

Karl Barths Lehre von der Sünde
in seinem dogmatischen Früh- und Spätwerk

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

der Theologischen Fakultät

der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

vorgelegt von

KIM, Jahng Seob

aus Seoul, Südkorea

Heidelberg 2008/2009

Referent: Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Michael Welker

Korreferent: Prof. Dr.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Eine propädeutische Skizze der verschiedenen Spektren des Sündenverständnisses als Vorarbeit zur Untersuchung der Sündenlehre Karl Barths

1. Kategorisierung der allgemeinen Fragestellung nach der Sünde	9
2. Zwei Typen der Rede von der Erkenntnis der Sünde	10
2.1 Die von menschlicher Seite motivierte Sündenerkenntnis	10
2.2 Die von göttlicher Seite motivierte Sündenerkenntnis	13
3. Zwei Typen der Inhaltsbestimmung der Sünde	15
3.1 Die Sünde als passiver Widerspruch des Einzelnen gegenüber Gott	15
3.2 Die Sünde als aktiver Widerstand des Einzelnen gegen Gott	18
4. Zwei Typen der Rede von der Konsequenz der Sünde	20
4.1 Die positive Annäherung an die Folgen der Sünde	20
4.2 Die negative Beurteilung der Folgen der Sünde	22
5. Struktur, Intention und Methode dieser Arbeit	23

Kapitel 1. Barths schöpfungstheologisch-anthropologische Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik	25
2. Schöpfungstheologisch-anthropologische Bedingungen für das Verständnis der Sünde	27
2.1 Die menschliche Freiheit als Bedingung des Menschseins und die Möglichkeit des Sünderseins	27
2.2 Die menschliche Subjektivität der Sünde und die Verantwortlichkeit des Sünders	29
3. Schöpfungstheologisch-anthropologische Bestimmung der Sünde	31
3.1 Fünf Charaktere der Sünde im Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen	32
3.2 Drei Inhalte der Sünde im Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen	34
3.21 Die Sünde als Untreue gegenüber dem Bund mit Gott dem Bundesherrn	34
3.22 Die Sünde als Unglaube gegenüber der Verheißung Gottes des Schöpfers	34
3.23 Die Sünde als Ungehorsam gegenüber der Forderung Gottes des Urbildes	35
4. Schöpfungstheologisch-anthropologische Analyse der Folgen der Sünde als Wirklichkeit des Sünders	36

4.1 Das Verhältnis zwischen Sünde und Natur des Menschen nach dem Fall	-----	36
4.2 Ziel und Bedeutung der traditionellen Erbsündenlehre	-----	38
4.3 Die Verdorbenheit des menschlichen Urstandes als neue Wirklichkeit des Sünders	-	39
4.31 Die Verdorbenheit der Gottverbundenheit des Menschen nach dem Fall	-----	40
4.32 Die Verdorbenheit der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Fall	----	42
4.33 Die Verdorbenheit der Geschöpflichkeit des Menschen nach dem Fall	-----	44
5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik	-----	44

Kapitel 2. Barths christologische Sündenlehre in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi in KD IV/1 § 60

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/1 § 60	-----	47
2. Christologische Begründung der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi	-----	49
2.1 Die Kritik an der nicht christologisch entworfenen Sündenlehre	-----	50
2.11 Die Grundstruktur der Sündenerkenntnis	-----	50
2.12 Historische Beispiele des Missverständnisses der Sündenerkenntnis	-----	51
2.121 Die Schwäche der reformatorischen Sündenlehre	-----	51
2.122 Der Fehler der Sündenlehre der reformierten Orthodoxie	-----	53
2.123 Der Irrtum der neuprotestantischen Sündenlehre	-----	54
2.2 Christologische Sündenerkenntnis als die einzige wahre Möglichkeit der Sündenerkenntnis	-----	56
2.21 Der Charakter der christologischen Sündenerkenntnis	-----	56
2.22 Vier Aspekte der Sündenerkenntnis im Rahmen der Christuserkenntnis	-----	59
2.221 Die Erkenntnis des Wesens der Sünde von der Christusoffenbarung aus	-	59
2.222 Die Erkenntnis der Begründung des Urteils über die Sünde von der Christusoffenbarung aus	-----	60
2.223 Die Erkenntnis der Wahrheit der Sünde von der Christusoffenbarung aus	-----	62
2.224 Die Erkenntnis der Tiefe der Sünde von der Christusoffenbarung aus	----	65
3. Christologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi	-----	66
3.1 Das Vorverständnis der christologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Hochmut	-----	66
3.2 Vier Perspektiven der christologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Hochmut	-----	67

3.21 Die Sünde als Selbstvergötterung des Menschen im Widerspruch zur Fleischwerdung Jesu Christi -----	67
3.22 Die Sünde als Selbstherrschaft des Menschen im Widerspruch zur Knechtsgestalt Jesu Christi -----	72
3.23 Die Sünde als Selbstgerichtsbarkeit des Menschen im Widerspruch zur Verurteilung Jesu Christi -----	75
3.24 Die Sünde als Selbsthilfe des Menschen im Widerspruch zur Selbsthingabe Jesu Christi -----	78
4. Christologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi -----	82
4.1 Der gefallene Mensch als verdorbene Identität des Sünders -----	82
4.2 Der gefallene Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders -----	84
4.21 Der Sünder in der Zahlungsunfähigkeit für seine Schuld -----	84
4.22 Der Sünder mit der radikalen und totalen Sündigkeit -----	86
4.23 Der Sünder unter der Universalität der Sünde -----	88
5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/1 § 60 -----	91

Kapitel 3. Barths christologisch–anthropologische Sündenlehre in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi in KD IV/2 § 65

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/2 § 65 -----	94
2. Die anthropologische Entfaltung der christologischen Sündenerkenntnis in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi -----	95
2.1 Die Grundlage und der Charakter der christologischen Sündenerkenntnis in Bezug auf die wahre Selbsterkenntnis des Menschen -----	95
2.2 Vier Aspekte der Sündenerkenntnis des Menschen als seine Selbsterkenntnis im Rahmen der Christuserkenntnis -----	98
2.21 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des Widersachers Gottes -----	98
2.22 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des von Gott Verurteilten -----	99
2.23 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des Sünders ohne Alibi -----	101
2.24 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des geretteten Sünders -----	102
3. Christologisch–anthropologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die	

Erhöhung Jesu Christi -----	105
3.1 Das Vorverständnis der christologisch-anthropologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Trägheit -----	105
3.2 Vier Perspektiven der christologisch-anthropologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Trägheit -----	107
3.21 Die Sünde als Dummheit des Menschen in Bezug auf das vertikale Verhältnis zu Gott -----	107
3.22 Die Sünde als Unmenschlichkeit des Menschen in Bezug auf das horizontale Verhältnis zu den Mitmenschen -----	112
3.23 Die Sünde als Verlotterung des Menschen in Bezug auf seine Geschöpflichkeit als Wesensbestimmung -----	117
3.24 Die Sünde als Sorge des Menschen in Bezug auf seine Zeitlichkeit als Existenzbestimmung -----	120
4. Christologisch-anthropologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi -----	125
4.1 Der elende Mensch als verdorbene Identität des Sünders -----	125
4.2 Der elende Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders -----	126
4.21 Der Sünder zum Tod hin -----	126
4.22 Der Sünder im Sündigen -----	127
4.23 Der Sünder unter der Unfreiheit -----	129
5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/2 § 65 -----	131

Kapitel 4. Barths kreuzestheologisch-pneumatologische Sündenlehre in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi in KD IV/3 § 70

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/3 § 70 -----	133
2. Kreuzestheologisch-pneumatologische Begründung der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi -----	134
2.1 Die Grundstruktur der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi -----	134
2.11 Die Orientierung der christlichen Sündenerkenntnis am christologischen Rahmen -----	134
2.12 Drei Konzepte der Beschreibung der Sündenerkenntnis -----	136
2.2 Drei Momente der kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis -----	138
2.21 Das Wahrheitsverständnis in der kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis -----	138

2.22 Das Verständnis des wahrhaftigen Zeugen in der kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis	-----	142
2.23 Die wahre Sündenerkenntnis von der kreuzestheologisch-pneumatologischen Glaubens- und Wirklichkeitserkenntnis aus	-----	147
3. Kreuzestheologisch-pneumatologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi	-----	153
3.1 Das Vorverständnis der kreuzestheologisch-pneumatologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Lüge	-----	153
3.2 Vier Perspektiven der kreuzestheologisch-pneumatologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Lüge	-----	155
3.21 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilsgewissheit, die durch die Identität der Wahrheit mit ihrem wahrhaftigen Zeugen zuteil wird	-----	155
3.22 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilswirklichkeit der Passion Jesu Christi	-----	156
3.23 Die Sünde als menschliche Verleugnung des Heilsbekenntnisses im Werk des Heiligen Geistes	-----	158
3.24 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilsinitiative Gottes in seiner souveränen Freiheit	-----	159
3.3 Religionskritik im Zusammenhang mit der Sünde des Menschen in Form der frommen Lüge	-----	161
4. Kreuzestheologisch-pneumatologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi	-----	164
4.1 Der verdammenswerte Mensch als verdorbene Identität des Sünders	-----	164
4.2 Der verdammenswerte Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders	-----	166
5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/3 § 70	-----	167

Kapitel 5. Vergleich zwischen der Hamartologie in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik

1. Die Unterschiede zwischen dem Sündenverständnis in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik	-----	169
1.1 Der Richtungswechsel von der schöpfungstheologischen zur christologischen Grundorientierung in der Beschreibung der Sündenlehre	-----	169
1.2 Die Vertiefung der Sündenerkenntnis durch die christologische Frontstellung gegen die Sünde	-----	170
2. Die Kontinuität zwischen dem Sündenverständnis in der Göttinger und der		

Kirchlichen Dogmatik -----	171
2.1 Die antiliberalen Wurzeln im Entwurf der offenbarungstheologischen Sündenlehre --	171
2.2 Der deskriptionsorientierte Stil der retrospektiven Hamartiologie -----	171
3. Zusammenfassung des Sündenverständnisses Karl Barths -----	172
3.1 Die christologische Begriffsbestimmung der Sünde und des Sünders -----	172
3.2 Der Hintergrund und das Fundament der christologischen Hamartiologie -----	174
4. Zu diskutierende Aspekte im Sündenverständnis Karl Barths -----	175
4.1 Die christologische Konzentration der Sündenlehre und das schöpfungstheologische Geschichtsverständnis -----	175
4.2 Die christologische Radikalisierung der Sündenerkenntnis und die allgemeine Vernünftigkeit des Menschen -----	176
5. Eine Interpretation der Sündenlehre Karl Barths -----	177
5.1 Die Tragik des Menschen als Sünder und die hamartiologische Erkenntnis als Erkenntnis des Evangeliums -----	177
5.2 Das Vater-Kind-Verhältnis im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie als Voraussetzung des christologisch radikalisierten Sündenverständnisses -----	179
5.3 Die Sichtweise der Theologie-Beschreibung und der Zweck der christlichen Sündenlehre -----	181
Literaturverzeichnis -----	183

Einleitung: Eine propädeutische Skizze der verschiedenen Spektren des Sündenverständnisses als Vorarbeit zur Untersuchung der Sündenlehre Karl Barths

1. Kategorisierung der allgemeinen Fragestellung nach der Sünde

Um den Stellenwert Karl Barths in der theologischen Diskussion über die Sünde angemessen wahrzunehmen, ist es nötig und hilfreich, sich zuvor einen systematisierenden Überblick zu verschaffen über verschiedene hamartologische Positionen in der jüdisch-christlichen Tradition.¹ Durch die Reflexion darüber, wie nach dem Thema der Sünde in der Theologie- bzw. Religionsgeschichte gefragt wurde, kann man nicht nur den Kern des Problembewusstseins in Bezug auf die Sünde, sondern auch die Schwerpunkte der Sündenlehre Barths besser verstehen.

Die drei Hauptfragen, die eine fundamentale Rolle in jeder hamartologischen Argumentation gespielt haben und noch spielen, kann man folgendermaßen zusammenfassen.² Die wichtigste Frage der Sündenlehre ist vor allem die Frage nach Wesen, Inhalt und Charakter der Sünde: Was ist die Sünde? In welchem Sachverhalt besteht die Sünde? Diesbezüglich kann man auch die Fragen nach dem konkreten Prozess der Inhaltsbestimmung der Sünde eben dieser Kategorie zusätzlich unterordnen: Was verursacht die Sünde? Von welcher Autorität wird die Sünde als solche bestimmt? Daran anschließend wird die Frage nach der Konsequenz der Sünde als zweite Frage der Sündenlehre gestellt: Welche Folgen führt die Sünde herbei? Welche Veränderung

¹ Zu allgemeinen Vorkenntnissen auf dem Gebiet der Sündenlehre vgl. E. Brunner, *Dogmatik*, Bd. 2, Zürich 1960, S. 126-129; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1982, S. 289-302; H.-S. Haas, „Bekannte Sünde“. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, NBST 10 (1992), S. 64-75; S. Brandt, *Sünde. Ein Definitionsversuch*, in: *Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema*, hrsg. v. S. Brandt, M. H. Suchocki u. M. Welker, Neukirchen 1997, S. 13-34; Chr. Gestrich, *Systematisch-theologische Überlegung zum Begriff der Sünde*, in: *Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen*, hrsg. v. F. Hermanni u. P. Koslowski, München 1998, S. 85-95; Chr. Axt-Piscalar, *Art. Sünde – VII. Reformation und Neuzeit*, in: TRE 32 (2001), S. 400-436; I. U. Dalferth, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008, S. 240-254, 344-352.

