasjenige sind, was die theologische Tradition meint, wenn sie Hochmut und Sünde in ein enges Verhältnis zueinander stellt. Der Hochmut bzw. die *Hybris* entspringt jener Angst des Menschen vor dem Nichtsein, die allem menschlichen Leben ihren Stempel aufdrückt.<sup>17</sup> *Hybris* ist der verfehltete Versuch des Menschen, sein Nichtsein zu kompensieren. Angetrieben ist dieser Versuch vom Wissen des Menschen darum, dass er im Endlichen nicht aufgeht, also vom Wissen um seine Größe.

»Die Hybris ist Erhebung über seine eigene Unmittelbarkeit. Sie hat die Tendenz, seine Seinsfülle zur Selbstheit zu erheben, ihre Tendenz ist nicht die Seinsfülle, sondern die Selbstheit.«<sup>18</sup>

<sup>12</sup> A. a. O., 497.

<sup>13</sup> Vgl. a. a. O., 481.

<sup>14</sup> Barth, Nein!, 251. Vgl. hierzu Jehle, Emil Brunner, 314.

<sup>15</sup> Vgl. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/I, 256. Vgl. zu Barths Metapher des Hohlraums Schütz, Glaube in Karl Barths »Kirchlicher Dogmatik«, 139 u. a.

<sup>16</sup> Vgl. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/I, 186.

<sup>17</sup> Vgl. Tillich, Systematische Theologie 1, 221: »Aus Nichts geschaffen sein bedeutet, zum Nichts zurückkehren zu müssen. Das Stigma des aus dem Nichts Hervorgegangenseins ist jedem Geschöpf eingedrückt.«

<sup>18</sup> Vgl. ders., Dogmatik-Vorlesung, 182.

Das Hauptsymptom der *Hybris* besteht darin, dass der Mensch sich durch Selbstüberhebung der Anerkennung seiner Endlichkeit zu entwinden sucht.<sup>19</sup> *Hybris* bedeutet, dass der Mensch sich über die Grenzen seines endlichen Seins in die Sphäre des Göttlichen erhebt. Von einer personalen oder charakterlichen Eigenschaft wie Stolz ist *Hybris* dabei deutlich unterschieden. Dies, so Tillich, ist der Grund, warum *Hybris* auch nicht mit »Stolz« bzw. »*pride*« übersetzt werden sollte. Stolz ist eine Eigenschaft einer konkreten Person, *Hybris* hingegen ist gerade keine »spezielle Charaktereigenschaft« und keine »psychologische Eigenschaft«.<sup>20</sup>

»*Hybris* darf nicht mit Stolz im Sinne von Eitelkeit – der Oberkompensierung für Kleinheit – verwechselt werden. *Hybris* ist die Selbsterhebung der Großen über die Grenzen ihrer Endlichkeit, die zur Zerstörung anderer und ihrer selbst führt.«<sup>21</sup>

*Hybris* steht also zur Lebenswelt des Menschen kaum in einer greifbaren, allenfalls in einer indirekten Verbindung. »Selbsthaß, Feindseligkeit, Selbstabschließung, Hoffart und Verzweiflung« sind »Begleiterscheinungen« der *Hybris*, dürfen aber nicht mit deren eigentlichem Wesen verwechselt werden.<sup>22</sup>

Man wird fragen dürfen, ob Tillichs Theologie nicht Ansatzpunkte für eine deutlichere Vermittlung zwischen der phänomenalen und der ontologischen Ebene geboten hätte. So stellt Tillich im ersten Band seiner »Systematischen Theologie« fest, die Tatsache, dass Angst einen stark emotionalen Charakter habe, beseitige nicht ihre enthüllende Kraft.<sup>23</sup> Im Lichte dieses Zugeständnisses hätte Tillich Lebensphänomene wie Selbsthass, Feindseligkeit, Selbstabschließung, Hoffart und Verzweiflung vielleicht doch immerhin eine gebrochene Erschließungskraft zusprechen können. Tillichs Insistieren, dass *Hybris* als Missverhältnis des Menschen zur eigentlichen Endlichkeit zu sehen sei und nicht mit

<sup>19</sup> Vgl. ders., Systematische Theologie 2, 59 f.

<sup>20</sup> Vgl. ders., Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil I, 143: »[...] Stolz kann als psychologische Eigenschaft verstanden werden, und davon ist hier nicht die Rede. Die, psychologisch gesprochen, demütigsten Menschen können die stolzesten sein.« Ders., Systematische Theologie 2, 58: »keine spezielle Charaktereigenschaft«. Judith Plaskow bestreitet, dass Tillichs o.g. Unterscheidung zwischen Hochmut/Stolz (*pride*) als einer Charaktereigenschaft und *Hybris* als einer Selbstüberhebung des Menschen tragfähig sei, gerade weil Selbstüberhebung sich jedenfalls aus der Perspektive von Frauen von »Stolz« nicht wirklich trennen lasse. Vgl. Plaskow, Sex, Sin, and Grace, 116.

<sup>21</sup> Tillich, Systematische Theologie 3, 114 f.

<sup>22</sup> Ders., Die Verkündigung des Evangeliums, 272.

<sup>23</sup> Ders., Systematische Theologie 1, 225.

einer charakterlichen Disposition verwechselt werden dürfe, lässt für eine solche Durchlässigkeit jedoch kaum Raum.