² Auch Barths Sündenlehre ist als Eingehen auf diese drei Hauptfragen entstanden, sowohl in seiner ersten *Dogmatik* in der Göttinger Zeit, *Unterricht in der christlichen Religion*, als auch in der *Kirchlichen Dogmatik* (Abk. KD), wobei in der Göttinger Zeit die Frage nach den Bedingungen der Sünde anstatt der Frage nach der Erkenntnis der Sünde gestellt wird. In der KD beginnt Barth immer mit der Erkenntnistheorie der Sünde, dann entwickelt er die Beschreibung ihres Wesens und zum Schluss behandelt er die Analyse des Standes des Menschen als Sünder. Vgl. die Kap. 1-4 dieser Arbeit.

erfährt der Mensch als Sünder durch seine Sünde? Und schließlich ist es notwendig, nach der Möglichkeit und der Gültigkeit der Erkenntnis der Sünde zu fragen: Auf welche Weise wird die Sünde als solche erkannt? Wie kann man anerkennen, dass das erkennende Subjekt selbst Sünder ist?

Im Einleitungskapitel werden die unterschiedlichen Antworten auf diese drei Hauptfragen der Sündenlehre typisierend gruppiert und kommentiert. Dabei wird sich herausstellen, dass in Bezug auf die Erkenntnis der Sünde zwei gegenläufige Positionen in der Geschichte der hamartiologischen Diskussion vorliegen, und dementsprechend, dass man auch die Konkurrenz zwischen zwei parallelen Meinungstendenzen in Bezug auf die Inhaltsbestimmung und die Bestimmung der Folgen der Sünde wahrzunehmen hat. Dadurch bietet dieses Kapitel als Vorstufe zur Beschreibung des Hauptthemas der Arbeit die Chance, einen Rahmen für das systematische Sündenverständnis zu bilden, der nicht der Gefahr einer Reduktion der vielen subtilen hamartiologischen Einsichten auf einige vereinfachende Gedankentypen erliegt. Anschließend an die Wahrnehmung des Phänomens der Sünde hat die Reflexion über die Erkenntnis der Sünde als solche einzusetzen, im Anschluss daran ihre Inhaltsbestimmung, um schließlich zur Beurteilung der Situation des Sünders vorzudringen.

2. Zwei Typen der Rede von der Erkenntnis der Sünde

2.1 Die von menschlicher Seite motivierte Sündenerkenntnis

Die theologische Antwort auf die Frage, wie der Mensch die Sünde als solche erkennt, kann in zwei Tendenzen zusammengefasst werden, von denen eine dritte – zugleich die radikalste – Möglichkeit unterschieden werden muss, derzufolge die Sündenerkenntnis des Menschen als Schattenfechten seiner unmündigen Mentalität verstanden und abgelehnt wird.³ Die erste der beiden oben genannten Tendenzen lässt sich

³ Für Feuerbach ist die Sünde wesentlich das Problem im Verhältnis des Menschen zu sich selbst. „Also widerspricht nur die Sünde dem göttlichen Wesen, weil sie dem menschlichen Wesen, dem, was der Mensch sein soll, sein kann, widerspricht. Die Sünde beleidigt Gott, weil sie des Menschen Wesen beleidigt.“ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1841), Ludwig Feuerbach *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlin 1984, S. 94. Seine zusammenfassende Bestimmung der Sünde lautet: „Der Widerspruch der Sünde mit Gott ist daher nur der Widerspruch des individuellen Menschen mit seinem Wesen.“ Ders., a. a. O., S. 95. Nietzsche versteht die Sünde als das, was von der religiösen Wahnvorstellung rührt. „Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller

folgendermaßen beschreiben: Der Mensch erkennt die Sünde durch die kritische Arbeit seiner eigenen Vernunft und durch sein Gewissen, unabhängig von der besonderen Offenbarung Gottes. Der anderen Tendenz zufolge erkennt der Mensch die Sünde hingegen nicht richtig oder nur unvollständig ohne das offenbarende Handeln Gottes.

In der Position, die die von der zusätzlichen Hilfe Gottes unabhängige Sündenerkenntnis des Menschen behauptet, wird die Verantwortung des Menschen für seine Sünde folgerichtig stark betont.⁴ Der Mensch ist nicht nur das vernünftige Wesen, das unterscheiden kann, was Gott für gut oder für böse hält, sondern auch das selbständige Subjekt, das die Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen frei treffen kann. Wenn der Mensch als vernünftiges Subjekt gemäß seiner selbständigen Entscheidung sündigt, muss er für seine Sünde verantwortlich sein. Weil als das Wesentliche des Menschseins in seiner Vernünftigkeit und Autonomie gesehen wird, kann der Mensch nicht umhin, die Verantwortung für seine Sünde zu übernehmen, will er nicht das

Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung.“ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Leipzig 1885), Friedrich Nietzsche *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Bd. 15, München 1925, S. 66. Für ihn ist die Auffassung der Sünde nicht sachbezogen, sondern nur gedanklich. „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen.“ Ders., a. a. O., S. 95. Die begriffliche Basis der Sünde als religiöser moralischer Erfindung sei Gottesvorstellung als die fiktivste: „Der christliche Gottesbegriff – Gott das Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geist – ist einer der corruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind[.] [...] Gott [ist] die Formel für jede Verleumdung des ‚Diesseits‘, für jede Lüge vom ‚Jenseits‘!“ Ders., *Der Antichrist. Versuch eine Kritik des Christentums* (Leipzig 1888), Friedrich Nietzsche *Gesammelte Werke*, Musarionausgabe, Bd. 17, München 1926, S. 188. Harsch kritisiert Freuds hamartiologischen Standpunkt als einen „Psychologismus“. H. Harsch, *Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie*, Heidelberg 1965, S. 91. „Freuds Schuldverständnis ist ein psychologisches, d. h. ihn interessiert nicht die Frage nach der Objektivität einer Schuld, sondern er beschäftigt sich nur mit der subjektiven Seite, mit Schuldgefühlen, denen sehr oft [...] gar keine objektive Schuld entspricht. [...] [Freud] versucht, das ganze Phänomen der Schuld allein aus diesen innerpsychischen Vorgängen zu erklären. [...] Religion, Ethik und Gewissen sind relativ, aus der Immanenz deduzierbar, und Freud hat durch seine Psychoanalyse mit dazu beigetragen, diese These psychologisch zu untermauern.“ Ders., a. a. O., S. 91. Zur Religionskritik Feuerbachs, Nietzsches und Freuds als Hintergrund ihres Sündenverständnisses vgl. F. Wagner, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh 1986, S. 91–96, 98–106, 260–283.

⁴ Das typische Beispiel in dieser Position ist Wolffs moraltheologische Einsicht. „§24. Wer also seine Thun und Lassen nach der Vernunft einrichtet, das ist, vernünftig handelt, der lebt nach dem Gesetze der Natur, und in so weit einer vernünftig ist, in so weit kann er nicht dem Gesetze der Natur zu wieder handeln. Ja weil wir durch die Vernunft erkennen, was das Gesetze der Natur haben will (§23); so brauchet ein vernünftiger Mensch kein weiteres Gesetze, sondern vermittelst seiner Vernunft ist er ihm selbst ein Gesetze.“ Chr. Wolff, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (Frankfurt/Leipzig 1733), Christian Wolff *Gesammelte Werke*, 1. Abt., Deutsche Schriften, Bd. 4, *Vernünftige Gedancken* (3) (Deutsche Ethik), hrsg. u. mit einer Einleitung vers. v. H. W. Arndt, Hildesheim 1976, S. 18–19.

Wesentliche des Menschseins leugnen.⁵ Aber in diesem Fall wird das Problem der Sündenerkenntnis auf einen Gegenstand im Bereich des menschlichen Selbstbewusstseins reduziert, weil die von der weiteren göttlichen Offenbarung der Sünde unabhängige Sündenerkenntnis die Selbsterkenntnis des Menschen als Subjekt voraussetzt und auch weil nur unter dieser Bedingung des Vorrangs der Selbsterkenntnis des Menschen vor der Sündenerkenntnis die Sündenerkenntnis des Menschen möglich und sinnvoll ist.⁶

⁵ Damit man die Wirklichkeit der Sünde akzeptieren kann, muss man sie mit der Vernünftigkeit und der Selbstständigkeit des Menschen versöhnen. Außerdem resultiert das übermäßige Vertrauen in die Vernunft bzw. Urteilskraft des Menschen in der Gefahr, das Scheitern der menschlichen Fähigkeiten als das Ergebnis des Widerwillens Gottes oder als seinen schöpferischen Fehler misszuverstehen. Um diese Gefahr zu vermeiden und auch um die Wirklichkeit der Sünde anzuerkennen, ohne die Grundlage des Menschseins aufzugeben, werden in dieser ersten Gruppe zwei radikale Lösungen vertreten: entweder es wird, wie bei Spinoza, die ontologische Qualität des Bösen innerhalb der Welt ignoriert, oder wird, wie bei Leibniz, das Böse als Instrument zur Vollendung der Welt mit dem guten Willen Gottes harmonisiert. Spinoza argumentiert: „Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss unendlich vieles auf unendlich viele Weise folgen (d. h. alles, was unter einen unendlichen Verstand fallen kann).“ B. Spinoza, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (Amsterdam 1677), Lateinisch-Deutsch, Neu übers., hrsg. mit einer Einleitung vers. v. W. Bartuschat, Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1999, S. 41. „Viele pflegen nämlich so zu argumentieren: Wenn alles aus der Notwendigkeit von Gottes höchstvollkommener Natur gefolgt ist, woher kommen dann so viele Unvollkommenheiten in der Natur? Fäulnis von Dingen bis hin zum Stinken, ekelerregende Häßlichkeit, Unordnung, Böses, Sünde und anderes ließen sich nennen. Sie sind aber, wie gesagt, leicht zu widerlegen. Denn die Vollkommenheit von Dingen ist allein nach deren Natur und Macht zu ermessen; nicht jedoch sind Dinge mehr oder minder vollkommen, weil sie die Sinne der Menschen erfreuen oder abstoßen oder weil sie der menschlichen Natur zuträglich oder abträglich sind.“ Ders., a. a. O., S. 95. Leibniz argumentiert: „Wenn also das geringste Übel, das in der Welt geschieht, in ihr fehlte, so würde sie nicht mehr diese Welt sein, die, alles in Rechnung gestellt, von dem Schöpfer, der sie erwählt hat, als die beste befunden worden ist.“ G. W. Leibniz, Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels (Amsterdam 1710), Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften, Bd. 2, 1. Hälfte, Französisch-Deutsch, hrsg. u. übers. v. H. Herring, Darmstadt 1985, S. 221. „Man muss es vielmehr mit mir *ab effectu* schließen, da Gott diese Welt gewählt hat, so wie sie ist. Überdies wissen wir ja, dass ein Übel oft ein Gut bewirkt, das man ohne jenes Übel nicht erlangt haben würde.“ Ders., a. a. O., S. 223.

⁶ Das berühmteste Beispiel für die anthropologische Konzentration der Sündenerkenntnis ist die Sündenlehre Schleiermachers. Für Schleiermacher ist die Sünde ein Problem im menschlichen Bewusstsein. Vgl. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Abk. Glaubenslehre), Bd. 1 (Berlin (1821) 1830²), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 13, Teilbd. 1, hrsg. v. R. Schäfer, Berlin 2003, S. 394–395. Bezüglich Schleiermachers anthropozentrischer Sündenerkenntnis vgl. auch Chr. Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHT 94 (1996), S. 174, 227, 292. Das nächste typische Beispiel für die auf der Sündenerkenntniserfahrung des Menschen basierte Hamartiologie ist Tholucks Sündenlehre. „Was ich aber oben an stelle als das *δός μοι ποῦ στῶ*, als die Angel alles menschliches Wissens, ist die Delphische Inschrift: Erkenne dich selbst! Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß macht die Himmelfahrt der Gotteserkenntniß möglich, und keine Weisheit ist verwerflicher als die, welche die Augen uns aussticht, damit wir nicht in unser eigenes Innere schauen.“ F. A. G. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers, (Hamburg 1823)

2.2 Die von göttlicher Seite motivierte Sündenerkenntnis

Für die Position, Gottes Offenbarung als Erkenntnisgrund der Sünde anzunehmen, sind die jüdische und die christliche Theologie repräsentativ. Aber sie differieren oft darin

Gotha 1871⁹, S. 13. „Ohne die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß ist die Himmelfahrt der Gotteserkenntniß nicht möglich.“ Ders., a. a. O., S. 33. „Und doch ist es wahr, Erfahrung und Speculation, sie sind Mann und Weib; vereinen sie sich nicht zur Zeugung, so bleiben sie beide unfruchtbar. Ja Erfahrung und immer wieder nur Erfahrung kann Sünde Natur und Macht erkennen lehren.“ Ders., a. a. O., S. 42. Bezüglich Tholucks erfahrungsorientierter Sündenerkenntnis vgl. auch Sung-Bong Kim, „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit, EHS.T 440, Frankfurt a. M. 1992, S. 48; Chr. Axt-Piscalar, a. a. O., S. 10. Müllers Ausgangspunkt seines Sündenverständnisses ist, dass er „[das] Phänomen des Bösen“ als „Phänomen des menschlichen Lebens“ hält. J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, Breslau (1844) 1858⁴, Bd. 1, S. 32. „Das sittliche Übel, das Böse, hat der Mensch vor allen Naturwesen voraus; im Geiste selbst, im Willen hat es seinen Sitz.“ Ders., a. a. O., S. 34. Bezüglich Müllers menschenorientierter Sündenerkenntnis vgl. auch Chr. Axt-Piscalar, a. a. O., S. 59; H.-P. Willi, Unbegreifliche Sünde. „Die christliche Lehre von der Sünde“ als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801–1878). Mit einem Anhang der Tagebuchnotizen Kierkegaards über die Sündenlehre von Julius Müller, TBT 122, Berlin 2003, S. 30–31, 33–34. Auch Kierkegaard bestimmt „Angst“ des Menschen als „Ursprung“ seiner Sünde. S. Kierkegaard, Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde (Kopenhagen 1844), Sören Kierkegaard Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abt., übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1952, S. 44–45. Für ihn ist die Sünde als „Verzweiflung“ eine „Krankheit im Geist, im Selbst“ des Menschen. Ders., Die Krankheit zum Tode (Kopenhagen 1849), Sören Kierkegaard Gesammelte Werke, 24. u. 25. Abt., übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1954, S. 8. Axt-Piscalar kommentiert: „Die materiale Durchführung der Sündenlehre bei Kierkegaard und Müller ist dadurch gekennzeichnet, dass beide die Sünde um ihres Schuldcharakters willen auf die Freiheit des einzelnen zurückführen.“ Chr. Axt-Piscalar, a. a. O., S. 148. Ritschls Ansatz ist die Priorität der Gnadenerkenntnis der mit Gott versöhnten Gemeinde, nicht des Einzelnen, vor ihrer Sündenerkenntnis. „Es ist unmöglich, die dem Christentum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntnis dessen zu gewinnen, was im Sinne des Christentums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumutung, dass man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfang erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christentum verheißen wird.“ A. Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Bonn (1875) 1903⁶, S. 21. In diesem gemeinschaftlichen Rahmen der Gnadenerkenntnis erreicht der Einzelne das Reich Gottes. „Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu dem Reich Gottes berufen.“ Ders., a. a. O., S. 26. Ritschl sagt deutlich: „So wie wir die Tatsache der Sünde vom Standpunkte der Versöhnungsgemeinde aufzufassen haben, ist gerade das Evangelium von der Sündenvergebung der Erkenntnisgrund unserer Sündhaftigkeit.“ Ders., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn (1874) 1895⁴, S. 310. Darum akzeptiert Ritschl die Sündenerkenntnis des Einzelnen nicht, die vom Zusammenhang der Gnadengemeinde zum Reich Gottes getrennt ist. Weyer-Menkstoff versteht, dass Ritschl sowohl den „offenbarungstheologische[n]“ als auch den „kulturprotestantische[n]“ Charakter hat. S. Weyer-Menkstoff, „Reich Gottes“. Zur Doppeldeutigkeit der Theologie Albrecht Ritschls, in: Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989) GTA 46 (1990), S. 65–66. Aber Barth kritisiert Ritschl, weil er eher moraltheologisch als offenbarungstheologisch sei: „[Ritschl] greift vielmehr energisch die theoretische und praktische Philosophie der vollendeten Aufklärung, d. h. aber auf einen entscheidend als antimetaphysischen Moralisten interpretierten Kant zurück.“ K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich (1946) 1960³, S. 599.

voneinander, dass die jüdische Hamartiologie die Sünde durch das Gesetz Gottes erkennt, während in der christlichen Sündenerkenntnis in der Regel das Evangelium Jesu Christi als Erkenntnisgrund betont wird.

In der christlichen Sündenlehre lassen sich zwei Grundtendenzen in Bezug auf das Gesetzesverständnis unterscheiden. In der hochscholastischen Lehre der Sünde hält man fest am Naturgesetz als allgemeinem Gesetz, das Gott dem Menschen zum vernünftigen Urteil über die Sünde gibt und durch das die Sünde erkannt werden kann.⁷ Dagegen setzen die Reformatoren das Naturgesetz mit dem alttestamentlichen Gesetz gleich und ordnen die Sündenerkenntnis durch das Gesetz der Heilserkenntnis durch das Evangelium Jesu Christi unter.⁸ Sowohl das Gesetz als auch das Evangelium gehören zu Gottes Offenbarung, aber ersteres bereitet die Erkenntnis der Sünde vor und das Zweitgenannte vollendet sie.

Neben dem Versuch, durch das Gesetz – unabhängig davon ob es universal verstanden oder auf die biblische Offenbarung zurückgeführt wird – die Sünde zu erkennen, ist auch die christologische Herangehensweise zu nennen, nur durch die Offenbarung des Kreuzes die Sünde zu erkennen.⁹ Darüber hinaus versteht sich die Betonung der Zusammengehörigkeit der Sündenerkenntnis durch das Gesetz und der Sündenerkenntnis durch das Evangelium als eine Kompromissform zwischen diesen verschiedenen offenbarungstheologischen Positionen.¹⁰

⁷ Zum Begriff des Naturgesetzes von Thomas von Aquin vgl. R. Schenk, Art. Sünde – VI. Mittelalter, in: TRE 32 (2001), S. 398. Auch vgl. C. J. W. Leget, *Quanti ponderis sit peccatum*. Sündenverständnis nach Karl Barth und Thomas von Aquin. Ein Vergleich, in: ZDT 9 (1993) Nr. 1, S. 53–55.

⁸ Dieses Distinktionsmodell Luthers wird als klassisch für die evangelische Tradition angesehen. Vgl. Luthers Predigt, „wie das Gesetz und das Evangelion recht grundlich zu unterschieden sind“, 2. Predigt am Tage der Beschneidung, nachmittags, 1. Januar 1532. Aus der Epistel Pauli zu den Gal. am dritten Kapitel, WA 36, 8,20–23,24. Bezüglich dieses Denkmodells Luthers vgl. G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, S. 120–136; B. Lohse, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, S. 265, 284–294; O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, S. 53–60. Für die neuere Rezeption dieses Modells vgl. P. Althaus, Grundriss der Dogmatik, Gütersloh 1958⁴, S. 19–21, 30; W. Elert, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Erlangen (1940) 1960⁵, S. 138–143; G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979, S. 365–368, 373–374.

⁹ K. Barth ist repräsentativ in dieser Richtung. Seine christologische Hamartiologie entwickelt sich in KD IV/1 § 60, IV/2 § 65 und IV/3 § 70.

¹⁰ Vgl. W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 107–108; ders., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 301–302. Auch vgl. Schleiermachers Argument für die Abhängigkeit der Sündenerkenntnis von der Heilserkenntnis. F. D. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, S. 396, 416–417.

3. Zwei Typen der Inhaltsbestimmung der Sünde

3.1 Die Sünde als passiver Widerspruch des Einzelnen gegenüber Gott

In Hinsicht auf die Inhaltsbestimmung der Sünde lassen sich die theologischen Positionen im Wesentlichen in zwei Richtungen einteilen: Einerseits wird die Sünde als absichtlicher Widerspruch gegen Gott und als Konsequenz dieses Widerspruchs bestimmt, andererseits aber nur als unwillkommener gottwidriger Sachverhalt oder Zustand, der vom Menschen nicht aufgrund seines Willens, sondern wegen seiner Unvollkommenheit verursacht wird. Insofern bezieht sich das Problem der konkreten Bestimmung des Inhalts der Sünde und ihres Charakters sehr direkt auf die Frage nach der Wurzel der Sünde. Die Gruppe, die die Sünde als versehentlichen Zwiespalt mit Gott versteht, differenziert sich in vier Untergruppen nach der Bestimmung der Intensität der Sünden, die die Sünde als angeborenen Defekt in der menschlichen Natur, als unerwünschte Krankheit zum Bösen, nur als verbesserbaren vorläufigen Mangel am Guten oder sogar als zur Entwicklung notwendiges Übel einstufen.

Die an die Angeborenheit orientierte Position entfaltet sich in zwei Richtungen: zum einen das fatalistische Sündenverständnis im Gnostizismus¹¹ und zum anderen die christliche Erbsündenlehre in gnadentheologischem Zusammenhang.¹² Das Verständnis der Sünde als Krankheit differenziert sich in zwei Positionen, gemäß den Bedingungen, ob diese Krankheit eine individuelle geistige Angelegenheit oder ein soziales Problem darstellt. Der Ansatz des individuellen geistigen Verständnisses ist vor allem ausgedrückt in der neutestamentlichen Anschauung von der Leib und Seele quälenden

¹¹ Nach Koslowski behaupten die Gnostiker, dass der Mensch, weil auch er ein Teil von der falsch geschaffenen Welt ist, nicht vermeiden kann, zu sündigen. „Die Erbsünde besteht in einer Verfehlung oder ‚Sünde‘ Gottes, einem Fehltritt seiner Hypostase Sophia. Die Erbsünde beruht nach dem Gnostizismus auf der Tatsache, dass die Welt Missgeburt aus einem Fehltritt der Sophia ist und dass das Pneuma des Menschen als Folge dieser göttlichen Erbsünde in das Ektroma Gottes verbannt ist.“ P. Koslowski, *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*, Philosophische Theologie Bd. 1, Wien 1993, S. 31

¹² Im gnadentheologischen Zusammenhang wird das Problem der Erbsünde des Menschen folgendermaßen verstanden: Erstens, wir Menschen sind von Adam ab, d. h. von Anfang an, Sünder. Zweitens, wir können die Sünde mit unseren eigenen Kräften nicht überwinden. Drittens, der Einzige, der unsere Gefangenschaft unter der Sünde beenden kann, ist nur der gnädige Gott, nicht wir.

Macht¹³ und – in ihrer radikalsten Form – in Schleiermachers Rede von Gott als dem „Urheber der Sünde“, verstanden als Hemmung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls im menschlichen Bewusstsein.¹⁴ Die Richtung des sozialen Problembewusstseins findet Ausdruck in der Theorie der strukturellen Sünde.¹⁵ Die pädagogische bzw. reformistische Ansicht über die Sünde als Mangel am Guten bietet zwei einander entgegengesetzte Interpretationsmöglichkeiten, nämlich im Sinne der mangelhaften menschlichen Fähigkeit zum Guten, in der die Sünde nicht Sache des Willens ist, weil dem Menschen der gute Wille selbst fehlt. Im Sinne der Vorläufigkeit des Mangels am Guten gehört die Sünde jedoch auch dem Willensproblem an, weil der Mensch es zuvor unterlässt, solchen Mangel durch dem entsprechende Maßnahme zu beseitigen. In Augustins Werk ist diese Zweideutigkeit ausgedrückt.¹⁶ Die radikalste Hochschätzung der Sünde ist bei Leibniz und Hegel formuliert. Leibniz versteht das Sein des Bösen in der Welt als natürliches Phänomen der Unvollkommenheit des Menschen gemäß Gottes Ordnung¹⁷ und Hegel hält den Sündenfall für eine notwendige Bewegung

¹³ Vgl. die Berichte über die Heilungen und Exorzismen Jesu und seiner Jünger, die sich mit der Sündenvergebung verbinden. Matth. 8,1-4.5-13.14-17.28-34; 9,1-8.18-26.27-31.32-34; 10,7-8; (11,20-24); 12,22-28; 14,34-36; 15,21-28.29-31; 17,14-20; 20,29-34; Mark. 1,21-28.29-31.32-34.40-45; 2,1-12; 3,1-6; 5,1-20.21-43; 6,12-13.53-56; 7,24-30.31-37; 8,22-26; 9,14-29; 10,46-52; Luk. 4,31-37.38-39.40-41; 5,12-16.17-26; 6,6-11; 7,11.10.11-17; 8,40-56; 9,37-43; 10,9.17; 11,14-20; 13,10-17; 14,1-6; 17,11-19; 18,35-43; Joh. 4,46-54; 5,1-47; 9,1-41; 11,1-44.

¹⁴ F. D. E. Schleiermacher, Glaubenslehre, S. 486, 488. Vgl. Chr. Axt-Piscalar, Ohnmächtige Freiheit. Studium zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHTh 94 (1996), S. 282-283.

¹⁵ Vgl. das Sündenverständnis der Befreiungstheologie: G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, übers. v. H. Goldstein, Mainz 1973, S. 241; L. Boff, Ethik für eine neue Welt, übers. v. H. Goldstein, Düsseldorf 2000, S. 75, 78. Auch vgl. D. Sölle, Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs, in: ThPr 6 (1971) S. 246, 250; dies., Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971, S. 106, 107, 116. Diesbezüglich kritisiert Gestrich, dass die politisch-theologische Annäherung an den Begriff der strukturellen Sünde in Gefahr geraten kann, den christlichen Glauben anthropozentrisch zu machen: „Glaube als die nicht verfehlte und nicht zusammengebrochene menschliche Solidarität?“ Chr. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, S. 297.

¹⁶ Augustin bestimmt ebenfalls die Wirklichkeit des Menschen in der Weise, dass wegen der Sünde Adams alle Nachkommen nicht umhinkönnen zu sündigen. Vgl. E. Mühlenberg, Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: HDThG 1, Göttingen (1982) 1999², S. 453. Aber Augustin unterscheidet die Todsünde (*crimen*) von der lässlichen Sünde (*peccatum*) und sagt, dass der Mensch ohne die Todsünde leben kann, nicht aber ohne die lässliche Sünde. „[...] *neque enim quia peccatum est omne crimen, ideo crimen est etiam omne peccatum. Itaque sanctorum hominum vitam, quamdiu in hac mortali vivitur, inveniri posse dicimus sine crimine.*“ A. Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Test. 1, hrsg. v. J. Barbel, Düsseldorf 1960, S. 120. Die Todsünde scheint vom menschlichen Willen selbst vermeidbar zu sein. Vgl. P. F. Beatrice, Art. Sünde – V. Alte Kirche, in: TRE 32 (2001), S. 390.

¹⁷ „Und was die Ursache des Übel betrifft, so ist der Teufel allerdings der Urheber der Sünde, ihr

zur Erhebung des Bewusstseins des Menschen.¹⁸

Ursprung aber liegt tiefer; ihre Quelle ist die ursprünglich Unvollkommenheit der Geschöpfe: diese macht sie fähig, zu sündigen“. G. W. Leibniz, Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels (Amsterdam 1710), Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften, Bd. 2, 1. Hälfte, Französisch-Deutsch, hrsg. u. übers. v. H. Herring, Darmstadt 1985, S. 437.