Wolfhart Pannenberg's Bemerkungen zur Phänomenalität der Sünde mit Blick auf den Hochmut sind eingebettet in die Unterscheidungen zwischen thematischem und unthematischem Wissen von Gott, in Analogie zu welcher Pannenberg zwischen einer gleichsam subkutanen *Hybris* und einer offen hervortretenden *Hybris* unterscheidet. »Irgendeine Form von Gotteserkenntnis« gehört zum Menschen, so Pannenberg mit Verweis auf Thomas von Aquin.<sup>24</sup> Der Mensch trägt in sich einen Bezug auf das Ganze des Lebens, eine Intuition des Unendlichen.<sup>25</sup> Aber dass es sich bei dieser Ahnung, dass da etwas ist, das alle endlichen Gegenstände umgreift, um ein »unthematisches Wissen um Gott« handelt, lässt sich erst rückblickend vom Standpunkt eines expliziten Gottesbewusstseins her feststellen und erschließt sich erst durch konkrete Offenbarung.<sup>26</sup> Und so gilt auch für die Selbstverfehlung des Menschen: Wir ahnen, dass unsere Verstrickungen im Leben nicht nur Einzelphänomene sind, sondern unser gesamtes Verhältnis zu einer alles übergreifenden Wirklichkeit betreffen – als Sünde gegen Gott erkennen wir den Grund unserer Verstrickungen jedoch erst im Lichte der Offenbarung. Als das, was sie eigentlich ist, tritt *Hybris* im Alltag kaum in Erscheinung.

»Ebensowenig liegt der konkrete Ausgangspunkt des Sündigens in der nackten *Hybris* menschlichen Seinwollens-wie-Gott. Diese *hybris* ist auf weite Strecken nur implizit in der Begierde in der Angst um das eigene Leben wirksam. Wenn sie einmal offen hervortritt, dann kann das allerdings zerstörerische und mörderische Wirkungen haben. In den alltäglichen Erscheinungsformen der Sünde bleibt ihr eigentliches Wesen und die Tiefe ihrer Bosheit zumeist verborgen.«<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie 1, 94.

<sup>25</sup> Vgl. a. a. O., v. a. 125–127.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 129, 386: »Etwas ist da in der Welt, das alle endlichen Gegenstände umgreift und zugleich übersteigt, aber es ist in den Gegenständen der Welt da und in unserem eigenen Leben wirksam. Als ›Gott‹ wird es benennbar und benannt im Prozeß konkreter Offenbarung, religiöser Erfahrung und Weltinterpretation [...]«

<sup>27</sup> Ders., Systematische Theologie 2, 289. Vgl. ähnlich Evangelische Kirche in Deutschland, Sünde, Schuld und Vergebung, 37: »Indessen ist der theologische Wurzelgrund des Hochmuts oft unsichtbar, weil undeutlich wurde, dass zwischen der Abwendung von Gott und den Erscheinungsformen des Hochmuts im täglichen Leben enge Zusammenhänge bestehen. Obwohl Hochmut als markante Erscheinungsform der Sünde in Betracht zu ziehen ist, kann das Sündigen nicht einseitig auf ihn zurückgeführt werden. Das bliebe ganz ungenau. Es gibt zwar Beispiele, wo Dreistigkeit und Aufgeblasenheit unübersehbar sind und Bosheit der Aura menschlicher Selbstverwirklichung dient. Aber das ist nicht der Normalfall. Der Normalfall besteht darin, dass die Menschen das Böse eigentlich nicht wollen, und dass es dennoch geschieht (vgl. Röm 7).«

Die Frage ist also, wie das unthematische Wissen von Sünde und das eigentliche, thematische Wissen von Sünde sich zueinander verhalten, d. h. was wir ausgehend von der Betrachtung unserer Lebenswelt wissen und erkennen können und was sich uns demgegenüber allein durch Offenbarung erschließen kann. Wir können erkennen, dass Menschen in ihrer Arroganz, in ihrer Fixierung auf ihre eingebilddete Grandiosität verstrickt sind, dass sie dadurch mitunter das, was es in ihrem Leben Gutes geben könnte, ersticken, weil sie in einer unglücklichen Hinsicht nicht aus ihrer Haut können. An solchen Lebensverfehlungen können wir vielleicht erahnen, dass Menschen so eigentlich nicht gemeint waren, wie sie faktisch leben: an ihrer Bestimmung zum Guten vorbei. Dass aber solche Verstrickung nicht einfach nur charakterliche Arroganz ist, sondern in einer tiefen und hochmütigen Ablehnung unserer eigenen Unvollkommenheit und Endlichkeit als Geschöpfe gegenüber Gott gründet, dass diese Verstrickung also eine Auflehnung gegen Gott als den unendlichen Grund alles geschöpflich-endlichen Seins ist, das erschließt sich erst aus der Perspektive des geoffenbarten Glaubens.

Dass und wie Pannenberg Bezüge herstellt zwischen dem, was Menschen über ihr Hineingestelltsein in einen unendlichen Horizont und über ihre Selbstverfehlung ahnen und dem, was sich Menschen im Lichte von Erfahrung und durch Offenbarung erschlossen hat, ist weiterführend. Es bleiben jedoch Fragen offen, vor allem da diese beiden Dimensionen religiöser bzw. christlicher Erkenntnis dann doch insofern unverbunden wirken, als sich ihre Verbindung nur aus einer Richtung – der des Standpunkts der Offenbarung – herstellen lassen soll. Eine solche Verbindung hat durchaus einen apologetischen Wert, insofern sie erlaubt, die Kohärenz zwischen Welterfahrung und christlicher Lehre aus Perspektive des Glaubens zu entwickeln.<sup>28</sup> Aber zur Lösung der eingangs genannten theologisch-hermeneutischen Aufgabe kann dieser apologetische Gedanke eben nur bedingt beitragen.