¹⁸ „Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand, ist der tierisch. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Tiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Tier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewusstsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dies eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythos des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Standpunkt ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich und der Sehnsucht finden wir bei David, wenn er singt: Herr, schaffe mir ein reines Herz, einen neuen gewissen Geist.“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 12, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1980, S. 389. Zur Rezeption von Gen. 3,22 bei Hegel und Ernst Bloch vgl. M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, NBST 13 (1995), S. 108–109. Sie setzen beide den Sündenfall des Menschen mit „Autonomiegewinn und Rückkehr zur *Imago Dei*“ gleich. Ders., a. a. O., S. 109. Tillich begreift den Sündenfall als ambivalent: „Aber das Sein des Menschen ist nicht nur verborgen im schöpferischen Grund göttlichen Lebens, es ist sich und anderem Leben offenbar innerhalb des Ganzen der Wirklichkeit. Der Mensch existiert, und seine Existenz ist von seiner Essenz unterschieden. [...] Vollkommen entfaltete Geschöpflichkeit ist gefallene Geschöpflichkeit. Das Geschöpf hat seinen Freiheit verwirklicht, insofern es außerhalb des schöpferischen Grundes göttlichen Lebens lebt. [...] Freiheit und Schicksal sind Korrelate. Der Punkt, in dem Schöpfung und Fall zusammentreffen, ist ebenso Schicksal wie Freiheit. Die Tatsache, dass dieses Zusammentreffen eine allgemeinmenschliche Situation ist, beweist, dass es keine Sache persönlicher Zufälligkeit sein kann, weder bei ‚Adam‘ noch bei irgend jemand sonst. Die Tatsache, dass die Existenz von der Einheit mit der Essenz geschieden wird, ist keine essentielle Notwendigkeit, ist vielmehr die Verwirklichung ontologischer Freiheit, verbunden mit ontologischem Schicksal. [...] Geschöpf sein heißt beides: wurzeln im schöpferischen Grund des göttlichen Lebens und sich selbst verwirklichen in Freiheit. Die Schöpfung findet ihre Erfüllung in der geschöpflichen Selbstverwirklichung, die zugleich Freiheit und Schicksal ist. Aber diese Erfüllung geschieht durch Trennung vom schöpferischen Grund, durch einen Bruch zwischen Essenz und Existenz. Kreatürliche Freiheit ist der Punkt, an dem Schöpfung und Sündenfall zusammenfallen.“ P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 1 (Chicago 1951), Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers. waren beteiligt: Renate Albracht u. a., Berlin 1987⁸, S. 294–295. Niebuhr kritisiert, dass Tillich die Sünde als „an ontological fate, that is, the fate of all particular existences in time“ bejaht und die Güte der Schöpfung Gottes verneint. R. Niebuhr, Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich’s Theology, in: The Theology of Paul Tillich, ed. by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall, New York (1952) 1959⁴, S. 222. Tillich antwortet auf diese Kritik im zweiten Band seiner Systematischen Theologie: „Schöpfung und Fall koinzidieren, insofern es keinen Moment in Raum und Zeit gibt, an dem das Potentielle der ursprünglichen Schöpfung als solches aktuell wird. Diese Behauptung folgt notwendig, wenn man die literalistische Interpretation der Paradiesgeschichte ablehnt. [...] Verwirklichte Schöpfung und entfremdete Existenz sind materialiter identisch. [...] Wenn Gott hier und jetzt schafft, dann partizipiert alles, was er geschaffen hat, an dem Übergang von der Essenz zur Existenz. Er schafft das neugeborene Kind, aber, wenn es geschaffen ist, verfällt es dem Zustand existentieller Entfremdung. Das ist der Punkt, wo Schöpfung und Fall koinzidieren. Es ist jedoch keine formale, sondern eine materiale Koinzidenz, denn das reifer werdende Kind bejaht die Entfremdung in Akten der Freiheit, die Verantwortung und Schuld einschließen. Die Schöpfung ist gut, aber sie ist

Die Einsicht, dass die Sünde, wenn sie nicht durch die Absicht des Menschen entsteht, begrifflich eher einem Unglück oder einer Störung im Verhältnis zu Gott als dem Widerstand gegen ihn zu vergleichen ist, nimmt die kontrastreiche Wirklichkeit der Übermacht der Sünde gegenüber dem Individuum, das ihr ohne Chance der Bewältigung gegenübersteht, ernst. Da diese Einsicht auf einen erweiterten Horizont des Sündenverständnisses im Vergleich zu dem Sündenverständnis auf der Basis der individuellen Moralität hinweist, hat sie ihre Bedeutung. Aber sie ist in ihrem unübersehbaren Mangel zu kritisieren, dass sie nicht auf die Verantwortung des Menschen reflektiert.

3.2 Die Sünde als aktiver Widerstand des Einzelnen gegen Gott

Nach dem Sündenverständnis, das die Sünde mit der vorsätzlichen Gegenwehr gegen Gott gleichsetzt, wird der Mensch nicht bloß als Versager in Hinsicht auf das Verhältnis zu Gott, sondern als Rebell gegen Gott herausgestellt. Die Vertreter dieses Sündenverständnisses unterscheiden sich nochmals in zwei Gruppen hinsichtlich der Bedingung, ob die böse Absicht in die Tat umgesetzt werden muss oder nicht, um Sünde zu sein. In der jüdisch-alttestamentlichen Traditionslinie wird nur die verwirklichte Widrigkeit gegen Gott bzw. sein Gesetz als sündig verstanden.¹⁹ Dagegen erkennt die

reine Potentialität. Wird sie aktualisiert, so verfällt sie durch Freiheit und Schicksal der universalen Entfremdung.“ P. Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2 (Chicago 1957), Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers. waren beteiligt: Renate Albracht u. a., Berlin 1987⁸, S. 51-52. Aus diesem Grund behauptet Tillich: „Das Zögern vieler Kritiker, diese realistische Einsichten zu akzeptieren, hat seinen Grund in ihrer [...] Furcht, die Sünde könnte wie in den rein essentialistischen Systemen zur essentiellen Notwendigkeit werden. Gegenüber diesen Systemen muss die Theologie darauf bestehen, dass der Sprung von der Essenz zur Existenz den Charakter des Sprungs und nicht den struktureller Notwendigkeit hat. Trotz ihrer tragischen Universalität kann die Existenz nicht aus der Essenz abgeleitet werden.“ Ders., a. a. O., S. 52. Diesbezüglich kommentiert Gestrinch: „Die von [Tillich] scheinbar behauptete individuelle Freiheit besteht in Wirklichkeit mit Bezug auf die Sünde doch nicht. Sie wird von [Tillich] aber thematisiert, weil er meint: „Die Theologie muss sich auf die Seite des klassischen Humanismus stellen, der die geschaffene Vollkommenheit des Menschen gegen naturalistische oder existentialistische Verneinung der menschlichen Größe und Würde verteidigt.““ Chr. Gestrinch, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, S. 262, Anm. 33 und Gestrinchs Tillich-Zit. aus: Systematische Theologie, Bd. 2 (Chicago 1957), Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers. waren beteiligt: Renate Albracht u. a., Berlin 1987⁸, S. 46.

¹⁹ Vgl. R. P. Knierim, Art. Sünde – II. Altes Testament, in: TRE 32 (2001), S. 369; S. Schreiner, Art. Sünde – III. Judentum, in: TRE 32 (2001), S. 374. Zum biblischen Sündenbegriff vgl. W. Härle, Dogmatik, Berlin 2000², S. 457-461. Nach ihm verstehen sowohl das Alte als auch das Neue Testament die Sünde als ein „gemeinschaftswidriges Verhalten“ des Menschen im Verhältnis zu Gott. Ders., a. a. O., S. 459.

reformatorische Tradition keinen qualitativen Unterschied zwischen dem gedanklichen und dem angewandten Widerstand gegen Gott an, weil diese Erscheinungen der Sünde beide aus der gleichen Quelle, nämlich aus der Verdorbenheit des Menschen herrühren und insofern den gleichen Charakter haben.²⁰

Die Betonung der menschlichen Feindschaft gegen Gott im Verständnis der Sünde ermöglicht, die Aufmerksamkeit auf die Buße und die Bekehrung zum gnädigen Gott zu lenken und damit das verantwortliche Glaubensleben des versöhnten Sünders darzustellen. Neben dieser praktisch-theologischen Konsequenz zeigt sich aber das theoretisch-theologische Problem, dass es schwierig ist, die ontologische Möglichkeit der Sünde ohne Konflikt mit dem Begriff des Menschen als gutem Geschöpf Gottes zu denken.

²⁰ In der reformatorischen Lehre von der Verdorbenheit des Sünders wird das totale Sündersein des Menschen betont: „[...] die person, natur und ganz weszen ist inn uns durch Adams Fall vorderbett, darumb kan kein werck gutt sein inn uns [...]“ M. Luther, *Evangelium am Neujahrstage*, Luk. 2,21, in: WA 10/I/1, 508,7–8; „*sicut in igni est genuina vis, qua sursum fertur, sicut in magnete est genuina vis, qua ad se ferrum trahit, ita est in homine nativa vis ad peccatum. Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas. Sed tam actuale quam originale vitium peccatum simpliciter vocat, quamquam nonnunquam ea, quae nos actualia peccata, vocet fructus peccati, ut ad Romanos Paulus solet, et David, quod originale nos, alias curvatem alias iniquitatem appellat. [...] Pravus affectus pravusque cordis motus est contra legem dei, peccatum.*“ Ph. Melancthon, *Loci communes* 1521, Lateinisch-Deutsch, übers. u. mit kommentierenden Anm. vers. v. H. G. Pöhlmann, hrsg. v. Lutherischen Kirchenamt der VELKD, Gütersloh 1993, S. 48; „*Haec itaque duo distincte observanda: nempe, quod sic omnibus naturae nostrae partibus vitiatum perversique, iam ob talem [...] corruptionem damnati merito convictique coram Deo tenemur[.] [...] Alterum deinde accedit, quod haec perversitas nunquam in nobis cessat, sed novos assidue fructus parit: ea scilicet [...] opera carnis: non secus atque incensa fornax flammam et scintillas efflat, aut scaturigo aquam sine fine egerit. [...] Non enim natura nostra boni tantum inops et vacua est: sed malorum omnium adeo fertilis et ferax, ut otiosa esse non possit.*“ J. Calvin, *Institutio Christianae religionis* 1559, in: *Joannis Calvini opera selecta*, Vol. 3, hrsg. v. P. Barth u. W. Niesel, München 1967, S. 237–238; „*Peccatum originale est non tantum originalis iustitiae privatio, sed tum naturae humanae pravitas et corruptio in omnes animae partes diffusa ab Adamo in eius posteros propagata: tum reatus, quo nascentes quoque infantes et ipsi corrupti propter Adae lapsum rei sunt irae Dei et mortis aeternae donec fiat remissio.*“ G. Bucanus, *Institutiones theologicae seu locorum communium Christianae religionis ex Dei verbo et praestantissimorum theologorum orthodoxo consensu expositourm analysis*, Genf 1609, XVI, 34, in: H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt (Elberfeld 1861), neu durchges. u. hrsg. v. E. Bizer, Neukirchen (1935) 1958², S. 255–256; „*Peccatum originale est intima corruptio naturae humanae, per lapsum primorum parentum iustitiae originali privatae et ad omne malum pronae.*“ D. Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens*, Stargard 1707, S. 518, in: H. Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, dargestellt und aus den Quellen belegt (Erlangen 1843), neu hrsg. u. durchges. v. H. G. Pöhlmann, Gütersloh (1979) 1990¹¹, S. 161.

4. Zwei Typen der Rede von der Konsequenz der Sünde

4.1 Die positive Annäherung an die Folgen der Sünde

Unter den Reflexionen auf die Folgen der Sünde ist die negative Bewertung dominant in der Theologiegeschichte, aber trotzdem finden sich einige Denker, die den Sündenfall des Menschen positiv bewerten: Ihnen zufolge erkennt der Mensch sich als Wesen des vernünftigen Selbstbewusstseins durch das Moment des Sündenfalls und beginnt von da an, seine Freiheit selbständig auszuüben.²¹ Besonders die spekulativen Theologen des

²¹ Vgl. das Sündenverständnis der deutschen Aufklärungszeit und des deutschen Idealismus in Bezug auf die Interpretation von der Sündenfallgeschichte in Gen. 3: „Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergibt sich, dass der Ausgang des Menschen aus dem ihm durch die Vernunft als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten Paradiese nicht anders als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei.“ I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (Berlin 1786), in: *Immanuel Kants Werke*, Bd. 4, *Schriften von 1783–1788* von Immanuel Kant, hrsg. v. A. Buchenau u. E. Cassirer, Berlin 1922, S. 333, Anm. Bezüglich Kants Sündenfallsverständnisses vgl. H. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, HDG Bd. 2, Faszikel 3c, Freiburg i. Br. 1982, S. 149–151. Auch vgl. Chr. Gestrich, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, S. 121–122; „[Der Mensch] sollte [sich] [...] aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft [...] zu einem Paradies der Erkenntnis und der Freiheit hinaufarbeiten, einem solchen nämlich, wo er dem moralischen Gesetze in seiner Brust ebenso unwandelbar gehorchen würde, als er anfangs dem Instinkte gedient hatte, als die Pflanze und die Tiere diesem noch dienen. [...] [S]o ist sein vermeintlicher Ungehorsam gegen jenes göttliche Gebot nichts anders als [...] erste Äußerung seiner Selbsttätigkeit, erstes Wagestück seiner Vernunft, erster Anfang seines moralischen Daseins. Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte [...] ist ohne Widerspruch die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte, von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt.“ F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde* (Leipzig 1790), in: *Friedrich Schiller Sämtliche Werke*, Bd. 4, *Historische Schriften*, hrsg. v. G. Fricke u. H. G. Göpfert, München 1958, S. 768–769. Bezüglich Schillers Sündenfallsverständnisses vgl. H. Köster, a. a. O., S. 153; „[...] ließ er sich, als er im goldenen Zeitalter [im Paradies] lebte, allein von der Natur leiten und folgte dabei ohne Zweifel nur seinem Instinkt (Genesis 3,2,3) – glücklich in der Unschuld, glücklich in der Unkenntnis höherer Dinge und glücklich innerhalb der engen Grenzen seiner Sinne. Aber zugleich gebrauchte er seine Willkür, und da er ja im Status der Natur sich allein von den Sinnen leiten ließ, verließ er damit zum erstenmal jenen Status, den wir, sofern wir uns nach der Natur richten, als glückseligen verherrlichen, den wir aber, sofern wir auf die Vernunft hören, die auf weitaus Höheres als uns verweist, für uns als unwürdig von der Hand weisen.“ F. W. J. Schelling, *Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit* (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, Tübingen 1792), in: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe 1: *Werke*, Bd. 1, hrsg. v. W. G. Jakobs, J. Jantzen u. W. Schieche unter Mitwirkung v. G. Kuebart, R. Mokrosch u. A. Pieper, Stuttgart 1976, S. 141–142. Schelling hält „diese Verbannung aus dem Naturzustand und die daher rührenden Anfänge der menschlichen Bosheit“ als „menschlich[e] Entwicklung“. Ders., a. a. O., S. 142–143. Bezüglich Schellings

19. Jahrhunderts interpretieren, beeinflusst von Hegel, das Konzept der *felix culpa* (glückselige Schuld) als ein entwicklungsgeschichtliches Konzept und rezipieren dieses aktiv, indem sie die Realität des gefallenen Menschen dem fortschrittsorientierten Menschenverständnis gemäß verstehen.²²

Sündenfallsverständnisses vgl. H. Köster, a. a. O., S. 149-151; „Der Grundcharakter, wodurch er sich vom Tier unterscheidet, ist, dass er weiß, was Gut und Böse ist; so sagt denn auch Gott: ‚Siehe, Adam ist worden wie unsereiner, er weiß, was gut und böse ist.‘ Dadurch, dass der Mensch erkennt, dass er ein Denkendes ist, kann er nur den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt allein die Quelle des Bösen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist. [...] Dies, dass der Mensch an sich, von Natur böse sei, scheint ein hartes Wort zu sein. Wenn wir dies harte Wort weglassen, von Strafe Gottes usf., und mildere, allgemeine Worte gebrauchen, so müssen wir sagen, dass der Mensch, wie er von Natur ist, das ist, was er nicht sein soll, sondern die Bestimmung hat, für sich zu werden, was er nur an sich ist.“ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Teil, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 19, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1979, S. 499. Bezüglich Hegels Sündenfallsverständnisses vgl. H. Köster, a. a. O., S. 165-168. Auch vgl. Chr. Gestrich, a. a. O., S. 108-110. Bonhoeffer erkennt den Sündenfall des Menschen als Verwirklichungsgeschehen seiner Selbstständigkeit an, aber er bewertet das nicht als positive, sondern als negative Isolierung von Gott. „Der Schöpfer bestätigt deren Wahrheit: Der Mensch ist geworden wie unsereiner. Er ist *sicut deus*. Er hat seinen Willen, er ist selbst Schöpfer, Quelle des Lebens, Ursprung des Wissens um Gut und Böse. Er ist für sich allein, er lebt aus sich, er bedarf keines anderen mehr, er ist der Herr seiner Welt, aber nun freilich der einsame Herr und Despot seiner eigenen stummen, vergewaltigten, zum Schweigen gebrachten, toten Ichwelt.“ D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 3, hrsg. v. M. Rüter u. I. Tödt, München (1933) 1986, S. 131-132. Welker interpretiert Gen. 3,22 im Kontext vom „alttestamentliche[n] Denken“: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns!“ spricht in einem Denken, das von Einheit und Gemeinsamkeit her kommt, die Unterscheidung aus, die sodann auch anschaulich vollzogen wird: die Trennung der Menschen von Gott. [...] [D]ieser Adam ist nun – relativ zu Gott und Gottes Schöpfung – ein einzelner, ein ächad! Der autonome Mensch hat sich durch den ‚Fall‘ aus der Schöpfungsgemeinschaft, aus dem von Gott gegründeten und intendierten Zusammenhang von Interdependenzverhältnissen herausgelöst.“ M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit, NBST 13 (1995), S. 113-114.

²² Biedermann versteht das Problem der Sünde als einen Haltepunkt auf dem Weg der Entwicklung: „Aber auch in diesem notwendigen Durchgang des Menschen in seinem natürlichen religiösen Entwicklungsprozess durch den tatsächlichen Zwiespalt mit seiner Wesensbestimmung als Geist ist ihm diese seine absolute Wesensbestimmung als gottgesetzte Potenz zur Gottsgemeinschaft eines wahren Geisteslebens immanent. Von Gott, dem absoluten Grund aus betrachtet, ist dies die Offenbarung seiner Gnade an den sündigen Menschen, – was die Kirchenlehre [...] als Heilsökonomie [...] beschrieben hat, die Religionsgeschichte aber als den Grundcharakter der gesammten religiösen Entwicklung der Menschheit aufweist.“ A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik, Bd. 2, (Zürich 1869) Berlin 1885², S. 577. Nach Biedermann wird die Unterlegenheit des menschlichen Geistes durch Gott überwunden: „Dieser Widerspruch im natürlichen Menschen, der seinem Wesen als endlicher Geist entspringt und sich daher aus diesem für sich nicht heben lässt, findet seine Aufhebung nur durch das letzte, vollendende Moment der Selbstoffenbarung des absoluten Geistes im endlichen Geiste: dadurch, dass jener sich in diesem als die immanent wirkende Kraft eines wirklichen, aus dem endlichen Naturbestimmten zur Selbstbestimmung aus ihm, dem absoluten Princip auch der Naturwelt, sich erhebenden Geisteslebens erweist, oder durch die Selbstoffenbarung Gottes im Menschen als Gnade, die, ihrem Effect im endlichen Geistesleben nach bezeichnet, die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in der religiösen Freiheit des endlichen Geistes ist.“ Ders., a. a. O., S. 578. Für Biedermann gibt es keinen Unterschied zwischen Religionen im Sinne der Darstellung des Werkes

Diese optimistische Auffassung der Zukunft des Menschen kann als ein Teil der von der Souveränitätstheologie her modifizierten geschichtsphilosophischen Weltanschauung verstanden werden. Obwohl sie aufgrund ihres Glaubens an den endgültigen Sieg Gottes und seines Volkes positiv bewertet werden kann, ist sie, da sie nur in einem sehr schwachen Zusammenhang mit der Christologie steht, systematisch noch problematisch. Der Versuch, irgendeine Hoffnung in der menschlichen Geschichte ohne den Bezug auf das Versöhnungswerk des gekreuzigten Jesus Christus festzustellen, ist nur eine moderne Nachahmung der scholastischen methodischen Hypothese, „*remoto Christo*“ (mit Beiseitesetzung Christi).²³

4.2 Die negative Beurteilung der Folgen der Sünde

Im Unterschied zu der Ansicht über die Konsequenz der Sünde als das, was für den Menschen tragbar ist oder mit der Weltordnung des Schöpfers harmonisiert werden kann, herrscht die negative Tendenz vor in der christlichen hamartiologischen Diskussion. Die Mehrheit, die die Sünde negativ beurteilt, unterscheidet sich nach dem Aspekt der Intensität der Sünde in zwei Gruppen: die eine akzeptiert die Unterscheidung in die sog. lässliche Sünde und die sog. Todsünde,²⁴ wohingegen die andere diese

des absoluten Geistes: „Allein alle Religionen tragen, in unendlicher Abstufung und Nüancierung, denselben Grundcharakter an sich.“ Ders., a. a. O., S. 579. Zur spekulativ-theologischen Rezeptionstendenz des Sündenfalls vgl. Chr. Gestrich, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, S. 106-108. Schanne bringt das hamartiologische Gesamtkonzept des deutschen Idealismus und der deutschen Spekulative Theologie „auf die Kurzformel: ‚Sünder von Natur in Freiheit‘“. R. Schanne, Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie. Die Weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluss der idealistischen Lehre vom Bösen, ThÜb 1, Frankfurt a. M./Bern 1976, S. 356.

²³ Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch, besorgt u. übers. v. F. S. Schmitt O.S.B., Darmstadt (1956) 1993⁵, S. 2. Vgl. Anselms weitere methodische Bestimmungen in dieser Richtung: „*quasi nihil sciatur de Christo*“ (als ob man von Christus nichts wüsste), ders., a. a. O., S. 2; „*sola ratione*“ (nur mit der Vernunft), ders., a. a. O., S. 74.

²⁴ Die hochscholastische und die lutherisch-orthodoxe Sündenlehre sind repräsentativ in dieser Gruppe. Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologica, Quaestio LXXXVIII. De peccato veniali et mortali*, in: *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, tomus tertius, prima secundae: XL-CXIV, De passionibus, habitudinibus et virtutibus, De vitiis et peccatis, De legibus, De gratia. Editio Decima Sexta diligenter emendata Nicolai, Sylvii, Billnart et C.-J. Droux*, Paris 1856, S. 333-342. Nach Schoonenberg bezieht sich Thomas Begriff der Todsünde und der lässlichen Sünde „auf das letzte Ziel und die Liebesbeziehung Gottes“. Thomas versteht „die Todsünde als eine Unordnung hinsichtlich dieses Ziels selbst (*inordinatio circa finem*), die lässliche Sünde als eine Unordnung hinsichtlich der Mittel (*inordinatio circa ea quae sunt ad finem*).“ P. Schoonenberg, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Einsiedeln 1966, S. 40. Auch vgl. L. Hutter, *Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum* (Wittenberg 1610), übers.,

Dichotomie nicht anerkennt und die gleiche Verdammenswertigkeit jeder Sünde behauptet.²⁵ Die pessimistische Darstellung der Konsequenz der Sünde fungiert positiv, indem die Gnade der göttlichen Vergebung von ihr polarisiert und auf den Horizont der Heilsgeschichte reflektiert wird. Demgegenüber trägt sie die Schwäche in sich, die Erklärung der Ursache und des Ursprungs der Sünde, die der Mensch aus eigener Kraft nicht wieder gutmachen kann, zu verundeutlichen.

5. Struktur, Intention und Methode dieser Arbeit

Der Hauptteil dieser Arbeit besteht aus vier Kapiteln, die das Sündenverständnis Karl Barths in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik behandeln. Jedes Hauptkapitel stellt den Versuch Barths dar, auf die drei Kernfragen nach der Sünde, d. h. auf die Fragen nach der Erkenntnis der Sünde, der Bestimmung ihres Inhalts und der Analyse ihrer Konsequenzen zu antworten. Im Einleitungskapitel werden die allgemeinen Fragen nach der Sünde bedacht, um Barths Lösung im breiteren Kontext der hamartiologischen Problematik besser zu verstehen. Im Schlusskapitel wird schließlich diese Untersuchung zusammengefasst. Die Beiträge Barths zur Sündenlehre sollen ausgewertet und gewürdigt werden.

Das weiterreichende Ziel dieser Arbeit ist das christliche Verstehen der Sünde als Grundproblem der menschlichen Wirklichkeit und nicht als eine Bestimmung unter anderen innerhalb der verschiedenen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten. Um sich diesem Ziel anzunähern, wurde der Weg gewählt, sich mit Karl Barths Werk einem etablierten Ansatz in der Forschung vertieft zu widmen. Die Frage, ob und in welchem Zusammenhang das Sündenverständnis Barths noch heute gewinnbringend thematisiert werden kann und soll, findet ihre Beantwortung durch das oben genannten Rahmenziel

eingel. u. hrsg. v. W. Schnabel, ThST 8, Waltrop 2000, S. 87; J. F. König, *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), hrsg. u. übers. v. A. Stegmann, Tübingen 2006, S. 146–149.

²⁵ „*Quod si delirare perseverant, illis valere iussis, habeant filii Dei, omne peccatum mortal esse: quia est adversus Dei voluntatem rebellio, quae eius iram necessario provocat: quia est Legis praevaricatio, in quam edictum est sine exceptione Dei iudicium: Sanctorum delicta venialia esse, non ex suapte natura, sed quia ex Dei misericordia veniam consequuntur.*“ J. Calvin, *Institutio Christianae religionis* 1559, in: *Joannis Calvini opera selecta*, Vol. 3, hrsg. v. P. Barth u. W. Niesel, München 1967, S. 398. Nach Barth wird die qualitative Differenz unter den Sünden des Menschen in der reformierten Hamartiologie im Unterschied zu dem katholischen und dem lutherischen Sündenverständnis nicht anerkannt. „Die alten Reformierten haben diese ganze Unterscheidung in Abrede gestellt [...]: es sei einerseits alle Sünde, wie leicht sie auch erscheine, Todsünde und andererseits wieder alle durch die Barmherzigkeit Gottes vergebbare Sünde.“ K. Barth, KD IV/2, S. 557.

meiner Forschung: Durch diese Arbeit wird sich zeigen, dass Barths Sündenlehre gültig und beachtenswert ist, und zwar aus folgenden Gründen: Erstens analysiert Barth die bisherigen hamartiologischen Diskussionen exakt und stellt sie ausführlich dar, so dass man den roten Faden der Problemgeschichte der Hamartologie mit Hilfe von Barth begreifen kann. Zweitens ist ein Verständnis der Architektur des dogmatischen Systems vonnöten, um die Rede von der Sünde theologisch richtig zu erfassen. In Bezug auf die Frage, in welchem Rahmen die Sündenlehre, um ihren christlichen Charakter zu beinhalten und zu verdeutlichen, lokalisiert werden muss, kann man ein gutes Beispiel in der christologischen Lehrbildung Barths finden. Schließlich schult es die eigene Reflexionsfähigkeit, sich mit Barth auseinander zu setzen, da Barth als ein verantwortlicher Theologe in einer bewegten Zeit das Problem der Sünde ernst nimmt und glaubwürdig versucht, das Schreckliche der Sünde im Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen zu enthüllen.

Diese Arbeit folgt der chronologischen Reihenfolge der systematisch-theologischen Entwürfe Barths, so dass die Möglichkeit des genetischen Vergleichs zwischen seinen dogmatischen Früh- und Spätwerken gegeben ist. Die Textauswahl ist auf die dogmatischen Werke Barths eingeschränkt, um sein Sündenverständnis im Zusammenhang mit seinem ganzen dogmatischen Werk klar wahrzunehmen.

Kapitel 1. Barths schöpfungstheologisch–anthropologische Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik

Karl Barths erster dogmatischer Entwurf wurde in Form von Vorlesungen unter dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion“, an der Universität in Göttingen vorgetragen.²⁶ Im Sommersemester 1924 begann Barth Vorlesungen in Göttingen an und vollendete sie 1926 in Münster. In dieser Zeit kämpfte Barth als dialektischer Theologe heftig gegen die protestantische orthodoxe und auch die liberale Theologie.²⁷ Zum Unterschied von seinem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, umfassen die Vorlesungen auch die Erlösungslehre. Deswegen werden sie als wichtiges Werk geschätzt, durch das man Barths frühe Gesamtkonzeption der Dogmatik überblicken kann. Diese Erstlingsarbeit Barths zur Dogmatik wird häufig nach ihrem Entstehungsort „Göttinger Dogmatik“ genannt.