*Ingolf Dalferth* weist die Zuschreibung, seine Monografie zur Sünde sei barthianisch, im Vorwort zur zweiten Auflage entschieden zurück.<sup>29</sup> Dass Reaktionen auf Dalferths Studie diese Verbindung hergestellt haben, erscheint jedenfalls insofern nicht ganz abwegig, als Dalferth wie Barth vehement darauf besteht, dass Sünde sich außerhalb des geoffenbarten Glaubens überhaupt nicht erschließen lässt – Karl Barth ist, wie wir bereits gesehen haben, sicher nicht der einzige Theologe, der diese Position vertritt, er repräsentiert diese Position jedoch besonders eindrücklich. Dalferth jedenfalls hält fest: So wie Gott kein Phänomen

<sup>28</sup> Vgl. zur Kohärenz als zentralem Begriff der theologischen Apologetik Pannenberg v. a. Pannenberg, Systematische Theologie 1, v. a. 31 f., 63 mit Verweis auf Rescher, Der Wahrheitsbegriff.

<sup>29</sup> Vgl. Dalferth, Sünde, 426 (Nachwort zur 2. Aufl.): »[...] Barth spielt keine Rolle in diesem Buch [...].«

der Lebenswelt ist, ist auch Sünde kein Phänomen der Lebenswelt. Gott steht immer am Anfang von allem, und wer anders denkt, anders lebt, denkt und lebt in Sünde. Das Wort »Gott« »markiert den Bezugspunkt, in dessen *Horizont* und *Perspektive* alles übrige wahrgenommen, betrachtet und verstanden wird.«<sup>30</sup> Gott ist selbst kein Phänomen, sondern Bedingung der Möglichkeit von Phänomenen.<sup>31</sup> »Wer von »Gottes Handeln« spricht«, so Dalferth, »sieht Phänomene anders, sieht aber keine anderen Phänomene.«<sup>32</sup> Und so ist auch Sünde kein Phänomen, genauer: Was Sünde ist, sagt uns nicht irgendein Phänomen, so wie Phänomene grundsätzlich keine Auskunft darüber geben, was sie in Wahrheit sind, denn dies »zeigt sich erst in dem jeweiligen Ganzheitshorizont, von dem wir bei der Bestimmung des Phänomens ausgehen.«<sup>33</sup> »Sünde« ist wie »Gott« ein Indexwort, das nicht auf etwas bestimmtes Abgrenzbares in der Welt verweist, etwa auf einen abgrenzbaren Phänomenbereich, sondern Dinge in der Welt verortet. Theologie soll gar nicht lebensweltlich konkret sein wollen: Gewinn an Konkretion, so Dalferth, führt gerade zum Verlust an Einsicht um das, worum es in der Sünde geht.<sup>34</sup> In teils vehementer Diktion weist Dalferth daher auch feministisch-theologische Besinnungen auf Hochmut und Sünde zurück, so wie es Pannenberg mit einer ähnlichen Begründung ebenfalls bereits getan hatte.

»Wer sich als Sünder bekennt, spricht von seiner verfehlten Einstellung zum Schöpfer, von seinem abwegigen Versuch zu leben, als gäbe es Gott nicht. Das ist die *Hybris*, von der die theologische Tradition sprach, nicht das Machtgefüge der Männer, die nur sich selbst durchsetzen wollen.«<sup>35</sup>

Wenn Sünde mit Selbstüberhebung zu tun hat, dann nicht im Sinne von bestimmten Verhaltensweisen oder Haltungen oder personalen Eigenschaften, sondern im Sinne des gesamten In-der-Weltseins des Menschen, der seine eigene Geschöpflichkeit verneint und die eigene »Tiefenpassivität« verleugnet.<sup>36</sup> Nicht der Hochmut ist die Sünde, sondern der Unglaube.<sup>37</sup>

Zwar kommt bei Dalferth dann letztlich doch ein Lebensweltbezug zur Geltung: Die Anerkennung der Sünde, so Dalferth, führt zu einer besseren Fähigkeit

<sup>30</sup> Ders., *Die Wirklichkeit des Möglichen*, 467.

<sup>31</sup> Ders., *Radikale Theologie*, 215.

<sup>32</sup> A. a. O., 210.

<sup>33</sup> Ders., *God First*, 238.

<sup>34</sup> Ders., *Sünde*, 156. Diesen Zusammenhang hebt Slenczka, *Rez. Dalferth, Ingolf U., Sünde*, 995, hervor.

<sup>35</sup> Dalferth, *Sünde*, 359. Vgl. ähnlich bereits Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, 279, Anm. 235.

<sup>36</sup> Vgl. Dalferth, *Sünde*, 112.