Die Göttinger Dogmatik wurde in drei Bänden herausgegeben. Der erste Band bietet die Lehre vom Wort Gottes, der zweite die Gotteslehre und Anthropologie und der dritte die Versöhnungslehre und Erlösungslehre. Nach den Ausführungen über die gute Schöpfung Gottes in der Gotteslehre erläutert Barth in der Anthropologie den Menschen als Gottes gut geschaffenes Geschöpf, Ebenbild und Bundespartner im Verhältnis zu Gott dem Schöpfer.²⁸ Von diesem schöpfungstheologisch reflektierten Menschenverständnis aus beginnt Barth seine Sündenlehre zu entwickeln. Die Lehre von der Sünde stellt den

²⁶ Vgl. E. Jüngel, Art. Barth, in: TRE 5 (1980), S. 252–254.

²⁷ Vgl. Barths neun Artikel und zwei Antwortbriefe an A. v. Harnack 1919–1924: K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft (1919), in: Anfänge der dialektische Theologie, Bd. 1, hrsg. v. J. Moltmann, München (1962) 1966², S. 3–37; Vergangenheit und Zukunft (1919), in: a. a. O., S. 37–49; Biblische Frage, Einsichten und Ausblicke (1920), in: a. a. O., S. 49–76; Der Römerbrief: Vorwort zur 1. Auflage (1919), in: a. a. O., S. 77–78; Der Römerbrief: Vorwort zur 2. Auflage (1921), in: a. a. O., S. 105–118; Der Römerbrief: Vorwort zur 3. Auflage (1922), in: a. a. O., S. 147–152; Grundfragen der christlichen Sozialethik (1924), in: a. a. O., S. 152–165; Von der Paradoxie des „positiven Paradoxes“ (1923), in: a. a. O., S. 175–189; Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie (1922), in: a. a. O., S. 197–218; zwei Antwortbriefe an A. v. Harnack (1923), in: a. a. O., S. 325–329, 333–345. Auch vgl. W. M. Ruschke, Entstehung und Ausführung der Diastase-theologie in Karl Barths zweiten „Römerbrief“, NBST 5 (1987), S. 23–24, 26–29. Zum Sündenverständnis Barths in dieser Zeit vgl. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, S. 169–175.

²⁸ Vgl. K. Barth, Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 2 (1924/1925) (Abk. GD für die sog. Göttinger Dogmatik und die römische Ziffer II für Bd. 2), hrsg. v. H. Stoevesandt, Zürich 1990, § 22–24, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke.

letzten Teil der Anthropologie dar.

Der Grund, warum Barth das Problem der Sünde im Rahmen der schöpfungstheologischen Anthropologie behandelt, ist, dass er auf die Frage nach der Wirklichkeit des Menschen antworten will. So betrachtet Barth den Urstand des Menschen bei der Schöpfung und vergleicht ihn mit dem veränderten Status des Menschen unter dem Gericht Gottes. Dadurch versucht er zu zeigen, wie und wie weit der Stand des Menschen geändert wird. Bei dieser Betrachtung konzentriert sich Barth aber nicht auf die Entstehungsursache der Sünde, sondern auf das von der Sünde verwandelte Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen, denn die Änderung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist der entscheidende Faktor zum Verstehen der Wirklichkeit des Menschen.²⁹

In der Anthropologie stellt er dar, welches Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der guten Schöpfung ursprünglich erschaffen und offenbart wurde. Danach behandelt er dementsprechend in der Hamartologie, was der Mensch in Bezug auf dieses Verhältnis getan hat und wie das ursprüngliche Verhältnis nach dieser Tat des Menschen zerstört wurde. So konkretisiert sich das verwandelte Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch den Vergleich mit dem ursprünglichen Schöpfungsziel des Menschen.³⁰ Im Zusammenhang mit diesem verwandelten Verhältnis versucht Barth den Sündenbegriff zu bestimmen. So sind für Barth das Sündenverständnis und das Menschenverständnis im schöpfungstheologischen Zusammenhang fest miteinander verbunden.

So wie Barth in der Anthropologie den Menschen als Wesen im ursprünglichen Verhältnis zur Offenbarung von Gott dem Schöpfer versteht, bestimmt er in der Hamartologie den Menschen als Sünder im zerbrochenen Verhältnis zur Offenbarung von Gott dem Richter,³¹ so dass er beide Lehren offenbarungstheologisch entfaltet. Für Barth kommen alle Erkenntnisse über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur aus Gott selbst bzw. aus Gottes Offenbarung, sei es die Erkenntnis über den Urstand des Menschen, der ihm bei der Schöpfung in der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott offenbart wird, sei es die Erkenntnis über seine veränderte Wirklichkeit nach dem Fall, die sich aus dem Urteil Gottes ergibt.

²⁹ Vgl. GD II, S. 402-404, 415-416.

³⁰ Vgl. GD II, S. 399-400, 402-403, 405-406, 408-409, 410-417, 422-423, 425-436. Insofern kann man sagen, dass Barths Thema nicht die Sünde selbst, die das Verhältnis zu Gott beeinflusst, sondern der Mensch als Sünder im Verhältnis zu Gott ist.

³¹ Vgl. GD II, S. 402-404, 410, 416-417, 425-435.

Allerdings gibt es in Barths Hamartologie der Göttinger Zeit im Kontrast zur Versöhnungslehre in seinem Hauptwerk, der Kirchlichen Dogmatik, noch kein christologisch entworfenes Konzept für das Sündenverständnis.³² Barth erkennt die Sünde ohne die Christusoffenbarung, so dass seine hamartologische Untersuchung im Rahmen einer schöpfungstheologisch motivierten Anthropologie verbleibt. Der Akzent liegt auf der schöpfungstheologisch-anthropologischen Darstellung der Sünde und auf dem Vergleich zwischen den Ständen des Menschen vor und nach dem Sündenfall, nicht auf einem christologisch erleuchteten Sündenverständnis.

2. Schöpfungstheologisch-anthropologische Bedingungen für das Verständnis der Sünde

2.1 Die menschliche Freiheit als Bedingung des Menschseins und die Möglichkeit des Sünderseins

In seiner Entfaltung des Sündenbegriffs beginnt Barth mit der Klärung der Frage, wie der Mensch sündigen kann, was für ein Wesen der Mensch ist, der sündigen kann. Barth versucht mit einem schöpfungstheologischen Menschenverständnis auf diese Frage zu antworten: Er sucht die Möglichkeit des Sünderseins in der von Gott bei der Schöpfung gesetzten Bedingungen des Menschseins. Also können Fragen folgendermaßen gestellt werden, welche Fähigkeit der Mensch wirklich hat, mit der er die Sünde begehen kann, obwohl Gott die Sünde als „unmögliche Möglichkeit“ bei der Schöpfung schon nicht wollte³³ und welchen Zusammenhang es zwischen der Wesensbestimmung des Menschen und ihrer Verwirklichung gibt.

Nach Barth wird der Mensch als „selbst Entscheidender“ geschaffen und das wird ihm im Verhältnis zu Gott bei der Schöpfung offenbart.³⁴ Der Mensch kann im Verhältnis zu seinem Schöpfer sehen, dass er als Gottes „Geschöpf“, „Ebenbild“ und „Bundespartner“ lebt und dass Gott dem Menschen Entscheidungsfreiheit schenkt.³⁵ Nach Barth „kann die Entscheidung Gottes [die Entscheidung des Menschen] nicht bedingen, nicht beschränken. Sie hört aber um der Entscheidung Gottes willen doch

³² Vgl. K. Barth, KD IV/1 § 60, IV/2 § 65, IV/3 § 70. Auch vgl. die Kap. 2-4 dieser Arbeit.

³³ GD II, S. 400, 409.

³⁴ GD II, S. 400.

³⁵ GD II, S. 400, 403. Vgl. GD II, S. 410 und § 22-24.

nicht auf, freie Entscheidung zu sein“,³⁶ d. h. die in der Schöpfung dem Menschen zur Verfügung gestellte Entscheidungsfreiheit³⁷ ist unabhängig von Gott. Der Mensch ist als ein freies Wesen geschaffen und das ist die Bedingung des Menschseins, die Gott bei der Schöpfung bestimmt und zulässt.

Auf dieser Grundlage bestimmt Barth: „[der Mensch] existiert [...] in der Entscheidung.“³⁸ „Die menschliche Natur folgt der Entscheidung [des Menschen]“,³⁹ „denn in der Entscheidung entscheidet sich das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Welt, in der Zeit.“⁴⁰ Barth versteht diese Beziehung des Menschen mit Gott als den „Charakter“ des Menschseins.⁴¹ Barth betont die Abhängigkeit der menschlichen Existenz von der eigenen Entscheidung, „weil Gott [die] Existenz [des Menschen] bedingt hat durch [die] Entscheidung [des Menschen]“.⁴² Für Barth ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch deswegen „eine labile Relation“,⁴³ die sich der menschlichen Entscheidung gemäß verändern kann. Bezüglich der Möglichkeit der menschlichen Entscheidung gegen Gott akzeptiert Barth, „dass neben der [...] möglichen Möglichkeit, dass sie Entscheidung für Gott ist, die [...] unmögliche Möglichkeit einer anderen Entscheidung formell nicht ausgeschlossen ist.“⁴⁴ In dieser Grundstruktur der Freiheit des Menschen zeigt sich die Möglichkeit des Sünderseins.⁴⁵ Durch die Offenbarung im Verhältnis zu seinem Schöpfer kann der Mensch sein von Gott gesetztes Schöpfungsziel erkennen und auch seine Entscheidungsfreiheit, mit der er sündig gegen das

³⁶ GD II, S. 399.

³⁷ Vgl. GD II, S. 401.

³⁸ GD II, S. 415.

³⁹ GD II, S. 415.

⁴⁰ GD II, S. 416.

⁴¹ GD II, S. 416.

⁴² GD II, S. 423.

⁴³ GD II, S. 416.

⁴⁴ GD II, S. 400. Für Barth ist der Urstand des Menschen „nicht ein Zustand der Neutralität[...] [...] Er ist der Akt der Entscheidung für Gott“. GD II, S. 366–367. Barth versteht die Entscheidung des Menschen für Gott als „die schöpfungsmäßige Freiheit“. GD II, S. 379. Vgl. Abschnitt 3.23 dieses Kapitels.

⁴⁵ In diesem Punkt steht Barth der Ansicht Rahners über die menschliche Freiheit nahe. „Freiheit ist das Vermögen, sich selbst ein für alle Mal zu tun, das Vermögen, das von seinem Wesen her auf die frei getane Endgültigkeit des Subjekts als solchen geht.“ K. Rahner, Schriften der Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, S. 221. „Aber gerade insofern diese Freiheit für die christliche Offenbarung absolutes Heil oder Unheil begründet, und zwar endgültig und vor Gott, kommt erst ihr eigentliches Wesen zur Erscheinung.“ Ders., a. a. O., S. 222. Vgl. R. Highfield, Barth and Rahner in Dialogue. Toward an Ecumenical Understanding of Sin and Evil, American University Studies, Series VII Theology and Religion, Vol. 62, New York 1989, S. 69–71; J.-H. Jhi, Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung, FSÖTh 116, Göttingen 2006, S. 69–75.

Schöpfungsziel handeln kann.⁴⁶

2.2 Die menschliche Subjektivität der Sünde und die Verantwortlichkeit des Sünders

Kann der Mensch aber dann seine Sünde aus der eigenen Entscheidung durch bloßen akzidentiellen Fehler oder durch anfällige Beschaffenheit oder durch unwiderstehliches Fatum usw. rationalisieren?⁴⁷ Oder kann man denken, dass Gott für die Sünde des Menschen verantwortlich ist, weil Gott die Grundstruktur der Freiheit zu schwach und zerbrechlich schuf? Für Barth ist die Sünde eine „unmögliche Möglichkeit“ vor Gott, weil Gott sie bei der Schöpfung nicht wollte.⁴⁸ Aber der Mensch traf die gottwidrige Entscheidung mit der eigenen Freiheit.⁴⁹ Diese Sündentat des Menschen gegen Gott aber geschah nicht wegen der Freiheit. Weil die Freiheit, die Gott dem Menschen gab, eigentlich Freiheit „für Gott“ ist,⁵⁰ deswegen kann man sagen, dass in Bezug auf die Sünde die menschliche Freiheit instrumental ist, nicht kausal. Barth meint, dass die menschliche freie Tat selbst nur der „Träger“ oder das „Vehikel“ der Sünde ist.⁵¹ Hier ist also wichtig die Qualität der Tat, die vom freien Tun selbst unterschieden wird und in Bezug auf das Verhältnis zu Gott bestimmt, ob eine Tat gemäß dem Schöpfungsziel Gottes oder gottwidrig ist. Durch die Verbindung des Problems der Sünde mit dem Problem der Freiheit versucht Barth die Sünde schöpfungstheologisch-anthropologisch zu verstehen. Die Freiheit als Wesensmerkmal des Menschen ist die Bedingung der Sünde. Hinsichtlich der Qualität der Tat kann die Sünde als etwas Gottwidriges im Vergleich mit dem Urstand des Menschen bestimmt werden.⁵²

Von hier aus geht Barth nun nicht weiter zu einer Erklärung, wieso der Mensch seine Freiheit trotz voller Erkenntnis seines Verhältnisses zu Gott gegen das eigenen Schöpfungsziel benutzte, sondern nimmt einfach die Wirklichkeit des Sünders an. Barth hält es für unpassend, das Problem der Sünde in „einem abstrakten System“ zu

⁴⁶ Vgl. GD II, S. 399–400.

⁴⁷ Vgl. GD II, S. 400.

⁴⁸ GD II, S. 400, 409.

⁴⁹ Vgl. GD II, S. 399–400, 403.

⁵⁰ GD II, S. 400.

⁵¹ GD II, S. 407.

⁵² Gottes Gnade steht dieser gottwidrigen Sünde des Menschen gegenüber: „[D]ie Gnade [ist] [...] ein gegenüber Sünde, Bundesbruch, Verdammnis, Hölle, Tod und Teufel unvergleichlich überlegenes göttliches Trotzdem!“ K. Barth, Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 3 (1925/1926) (Abk. GD für die sog. Göttinger Dogmatik und die römische Ziffer III für Bd. 3), hrsg. v. H. Stoevesandt, Zürich 2003, S. 6, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke.

formulieren.⁵³ Stattdessen versucht er von dem ursprünglichen und auch von dem verwandelten Verhältnis zwischen Gott und Mensch nur „*a posteriori* zu reden“.⁵⁴ Von der Sünde „*a posteriori* zu reden“ heißt die Sünde in der Gerichtsoffenbarung Gottes zu erkennen und beschreiben, nicht außerhalb der Gerichtsoffenbarung Gottes. Durch diese Handlung versucht Barth die Wirklichkeit des Sünders zu verstehen. Für Barth ist der Anfang der Sünde „so rätselhaft, so unableitbar wie der Anfang der Welt“,⁵⁵ und er fragt nicht nach der Ursache der Sünde, sondern nach dem Urheber der Sünde: „So müssen wir [die Sünde] stehen lassen, unerklärt, aber nicht als ein unerklärliches Ding, sondern als unsere eigene unerklärliche Tat.“⁵⁶

Nach Barth urteilt Gott über den Menschen als sein „gefallenes Geschöpf“, „verlorenes Kind“ und „ungetreues Volk“ und das ist wichtig als Vorbedingung der Sündenerkenntnis.⁵⁷ Der Mensch kann nur vor Gott dem Richter erkennen, dass er Sünder ist,⁵⁸ und die Sündenerkenntnis rührt nicht von der Freiheitserkenntnis des Menschen. Barth betont die Subjektivität des Menschen in Bezug auf diese Tatsache der Sünde.⁵⁹ Gott zwingt den Menschen nicht zu sündigen,⁶⁰ sondern der Mensch selber entscheidet so zu tun. Deswegen ist nur der Mensch mit seiner eigenen Freiheit

⁵³ GD II, S. 401. Barth will die Sünde nicht mit der Lehre von der göttlichen Prädetermination, weil er denkt, dass „christliches Reden, christliche Grundsätze der Erkenntnis Gottes und nicht einem abstrakten System dienen sollen.“ GD II, S. 401.

⁵⁴ GD II, S. 403.

⁵⁵ GD II, S. 406. Vgl. GD II, S. 409.

⁵⁶ GD II, S. 406.

⁵⁷ GD II, S. 404. Hier kann man den entscheidenden Unterschied zur späten Theologie Barths bezüglich der Sündenerkenntnis finden. Barth versucht, ohne die Christusoffenbarung die sündige Wirklichkeit des Menschen zu erkennen, abgesehen von der Aussage: „Gott [hat] Recht [...], wenn er gegenüber der Tat des einen, des ersten Menschen das Urteil spricht, durch das alle anderen als seinesgleichen erklärt werden, [...] weil das ontologische Band, das uns mit [Adam] vereinigt, Tatsache ist, wie [Gott] ja auch mit dem entsprechenden Gnadenurteil: Christus unsere Gerechtigkeit, Recht hat.“ GD II, S. 422. Vgl. GD II, S. 420, Barths Bartmann-Zit. aus: B. Bartmann, Grundriss der Dogmatik, Freiburg i. Br. 1923, S. 172. Aber nach Barth gibt es keinen Raum für die Rede von der „Gnadenoffenbarung [...] in der Lehre vom Menschen sinnreicher Weise“. GD II, S. 427.

⁵⁸ Vgl. GD II, S. 404, 416–417. Barth negiert die Möglichkeit, dass der Mensch ohne das Urteil Gottes eine Sündenerkenntnis erreichen kann. In der „naturwissenschaftlich[en], historisch[en], philosophisch[en]“ Methode kann man den Begriff Sünde nicht ernst nehmen. GD II, S. 402. Die gefallene Vernunft des Menschen nach dem Fall kann die Wirklichkeit der Welt nicht richtig erkennen. Vgl. GD II, S. 439. Die Sündenfallgeschichte in Gen. 3 und in Röm. 5,12ff., die den Sündenfall des Menschen als Faktum feststellen, lassen als geschriebene Offenbarung des Wortes Gottes das Sündersein des Menschen erkennen. Vgl. GD II, S. 404–405. Auch vgl. GD II, S. 405, Barths Bartmann-Zit. aus: B. Bartmann, Grundriss der Dogmatik, Freiburg i. Br. 1923, S. 160.

⁵⁹ Vgl. GD II, S. 406.

⁶⁰ Vgl. GD II, S. 402.

verantwortlich für die Sünde.⁶¹ Gott schuf den Menschen nur als frei, nicht als anfällig für die Sünde, darum kann der Mensch für die Sünde zur Verantwortung nicht gezogen werden.⁶²

3. Schöpfungstheologisch-anthropologische Bestimmung der Sünde

Was aber tut der Mensch konkret gegen Gott? Was für eine Tat aus der Freiheit des Menschen wird vor Gott als sündig beurteilt? Barth konkretisiert die Bestimmung der Sünde inhaltlich durch die Analyse des Charakters der menschlichen Sündentat im Rahmen der schöpfungstheologischen Anthropologie. Gott offenbart sich als „Schöpfer“, „Urbild“ und „Bundesherr“ des Menschen bei der Schöpfung⁶³ und dementsprechend bestimmt er den Menschen als Gottes „Geschöpf“, „Ebenbild“ und „Bundespartner“.⁶⁴ In diesem schöpfungstheologischen Zusammenhang versucht Barth das Wesen der Sünde im Hinblick auf die sündige Tat des Menschen zu erklären, die die Änderung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch verursacht. Barth charakterisiert die Sünde des Menschen als „Untreue“ gegenüber dem Bund mit seinem „Bundesherrn“, als „Unglaube“ gegenüber der „Verheißung“ seines Schöpfers und als „Ungehorsam“ gegenüber der „Forderung“ seines Urbildes.⁶⁵

⁶¹ Vgl. GD II, S. 402-403. Nach Barth ist die Sünde also „synthetisch“, da es sie ursprünglich im Menschen nicht gibt. GD II, S. 402. Vgl. GD II, S. 413, 430. Auch der Teufel spielt keine große Rolle beim Sündenfall des Menschen hinsichtlich der menschlichen Wahlfreiheit. Vgl. GD II, S. 406. Der Mensch konnte und musste nicht sündigen, aber er beging die Sünde.

⁶² Vgl. GD II, S. 402-403, 406. Diese Behauptung Barths ist sein einziges Theodizeeargument hinsichtlich des Problems der Sünde verstehen. Barth erkennt keine weitere Quelle des Bösen außer dem Sünder an. Nur die gottwidrige Anwendung der Freiheit scheint ihm das Böse zu sein. Aber er fragt nicht weiter, inwiefern die Sünde vor Gott auch Folgen für das zwischenmenschliche Zusammenleben hat.

⁶³ GD II, S. 400, 407, 410.

⁶⁴ GD II, S. 403. Vgl. GD II, S. 400, 410 und § 22-24.

⁶⁵ GD II, S. 410-412. Nach Härles ontologischer Analyse versteht Barth die Sünde schöpfungstheologisch-anthropologisch auch in KD III: „Der Mensch ist in und mit seiner Erschaffung und Existenz dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein“, und dieser seiner ontologischen Bestimmung entspricht seine geschöpfliche Art, seien Humanität. Dies waren die zentralen Aussagen Barths im Rahmen seiner Anthropologie. Bei der näheren Untersuchung dieser Aussagen taucht dort bereits das Problem des Nichtigen in Gestalt der Frage nach der Sünde des Menschen auf. Dabei war zu prüfen, in welchem Verhältnis die Sünde zu der ontologischen Bestimmung und zu der geschöpflichen Art des Menschen stehe. Das Ergebnis lautet: Die Sünde steht zur ontologischen Bestimmung und zur geschöpflichen Art des Menschen im Verhältnis des Widerspruchs, und zwar des ohnmächtigen Widerspruchs.“ W. Härle, Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975, S. 246 und Härles Barth-Zit. aus: KD III/2, S. 385. Balthasar versteht den schöpfungstheologischen Sündenbegriff Barths als ontologisch: „In der Zeit des ‚Römerbriefs‘ wurden der Widerspruch der Sünde und ihre

3.1 Fünf Charaktere der Sünde im Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen

Neben der inhaltbezogenen Sündenanalyse werden die fünf unterschiedlichen Charaktere der Sünde in Barths schöpfungstheologisch-anthropologischen Beobachtung festgestellt. Er versucht die formale Sündigkeit der Sünde durch ihre Charakteristik im Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen zu verstehen.

Zuerst stellt Barth fest: „Nicht der Vollzug der... freien Entscheidung, [nicht] die Aktualisierung [...] des menschlichen Willens in einer psychischen oder physischen Handlung ist die Sünde, [sondern] [...] etwas die Tat Qualifizierendes und Charakterisierendes“.⁶⁶ Das meint, dass das Problem der Sünde nicht als Problem der Verwirklichungsmöglichkeit der freien Tat, sondern als Problem der Qualität der freien Tat begriffen werden soll. „An [ihrem] Subjekt also ist die Sünde Prädikat“.⁶⁷ Dieses Prädikat wird der freien Entscheidung des Menschen hinzugefügt. Das ist die Akzidentalität der Sünde in ihrem Sein. Die Sünde ist für den Menschen nicht wesentlich und kommt auch nicht aus der Notwendigkeit in der gut geschaffenen Welt.⁶⁸

Barth verweist auf die Allgemeinheit der Sünde: „Allen unseren Taten [...] inhäriert [das Sündige], [...] das macht unser Tun zur Sünde“.⁶⁹ Er entdeckt den zweiten Charakter der Sünde durch die Offenbarung des Urteils Gottes über die ganze Menschheit. Die Frage nach der Universalität der Sünde, inwiefern die Sünde in der ganzen Wirklichkeit des Menschen präsent ist, obwohl sie akzidentell entsteht, ist ein paradoxes Problem vor unseren Augen.⁷⁰ Trotzdem akzeptiert Barth solche Wirklichkeit

Gottferne schlechthin gleichgesetzt mit der Distanz der Kreatur von Gott[.] [...] Somit konnte die Distanz, die Sünde, der Widerspruch letztlich nur das Nichts sein.“ H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, S. 169. Balthasar versteht „*analogia entis*“ als das „in der ontologisch-noetischen Natur des Geschöpfes grundgelegt[e] Gesetz“ und die Sünde des Menschen als Widerstand gegen dieses Gesetz seiner Natur: „Die Verweigerung des konkreten Gehorsams [...] müsste das, was dem Menschen als gutes Mittel geschenkt ist, zu einem bösen Zwecke verkehren.“ Ders., a. a. O., S. 175.

⁶⁶ GD II, S. 407.

⁶⁷ GD II, S. 407.

⁶⁸ In Aufnahme Kantischer Begriffe bestimmt Barth: „dass [...] der Mensch als Täter ganz und gar als Sünder dasteht[,] [ist] nicht analytisch, sondern synthetisch“. GD II, S. 402-403. Vgl. GD II, S. 430. Keine Sünde kann „aus Gottes Schöpfung begreiflich und ableitbar sein“. GD II, S. 413.

⁶⁹ GD II, S. 409.

⁷⁰ Diese so genannte „Ursündigkeit“ des Menschen wird später nochmals in Abschnitt 4.1 und 4.2 dieses Kapitels hinsichtlich der veränderten Wirklichkeit des Menschen nach dem Fall

des Menschen als einen gegebenen Ausgangspunkt der Sündenerkenntnis aus dem Offenbarungstheologischen Grund.

Drittens bestimmt Barth die Sünde als „Negation“ des Verhältnisses zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen.⁷¹ Nach Barth bietet die Silbe „Un-“ von „Untreue“, „Unglaube“ und „Ungehorsam“ des Menschen gegenüber Gott die beste Perspektive zum Verstehen des Sündencharakters.⁷² Die Sünde ist „das von aller Teilnahme am Wesen und Wirken Gottes radikal Ausgeschlossene [und] das aus seiner Geschöpflichkeit, Gottebenbildlichkeit, aus seinem Bund mit Gott schlechterdings nicht Abzuleitende“.⁷³ Das ist die „Negativität“ des Seins der Sünde.⁷⁴ Angesichts der ontologischen Bestimmung kann die sündige Tat des Menschen mit dem Nichtigen, das Gott in der Schöpfung negiert, gleichgestellt werden.⁷⁵

Wenn Barth die Bestimmung der Sünde nur negativ entworfen hätte, würde die Sünde nur abstrakt erkannt.⁷⁶ Aber Barths Einsicht in die „Realität“ bzw. „Positivität“ der Sünde bietet eine Chance auf konkrete Erkenntnis der Sünde. Die Sünde wird Wirklichkeit bei der missbräuchlichen Verwendung der menschlichen Freiheit, obwohl sie „ihrem Begriff nach das Unmögliche“ in der Schöpfungswelt ist.⁷⁷ „Sie ist nicht nichts, sondern sie ist das, was ich tue“.⁷⁸ Sie ist als Abirrung von der ursprünglichen Schöpfungsordnung und als deren Zusammenbrechen in unserem Raum und in unserer Zeit vorhanden. Sie ist „real“ in ihrer negativen Wirksamkeit.⁷⁹ Diese Aktualität ist der vierte Charakter der Sünde.

Barth versteht letzters diese paradoxe Wirklichkeit der Sünde als die ontologische

ausführlicher behandelt.

⁷¹ GD II, S. 409. Unter den traditionellen Bestimmungen der Sünde gibt es die negativen Bestimmungen, z. B. „*defectus actionis*“, „*privatio boni*“, „*ἁμαρτάνειν*“ und auch die positiven Bestimmungen, z. B. „*superbia*“, „*amor sui*“, „*concupiscentia*“, aber nach Barth sind alle positiven Bestimmungen sekundär und eignen sich „nicht zur Grundbestimmung der Sache“. GD II, S. 408.

⁷² GD II, S. 409.

⁷³ GD II, S. 408.

⁷⁴ GD II, S. 409.

⁷⁵ Vgl. GD II, S. 414.

⁷⁶ Barth warnt vor der Gefährlichkeit der Abstraktion der Sündenerkenntnis mit der Metapher von Wurzel und Baum als *peccatum originale* und *peccatum actuale*. Vgl. GD II, S. 436.