<sup>37</sup> A. a. O., 181.

zur Wahrnehmung der Welt. Sünde steht für den Realitätssinn des christlichen Glaubens, die theologische Rede von der Sünde ist ein Diagnoseinstrument.<sup>38</sup> Wer um die Sünde weiß, hat »einen anderen Standpunkt« und kann daher sehen, was den durch Sünde Verblendeten verborgen ist. Der Mensch gewinnt durch die Einsicht in seine Sündhaftigkeit »einen geschärften Blick für das, was abzubauen und was aufzubauen ist, was beendet werden muss oder der Erneuerung und Verbesserung bedarf«<sup>39</sup>. Wer sich als Sünder kennt, weiß um die Abgründe seiner Selbsttäuschung und die Leichtfertigkeit jeder Selbstüberhebung über andere. Er kann sich über sich selbst nichts mehr vormachen, braucht aber auch nicht mehr ständig um seine eigene Identität zu kämpfen.<sup>40</sup> Wenn *dies* nun als eine Aussage gemeint sein sollte, die sich auf die empirische Wirklichkeit bezieht, wäre m. E. die Rückfrage naheliegend, ob denn jemals jemand jemanden gesehen habe, der oder die nicht in der einen oder anderen Form still oder laut, erfolgreich oder verzweifelt, um die eigene Identität kämpfe – auch wenn Dalferth durchaus zuzustimmen ist, dass das Wissen um die eigene Sünde sich in einem Gewahrsein um die eigenen Abgründe manifestieren dürfte.

Die referierten Ansätze halten zurecht fest: Sünde darf nicht mit Phänomenen der vorfindlichen Wirklichkeit gleichgesetzt werden. Denn wenn dies geschieht, so schärfen die referierten Stimmen in je sehr unterschiedlicher Weise mit Recht ein, wird das Wort Sünde überflüssig, vor allem kann dann theologisch nichts Gehaltvolles mehr über die Sünde gesagt werden: nämlich, dass sie eine Verfehlung des Menschen ist, die Gott vergibt, denn dies ist lebensweltlichen Phänomenen nicht anzusehen. Dass andererseits die Rede von der Sünde irgendeine Bedeutung für das tägliche Leben haben sollte, kommt z. B. bei Dalferth durchaus zur Geltung, jedoch in einer Weise, die Anlass zu Rückfragen gibt. Wie beide Anliegen verbunden werden können, bedarf also weiterer Klärung. Martin Laube spricht in seiner bereits zitierten Münsteraner Antrittsvorlesung von einer doppelten Buchführung in der Rede von der Sünde.<sup>41</sup> In einem Buch schreiben wir über die Lebenswelt, im anderen über die Zusage Gottes, und die Bücher bleiben getrennt, wenngleich sie aufeinander bezogen sind. Die Aufgabe ist dann mindestens eine doppelte: von der Rechtfertigungsbotschaft so reden, dass ihr Bezug zur Existenz erkennbar wird – das ist das eine Buch, das den Glauben auf den Menschen hin auslegt; vom Menschen so reden, dass seine Erlösungsbedürftigkeit an seiner Existenz entwickelt wird – das ist das andere Buch, das den Menschen auf den Glauben hin auslegt. Das Ziel, so meine ich, muss sein, die beiden »Bücher« nicht nur aufeinander zu beziehen. Das Ziel muss vielmehr sein,

---

<sup>38</sup> A. a. O., 17, 385.

<sup>39</sup> A. a. O., 307.

<sup>40</sup> A. a. O., 416.

<sup>41</sup> Laube, Die Unbegreiflichkeit der Sünde, 21 f. Inspiriert ist diese Metapher durch Dierken, Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem.

diese Bücher gleichsam ineinanderzufalten, ihr Getrenntsein zu überwinden, ohne dass die beiden Bücher dann zu einem Buch vermischt werden. Es gibt Werke, an die man anknüpfen kann, wenn man demonstrieren will, wie das gehen kann, dieses Ineinanderfalten der beiden zu schreibenden Bücher. Dies soll im Folgenden mit Bezug zu Kant näher ergründet werden.

### 3. Hochmut und Sünde bei Kant

Bei Kant ist Hochmut auf mindestens zwei der drei genannten Dimensionen bezogen, auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst *und* auf das Verhältnis zu anderen Menschen. Ob Hochmut bei Kant auch auf Gott bezogen ist, hängt davon ab, wie man das Wort »Gesetz« bei Kant liest, denn Hochmut ist bei Kant äußerst eng auf das Gesetz bezogen. Wenn Kant von »dem Gesetz« spricht, dann meint er zunächst einmal den Kategorischen Imperativ, das vernünftige Gesetz, das er vom göttlichen Gesetz, heiligen Gesetz und christlichen Gesetz ausdrücklich unterscheidet.<sup>42</sup> Allerdings: Kant greift so intensiv auf biblische und theologische Vorstellungen zurück, dass eine enge Beziehung zwischen christlicher Rede vom Gesetz und moralischer Rede vom Gesetz entsteht.

Hochmut ist bei Kant immer ein falsches Sich-mit-dem-Gesetz-Vergleichen. Das Gesetz ruft, so Kant, im Menschen den Hochmut hervor, wenn der Mensch sich selbst im Lichte des Gesetzes betrachtet und das eigene Leben mit den Forderungen des Gesetzes vergleicht. Was den Menschen Kants Darstellung

---

<sup>42</sup> Vgl. z. B. V-PP/Powalski, XXVII 105: »Der vollkommene Mensch nach dem Ideal der Weißheit ist der Weise, der vollkommene Mensch nach dem Ideal der Heiligkeit ist der Christ. Der Weise des Evangelii und der Weise des Stoikers sind sehr von einander unterschieden, der Stoiker der durch seine eigne Kräfte vollkommen werden konnte und dem Ideal genau gleich kommt schwelgte von Eigendünkel und Stolz auf – das Christliche Gesezz ist ein heiliges Gesezz, daraus folgt natürlicher weise die Demuth, dahingegen aus der Stoischen Lehre der Stolz entspringt.« V-Mo/Collins, XXVII 283: »Der Gesetzgeber ist nicht zugleich immer ein Urheber des Gesetzes, sondern nur denn, wenn die Gesetze zufällig sind. Wenn aber die Gesetze nothwendig practisch sind, und er sie nur deklariret, daß sie seinem Willen gemäß sind, der ist ein Gesetzgeber. Von moralischen Gesetzen ist also kein Wesen, auch das göttliche nicht, ein Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkühr entsprungen, sondern sind practisch nothwendig; wären sie nicht nothwendig, so könnte auch seyn, daß die Lüge eine Tugend wäre. Allein die moralischen Gesetze können doch unter einem Gesetzgeber stehn; es kann ein Wesen seyn, welches alle Macht und Gewalt hat, diese Gesetze zu executiren, und zu deklariren, daß dieses moralische Gesetz zugleich ein Gesetz seines Willens sey und alle obligire, darnach zu handeln. Alsdenn ist dieses Wesen ein Gesetzgeber, aber kein Urheber.« – Textbelege verweisen auf die Akademie-Ausgabe der Schriften Kants (Berlin 1900 ff.) unter Verwendung der für die Kant-Studien definierten Siglen.

zufolge dazu drängt, sich mit dem Gesetz falsch zu vergleichen, das ist zumindest strukturell analog zu dem, was den Menschen theologisch gesprochen für die eigene Sündhaftigkeit blind macht: nämlich, dass der Mensch den Anblick seiner eigenen radikalen Unvollkommenheit nicht erträgt. Das »Gesetz«, so Kant, provoziert den Menschen dazu, der Wahrheit seiner selbst und der Wahrheit »des Gesetzes« auszuweichen.

»Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheißen, unnachlässig, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen) ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heißen kann.«<sup>43</sup>

Wer sich falsch mit dem Gesetz vergleicht, dem unterläuft, so Kant, (mindestens) einer von zwei Fehlern. Der eine Fehler besteht darin, sich das Gesetz zurecht-zulegen. Kant nennt dies auch Sophisterei, Rabulistik und »Vernünfteln«. Dieser Fehler besteht darin, dass ein Mensch sich das Gesetz so lange umdeutet, bis er die Forderungen des Gesetzes abgeschliffen hat und dann gemessen an dem abgeschliffenen Gesetz ganz ordentlich dasteht: bis man selbst an diese Selbst-lüge glaubt, dass das Gesetz nur das fordere, was man ohnehin erfüllt.

»Es macht dieser Rabulist allerhand Auslegungen des Gesetzes. Er macht sich den Buchstaben des Gesetzes zu Nutze, und beim facto sieht er nicht auf die Gesinnungen, sondern auf die äußern Umstände. Er handelt nach probabilitaet. Dieser moralische Probabilismus ist ein Mittel, wodurch sich der Mensch betrügt und überredet, recht nach Grundsätzen gehandelt zu haben. Es ist nichts ärger und abscheulicher, als sich ein falsches Gesetz zu erkünsteln, nach welchem man unter dem Schutze des wahren Gesetzes böses thun kann. So lange der Mensch das moralische Gesetz übertreten hat, allein es noch in seiner Reinigkeit erkennt, kann er noch gebeßert werden, weil er noch ein reines Gesetz vor sich hat. Wer sich aber ein günstiges und falsches Gesetz erkünstelt hat, der hat einen Grundsatz zu seiner Bosheit, und bey dem ist keine Beßerung zu hoffen.«<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> TL, IV 405.

<sup>44</sup> V-Mo/Mron, XXVII 359.

Kant spricht in diesem Sachzusammenhang vom Tugendstolz und von der arrogantia *moralis*.<sup>45</sup>

Der andere Fehler besteht darin, dass der Mensch sich mit anderen Menschen vergleicht anstatt mit dem Gesetz, was zu der beruhigenden Erkenntnis führt, dass man selbst im Vergleich mit anderen Menschen noch ganz gut dasteht.

»Die Arroganz ist also ein schädlicher Fehler, die Philautie prüft sich selbst, mit dem Moralischen Gesetz nicht als einer Richtschnur, sondern mit Beyspielen, und denn hat man wohl Ursache mit sich zufrieden zu seyn. Die Beyspiele Moralischer Menschen sind Maaßstäbe aus der Erfahrung; das Moralische Gesetz ist aber ein Maaßstab aus der Vernunft, gebraucht man nun den ersten Maaßstab, so entspringt daraus die Philautie oder die Arroganz. Die Arroganz entsteht, wenn man sich das Moralische Gesetz enge und nach sich selbst denkt, oder wenn der Moralische Richter in uns partheiisch ist. Je weniger strenge man sich das Moralische Gesetz denkt, und je weniger strenge uns der innerliche Richter beurtheilt, desto arroganter kann man seyn.«<sup>46</sup>

Eine verschärfte Unterform dieses zweiten Fehlers, so Kant, besteht darin, dass eine Person andere Menschen gezielt niedermacht, damit diese meinen, jene sei ihnen (moralisch) überlegen, sodass sie zu ihr aufschauen und so ihren Wahn nähren, sie stünde alles in allem im Vergleich mit dem Gesetz gut da.

»Was man aber einen Wurm nennt [...], ist mehrenteils ein an Wahnsinn grenzender Hochmut des Menschen, dessen Ansinnen, dass andere sich selbst in Vergleichung mit ihm verachten sollen, seiner eigenen Absicht (wie die eines Verrückten) gerade zuwider ist; indem er diese eben dadurch reizt, seinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu tun, ihn zu zwacken und seiner beleidigenden Torheit wegen dem Gelächter bloß zu stellen.«<sup>47</sup>

Bei diesen Verwicklungen des Menschen in seinen Hochmut, die Kant beschreibt, handelt es sich zunächst einmal um Phänomene der Lebenswelt, um Formen des unglücklichen Sich-Verhaltens zu anderen und zu sich selbst – und dabei gleichzeitig um Formen des verfehlten Sich-Verhaltens zum Gesetz. Die Frage lautet nun: Finden sich bei Kant Andeutungen in Richtung einer Verbindung zwischen dieser lebensweltlichen Rede vom Hochmut und einer theologischen Rede von Hochmut als Sünde? Eine solche Verbindung kann es bei Kant nur geben, wenn dieses Gegenüber, an dem der Mensch in seinem Hochmut sich so verzweifelt abarbeitet, also »das Gesetz«, mit dem »Gesetz«, von dem Luther im

<sup>45</sup> Vgl. TL, VI 435.

<sup>46</sup> V-MS/Vigil, XXVII 493.

<sup>47</sup> Anth VII, 203.

Anschluss an Paulus spricht, in einem Zusammenhang steht. Nun hält Kant zwar wie bereits erwähnt einen deutlichen Abstand gegenüber einer solchen Deutung ein. Sein religionsphilosophisches Programm, das die Religion bloß als Belegungsmittel sieht, fordert einen solchen Abstand.<sup>48</sup> Aber seine Texte unterlaufen durch ihre Rhetorik dieses Programm und reduzieren diesen Abstand erheblich. Kant verwendet die Begriffe »Gesetz« und »Hochmut« in einer Art und Weise, die vollständig auf einer vernünftigen Theorie der Moral und auf einer phänomenologischen Betrachtung menschlicher Lebenswirklichkeit gründet. Alles, was Kant sagt, ist – seinem Anspruch nach – gedeckt durch vernünftige Reflexion über das Gute und durch vorbehaltlose Betrachtung der Wirklichkeit des Menschen, hier also: durch die Betrachtung des Hochmuts des Menschen als eines lebensweltlichen Phänomens. Aber, um noch einmal auf das Bild von der doppelten Buchführung zurückzukommen: Kant beschreibt die Lebenswirklichkeit mit beherztem Rückgriff auf theologische Begriffe und Grammatiken. Kants Texte lassen sich theologisch lesen, indem man einen theologischen Begriff des Gesetzes in Kants Rede vom Gesetz hineinliest. Solches »Hineinlesen« bricht zwar in gewissem Maße mit dem Kant'schen Programm. Solches »Hineinlesen« ist aber keine anhaltlose Projektion, insofern Kant ja in erheblichem Maße auf die christliche Rede vom Gesetz zurückgreift, z. B. auf Paulus:

»Paulus sagt: die Sünde kommt durchs Gesetz. Habe ich Vernunft, mir Gesetze zu machen und einzusehen, dann entspringt erst das Böse.«<sup>49</sup>

Zwar wäre es denkbar, dass Kant die Anspielung an Paulus in einem bloß uneigentlichen Sinn meint, aber es versteht sich keineswegs von selbst, dass Kant an dieser Stelle nicht doch eine Durchlässigkeit zwischen theologischen und philosophischen Perspektiven unterstellt.<sup>50</sup>

Liest man also den Text Kants theologisch, dann legt sich gleichsam eine zweite, theologische Sinnschicht oder eine theologische Zweitcodierung über den programmatischen, rein phänomenologischen Sinn der Texte Kants. Durch diese Mehrfachcodierung bleibt die phänomenologische Leistungskraft der Texte

<sup>48</sup> Vgl. v. a. Rel, VI 106, 134, 195, 198, 201.

<sup>49</sup> V-Th/Baumbach, XXVIII 1288.

<sup>50</sup> An anderer Stelle beruft Kant sich wiederum (ausgerechnet) auf Paulus als Zeugen dafür, dass es zur Einsicht in das moralische Gesetz der Vernunft nicht bedarf. Vgl. V-Mo/Collins, XXVII 278: »Es fühlt keiner den göttlichen Willen in seinem Herzen, und wir können auch aus keiner Offenbarung das moralische Gesetz erkennen, denn sonst wären die völlig darin unweißend, die keine hätten, da doch Paulus selbst sagt, daß auch solche nach ihrer Vernunft gerichtet werden.« Vgl. zur Funktion der Inanspruchnahmen von biblischen Texten bei Kant Michalson, Kant, the Bible, and the Recovery from Radical Evil, v. a. 58.

Kants und seiner Beobachtungen zu Gesetz und Hochmut erhalten, aber wir können theologisch mehr von diesem Gesetz sagen, als Kant es tun würde: nämlich, dass das Gesetz einen Druck auf den Menschen erzeugt, der vom Menschen genommen wird, wenn der Mensch das Evangelium hören kann.

#### 4. Jenseits von »Schale und Kern«. Ausblick

Was heißt das für die Un/anschaulichkeit der Sünde? Die alltägliche Arroganz, die Selbsttäuschungen, das Niedermachen der anderen, all das lässt sich phänomenologisch anschaulich machen. Aber dass dies alles im eigentlichen Sinne Sünde ist – nämlich entsprungen aus dem abgründigen Mangel an einer Zuversicht, die der Mensch sich nicht selbst geben kann – das kann erst erkennen, wer von der Botschaft der Vergebung bereits erreicht worden ist. Der Grund, dass Menschen ihre eigene Sünde nicht erkennen, ist, dass sie Sünder sind, und erst wenn die Macht der Sünde durch die angeeignete Rechtfertigungsbotschaft gebrochen ist, erst dann wird wirklich die eigene Verknotung als Sünder durchschaubar.

Sünde als Hochmut besteht also darin, dass Menschen etwas suchen, das sie tatsächlich als Menschen brauchen, ein unbedingtes »Ja« zu sich selbst, dass sie nun aber dieses Ja »sichern« wollen, anstatt es als unverfügbares »Ja« zu empfangen, und sich im Versuch dieser Selbstsicherung, die letztlich des Menschen eigene radikale Angewiesenheit verneint, isolieren und verstricken und andere in ihrer Hilflosigkeit niedermachen. So kippt das Urmenschliche ins Unmenschliche.<sup>51</sup> Wirklich erkennen kann das erst der Mensch im Glauben: der Mensch, der das unbedingte unverfügbare Ja erfahren hat und sieht, dass der Versuch, das Ja aus eigener Kraft zu sichern, sein geschöpfliches Menschsein verfehlt. Der bloße Verstoß gegen Normen, egal welcher Art, ist nicht »Sünde«. Auch der Hochmut, den Kant beschreibt, ist an sich noch nicht Sünde. Erst das Verhängnis, in das Menschen sich verwickeln, wenn sie dem Anblick ihrer eigenen Unvollkommenheit um jeden Preis ausweichen wollen, weil sie sich das Ja zu sich nicht gesagt sein lassen wollen, erst das ist eigentlich Sünde, und das ist eben nicht anschaulich. Die Verwicklungen können wir anschaulich machen, dabei kann auch Kant helfen, aber das unbedingte »Ja« zum Menschen können wir nicht anschaulich machen. Daher muss Theologie auf der Unanschaulichkeit der Sünde bestehen, sowohl um des Ernstes der Vergebung der Sünde willen als auch um der Ernsthaftigkeit der Sündenverblendung willen. Theologie darf sich nun aber andererseits niemals auf der Rede von der Unanschaulichkeit der Sünde ausruhen, weil sie mit Blick auf lebensweltliche Erfahrungen erläutern muss,

---

<sup>51</sup> Vgl. zur Dialektik des Menschlichen und des Unmenschlichen Dalferth, Sünde, v. a. 9, 16–18, 411.

wohin, in was für eine Verwicklung des Menschlichen hinein die Rechtfertigungsbotschaft gesprochen wird. Vor allem genügt es hermeneutisch gesehen nicht, offenbarungstheologisch nur von einem verborgenen Kern hinter der Schale zu erzählen oder von Wurzeln, die niemand sehe, so betonen – in anderen Worten – Christine Axt-Piscalar und Friederike Nüssel.<sup>52</sup> Deswegen sollte Theologie sich alltäglichen Erfahrungen von Arroganz, von Selbstgerechtigkeit, von Überheblichkeit usw. zuwenden, sollte diese zu durchdringen suchen *und* auf die christliche Rede vom Menschen beziehen, nur eben nicht in der Weise, dass die Theologie einfach mit dem Finger auf Phänomene von Arroganz zeigt und »Sünde« ruft.

Die Aufgabe der Theologie ist dann, wie Martin Laube es vorschlägt, an zwei Büchern zu arbeiten, an einer Beschreibung der Lebenswelt und an einer Auslegung des christlichen Glaubens, und dabei das eine Buch im Lichte des anderen zu lesen, radikaler gesprochen: die Bücher gleichsam ineinanderzufalten, indem Texte mehrfach codiert werden. Z.B. die Schriften Kants eignen sich als Inspiration für eine solche theologische Mehrfachcodierung, weil sie durch die Präsenz biblischer und theologischer Motive zur Mehrfachcodierung einladen. Nicht also die Grundlegungen der Kant'schen Religionsphilosophie, sondern die Vielschichtigkeit seiner Texte erweist sich als wirklich theologisch produktiv.

Hermeneutisch-theologisch an den Quellen der Tradition zu arbeiten bedeutet, sich mikrologisch in Texte zu vertiefen und dabei Entdeckungen zu machen, also Dinge zu sehen zu bekommen, die man so nicht erwartet hätte. Sünde hat mit Handlungen zu tun – insoweit enthält das alltagssprachlich orientierte Verständnis von Sünde etwas Richtiges. Ein *false friend* ist das alltagssprachlich orientierte Verständnis von Sünde nur dann, wenn man dabei bleibt: wenn man sich nicht eine Freiheit gegenüber diesem ersten Eindruck erarbeitet, wenn man nicht bereit ist, sich Entdeckungen zu erarbeiten, die über das hinausgehen, was man im ersten Augenblick dachte. Denn Sünde hat ja tatsächlich damit zu tun, dass Menschen nicht so leben, wie Gott es für Menschen wollte. Aber das ist eben sehr vage, gleichsam vorthematisch. Präziser wird die Rede von Sünde, wenn eine bestimmte Erkenntnis artikuliert wird: Sünde ist der hochmütige Versuch, das eigene Leben und dessen Bedeutsamkeit aus eigener Kraft und unter Ausblendung eigener Grenzen und der Angewiesenheit auf andere, ja auf Kosten anderer zu sichern; ein Versuch, dessen Scheitern so verhängnisvoll ist, dass der Mensch ohne Gnade nicht aus diesem Verhängnis befreit werden kann. Anschaulich sind die Verstrickungen und die Erlösungsbedürftigkeit, nicht-anschaulich ist das, was an der Verstrickung vergebene Sünde ist; Theo-

<sup>52</sup> Vgl. Nüssel, Status corruptionis?, 126; Axt-Piscalar, Art. Sünde, 1138: »Bleibende Aufgabe der Theologie ist es, angesichts des zeitgenössischen Sprachverlusts im Blick auf die Rede von der S.[ünde] diese als Aussage über die grundlegende Verstricktheit des Selbstvollzugs existenziell nachvollziehbar zu formulieren.«

logie muss von beidem gleichzeitig reden, jedoch eben so, dass der Unterschied zwischen dem Anschaulichen und dem Nicht-Anschaulichen gewahrt bleibt.

## Literaturverzeichnis

- Axt-Piscalar, Christine, Art. Sünde, in: TRT<sup>5</sup> 3, 2008, 1135–1139.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik. Bd. I/I, Zürich 1938.
- Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Bd. IV/1, Zürich 1959.
- Barth, Karl, Nein! Antwort an Emil Brunner, in: Walther Fürst (Hrsg.), »Dialektische Theologie« in Scheidung und Bewährung 1933–1936. Aufsätze und Gutachten, München 1966, 208–258.
- Barth, Ulrich, Symbole des Christentums. Berliner Dogmatikvorlesung, Tübingen 2021.
- Brandt, Sigrid/Suchocki, Marjorie H./Welker, Michael (Hrsg.), Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2005.
- Dalferth, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.
- Dalferth, Ingolf U., Radikale Theologie, ThLZ.F 23, Leipzig <sup>3</sup>2013.
- Dalferth, Ingolf U., God First. Die reformatorische Revolution der christlichen Denkkungsart, Leipzig <sup>2</sup>2018.
- Dalferth, Ingolf U., Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, Leipzig <sup>2</sup>2021.
- Dierken, Jörg, Zwischen Innen und Außen, Relativem und Absolutem. Dimensionen des Religionsbegriffs, in: KuD 49 (2003), 180–209.
- Dunnington, Kent, Humility, Pride, and Christian Virtue Theory, Oxford 2019.
- Ebeling, Gerhard, Sündenblindheit und Sündenerkenntnis als Schlüssel zum Rechtfertigungsverständnis. Zum Aufbau der vierten Thesenreihe Luthers über Rm 3,28, in: ders., Lutherstudien. Bd. 3: Begriffsuntersuchungen, Textinterpretationen, Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 258–310.
- Evangelische Kirche in Deutschland, Sünde, Schuld und Vergebung aus Sicht evangelischer Anthropologie. Ein Grundlagentext der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2020.
- Jehle, Frank, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.
- Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen <sup>6</sup>2011.
- Laube, Martin, Die Unbegreiflichkeit der Sünde, in: NZStH 49 (2007), 1–23.
- Nüssel, Friederike, Status corruptionis? Zum Wandel evangelischer Sündenlehre, in: Christoph Böttigheimer/René Dausner (Hrsg.), Die Erbsündenlehre in der modernen Freiheitsdebatte, Quaestiones disputatae, Freiburg/Basel/Wien 2021, 103–130.
- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. 1, Göttingen 1988.
- Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. 2, Göttingen 1991.
- Plaskow, Judith, Sex, Sin, and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich, Washington 1980.
- Procopé, John, Art. Hochmut, in: RAC 15, 1991, 795–858.

- Rescher, Nicholas, Der Wahrheitsbegriff, in: Lorenz B. Puntel (Hrsg.), Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche, WdF 636, Darmstadt 1987, 284–297.
- Schüz, Juliane, Glaube in Karl Barths »Kirchlicher Dogmatik«. Die anthropologische Gestalt des Glaubens zwischen Exzentrizität und Deutung, TBT 182, Berlin/New York 2016.
- Slenczka, Notger, Rez. Dalferth, Ingolf U., Sünde. Die Entdeckung der Menschlichkeit, in: ThLZ 145 (2020), 993–995.
- Tillich, Paul, Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände. Bd. 1: Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens, Teil I: Urchristentum bis Nachreformation, hg. v. Ingeborg C. Henel, Berlin/New York 1968.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bd. 1, Berlin <sup>8</sup>1987.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bd. 2, Berlin <sup>4</sup>1987.
- Tillich, Paul, Systematische Theologie. Bd. 3, Berlin <sup>4</sup>1987.
- Tillich, Paul, Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände. Bd. 14: Dogmatik-Vorlesung (Dresden 1925–1927), hg. v. Werner Schüßler/Erdmann Sturm, Berlin 2005.
- Tillich, Paul, Die Verkündigung des Evangeliums, in: ders., Gesammelte Werke. Bd. 8: Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie II, hg. v. Renate Albrecht, Berlin/Boston 2020, 265–276.