⁷⁷ GD II, S. 409.

⁷⁸ GD II, S. 409.

⁷⁹ GD II, S. 409.

Aporie.⁸⁰ Die Sünde ist Ausfall oder Abwesenheit des Guten, aber gleichzeitig tätiger Ausfall als seiendes, wirkendes Laster.⁸¹ Und das Sein der Sünde in der akzidentellen Aktivität wird durch die Verurteilung Gottes als Grund für die allgemeine Verantwortlichkeit der Menschheit für die Sünde aktualisiert. Durch diese Charakteristik der Sünde gibt Barth den Hinweis auf die Antinomie in ihrer Seinsweise.

3.2 Drei Inhalte der Sünde im Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen

3.2.1 Die Sünde als Untreue gegenüber dem Bund mit Gott dem Bundesherrn

Barth stellt die Sünde des Menschen als menschliche „Untreue“ gegenüber Gott dem „Bundesherr[n]“ mit der Missachtung des Bundes mit Gott gleich.⁸² Der treulose Mensch ist sündig, weil er mit Absicht aus der Bundespartnerschaft mit Gott als seinem ursprünglichen Stand heraustritt.⁸³ Barth betont, dass sich der Mensch verhält, als ob er sich zu keinem Bund mit Gott zusammenschließen würde, als ob er mit Gott nichts zu tun hätte und als ob er ohne Gott allein leben könnte.⁸⁴ Weil seine pflichtvergessene Entscheidung das ursprüngliche Verhältnis zu Gott stört, deformiert sie auch seine eigentliche Existenz in der Schöpfung,⁸⁵ d. h. seine eigentliche Bundespartnerschaft mit der Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit.⁸⁶ Dadurch stellt sich der Mensch in die Entfremdung von Gott. Von dieser „Untreue“ als grundsätzliche Sünde leitet Barth den „Unglauben“ und den „Ungehorsam“ als weitere Aspekte der Sünde ab.⁸⁷

3.2.2 Die Sünde als Unglaube gegenüber der Verheißung Gottes des Schöpfers

Barth versteht den „Unglauben“ als Sünde im Zusammenhang mit der

⁸⁰ Vgl. GD II, S. 406, 409.

⁸¹ Vgl. GD II, S. 409.

⁸² GD II, S. 410. Nach Barth besteht Gottes Bund mit den Menschen in der Verheißung und Forderung Gottes zum Erhalten der herrlichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Vgl. GD II, S. 381–398.

⁸³ Vgl. GD II, S. 410. Aber Barth fragt nicht weiter, wieso sich der Mensch absichtlich gegen Gottes Bund stellte. Insofern ist seine Rede von der Treulosigkeit des Menschen narrativ und kann allenfalls als offene Antwort auf die Theodizeefrage verstanden werden.

⁸⁴ Vgl. GD II, S. 410.

⁸⁵ Vgl. GD II, S. 399–400, 415–416, 423.

⁸⁶ Vgl. GD II, S. 410.

⁸⁷ GD II, S. 410.

„Verheißung“ Gottes.⁸⁸ Der Glaube an Gott meint für Barth das Vertrauen zu Gott, der dem Menschen die gute Zukunft verspricht, und das Warten auf die Vollendung seines Versprechens. Und der Unglaube steht genau diesem gläubigen Verhalten gegenüber. Das Versprechen Gottes hat nach Barth inhaltlich drei Bedeutungen: Erstens das Erhalten des richtigen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf,⁸⁹ zweitens die Fortdauer dieses Verhältnisses,⁹⁰ und letztens die Vollendung dieser zwei Versprechen durch die Führung Gottes.⁹¹ Barth denkt, dass der Glaube allein die treffende Antwort des Menschen auf dieses Versprechen Gottes ist.⁹² Darum ist der Unglaube als Verweigerung der menschlichen Verpflichtung und des göttlichen Versprechens für die Zukunft sündig.⁹³ Hier verknüpft Barth den Unglauben mit dem gottwidrigen Wunsch des Menschen.⁹⁴ Weder wegen der Entscheidungsfreiheit noch wegen der Selbstständigkeit des Menschseins, sondern wegen der Gottwidrigkeit des Menschenwillens werden auch seine Tat und deren Ergebnis sündig.⁹⁵ Dieser hochmütige Unglaube des Menschen ist nach Barth ausgedrückt durch die Versuchung des Teufels in Gen. 3,5, der die ersten Menschen nachgeben: „*Eritis sicut Deus!*“ (Ihr werdet sein wie Gott!)⁹⁶

3.23 Die Sünde als Ungehorsam gegenüber der Forderung Gottes des Urbildes

Zuletzt bestimmt Barth die Sünde als „Ungehorsam“ gegenüber der „Forderung“ Gottes in Form seines Gebotes.⁹⁷ Nach Barth ist der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen und das meint, dass Gott das „Urbild“ des Menschen wird.⁹⁸ Barth versteht den „Urstand“ des Menschen als Ebenbild Gottes keineswegs als „Zustand der Neutralität, der Indifferenz, des Gleichgewichts in dem Gegensatz von gut und böse, für oder gegen

⁸⁸ GD II, S. 410-411.

⁸⁹ Vgl. GD II, S. 411. Auch vgl. GD II, S. 344-361.

⁹⁰ Vgl. GD II, S. 411.

⁹¹ Vgl. GD II, S. 411.

⁹² Vgl. GD II, S. 411.

⁹³ Vgl. GD II, S. 411.

⁹⁴ Vgl. GD II, S. 411.

⁹⁵ Vgl. GD II, S. 400-403, 407.

⁹⁶ GD II, S. 411. Barth fragt nicht weiter, wieso der Mensch hochmütig ist und inwiefern er es ist. Die Möglichkeit der Entstehung des Hochmutes selbst als Eigenschaft des gut geschaffenen Menschen in der gut geschaffenen Welt ist bei Barth eine nicht beantwortete Frage. Vgl. GD II, S. 411, Barths Witsius-Zit. aus: H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Elberfeld 1861, S. 221.

⁹⁷ GD II, S. 412.

⁹⁸ GD II, S. 399, 407. Nach Barth meint Gottes Ebenbild „das ursprüngliche Wesen des Menschen als geistleibliches Geschöpf und sein ursprüngliches paradiesisches Geschick, die *privilegia*.“ GD II, S. 427.

Gott.“⁹⁹ Die ursprüngliche Ebenbildlichkeit des Menschen ist nach Barth der „Akt der Entscheidung für Gott.“¹⁰⁰ Um das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch fortzusetzen, stellt Gott die Ansprüche an den Menschen darauf ab, seine Ebenbildlichkeit zu bewahren, wie Gott seine Urbildlichkeit bewahrt. Dadurch, dass der Mensch diesem Willen Gottes folgen und seine Pflicht tun würde, könnte das Verhältnis zwischen Gott und Mensch fortbestehen. Aber der Mensch ist dem Willen Gottes gegenüber ungehorsam, so dass das von Gott gewollte Verhältnis zwischen Gott und Mensch zerbrochen wird und das ist nach Barth die Sünde als „ἁμαρτάνει[ν]“ (Verfehlen des Ziels),¹⁰¹ als Auflösung der Entsprechung zwischen Urbild und Ebenbild.

4. Schöpfungstheologisch-anthropologische Analyse der Folgen der Sünde als Wirklichkeit des Sünders

4.1 Das Verhältnis zwischen Sünde und Natur des Menschen nach dem Fall

Nachdem Barth die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sündentat des ersten Menschen gab, behandelt er die durch die Sündentat veränderte Natur aller Menschen, d. h. die menschliche „Erbsündigkeit“ bzw. „Originalsündigkeit“¹⁰² nach dem Fall. Barth beschreibt erstens das allgemeine Verhältnis zwischen Tat und Natur des Menschen und stellt dadurch die allgemeine Bedingung fest, nach der die Natur von der Tat beeinflusst werden kann. Danach betrachtet er die Kontinuität in der Natur zwischen dem ersten Menschen und seinem Nachkommen und erläutert damit die allgemeine Wirklichkeit der menschlichen verdorbenen Natur unter dem Einfluss der Sündentat.

Wie im oben stehenden Abschnitt angegeben, kann der Mensch selbst entscheiden, was er tut und insofern kann er entscheiden, was er ist.¹⁰³ Barth formuliert: die Natur des

⁹⁹ GD II, S. 366-367.

¹⁰⁰ GD II, S. 367. Vgl. GD II, S. 400 und Abschnitt 2.2 dieses Kapitels. Diese Entscheidung für Gott nennt Barth „schöpfungsmäßige Freiheit“. GD II, S. 379. Barth versteht die „gottebenbildliche Freiheit des Menschen“ als solche in der „Unterordnung“ unter die notwendige Abhängigkeit von Gott, der göttlichen Unfehlbarkeit und der göttlichen Vorsehung. GD II, S. 378.

¹⁰¹ GD II, S. 412. Aber Barth fragt nicht weiter, wieso der Mensch unfolgsam gegenüber Gott ist. Barth zeigt nur, dass eine Widerspenstigkeit des Menschen gegenüber Gottes Willen besteht, und er radikalisiert diesen Kontrast.

¹⁰² GD II, S. 416.

¹⁰³ Vgl. Abschnitt 2.1 dieses Kapitels.

Menschen wird von seiner eigenen Entscheidung bedingt.¹⁰⁴ Gemäß der Entscheidung des Menschen wird seine Natur als „Charakter“ des Menschseins bestimmt.¹⁰⁵ Aus diesem Grund versteht Barth die Natur des Menschen als ein nach seiner Entscheidung bestimmter Stand im Verhältnis zu Gott. Gott als Schöpfer stellt sein Geschöpf, den Menschen, in eine bestimmte Position. Wenn sich der Mensch aber seine ursprünglich gegebene Position zu verweigern entscheiden will, kann er dies tun, und der erste Mensch tut dies wirklich.¹⁰⁶ Da sich der Mensch durch seine eigene Entscheidung von Gott entfernt und seine eigentliche Existenz selber verändert und sich in ein gegnerisches Verhältnis zu Gott stellt, kann man sagen, dass sich die Natur des Menschen unabhängig von Gott ändern kann.

Aus welchem Grund stehen auch die Nachkommen Adams unter der Sünde wegen der Sünde Adams? Wieso beurteilt Gott alle Menschen als sündig?¹⁰⁷ Barth antwortet auf die Frage nach dem göttlichen Urteil über alle Menschen als Sünder wie Adam mit dem Begriff der Repräsentativität Adams.¹⁰⁸ Nach Barth gehören Adam und seine Nachkommen alle derselben Gattung an¹⁰⁹ und wegen ihrer Kollektivität hinsichtlich der Gattung wird die Sündentat Adams, der alle Menschen repräsentiert, nicht nur als erste Sündentat der Menschheit, sondern auch als „prinzipielle“ Sündentat der Menschheit verstanden.¹¹⁰ Also ist Adams Sündentat von den anderen Sündentaten seiner Nachkommen durch diesen „prinzipiellen Charakter“ unterschieden.¹¹¹ Barth akzeptiert Röm. 5,12 „ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον“ (in ihm haben sie alle gesündigt) als Beleg für die menschliche Erbsündigkeit.¹¹²

Wie kann man die Verantwortlichkeit für die eigene Sündentat trotz der Erbsündigkeit

¹⁰⁴ Vgl. GD II, S. 415-416.

¹⁰⁵ GD II, S. 416.

¹⁰⁶ Vgl. GD II, S. 416.

¹⁰⁷ Vgl. GD II, S. 417.

¹⁰⁸ Vgl. GD II, S. 417, 435. Barth akzeptiert die traditionelle Lehre bezüglich des unterschiedlichen Standes Adams gegenüber den Nachkommen folgendermaßen: Adam ist „nicht eine ‚*persona privata*‘, sondern eine ‚*persona publica*‘ gewesen, die das ganze menschliche Geschlecht repräsentiert“ hat. GD II, S. 418, Barths Heidegger und Wolleb-Zit. aus: H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Elberfeld 1861, S. 228f.

¹⁰⁹ Vgl. GD II, 417.

¹¹⁰ GD II, S. 418.

¹¹¹ GD II, 418.

¹¹² GD II, S. 419. Allerdings betont Barth gleichzeitig die Verantwortung der Nachkommen für eigene Sünde trotz ihrer Erbsünde. Aber Barth fragt nicht weiter, wieso und inwiefern Adam allein die ganze Menschheit repräsentieren kann.

denken? Hier löst Barth das Problem zwischen der Tat und der Natur des Menschen nach dem Fall mit der Vorstellung des Teufelskreises zwischen der sündigen Tat und der damit auch sündig geänderten Natur ganz nach der reformierten Tradition: „*Primum persona infecit naturam, sed post natura infecit personam*“.¹¹³ Hier meint das Wort „*persona*“ das Subjekt der Tat. Also heißt das: Das Subjekt der Tat zerstört zuerst sein eigentliches Verhältnis zu Gott durch seine eigene freie Entscheidung und danach beginnt das entstellte Verhältnis zu Gott das Subjekt der Tat in seiner Entscheidungsfreiheit negativ zu beeinflussen und immer wieder die Gottwidrigkeit zu verursachen. In demselben Teufelskreis übernehmen die Nachkommen auch die Schuld Adams als ihre eigene.¹¹⁴ Weil die Nachkommen an der so genannten Erbsünde in ihrer eigenen Tat partizipieren,¹¹⁵ haben sie die Verantwortlichkeit für die eigene Sünde, darum werden sie von Gott genau wie ihr Vorfahr verurteilt. Barth verneint die Sündenlehre von Flacius, die nur die für die Sünde anfällige Natur des Menschen betont, und auch die Sündenlehre von Pelagius oder Abaelard, nach der nur die eigenen Sünden des Einzelnen entscheidend sind.¹¹⁶ Barth behauptet, dass die Erbsünde und die Tatsünde als gleichwertige Faktoren beim Sünderwerden des Menschen wechselseitig funktionieren.

4.2 Ziel und Bedeutung der traditionellen Erbsündenlehre

Nach Barths Interpretation ist das traditionelle Erklärungsmodell für die angeborene Sündigkeit des Menschen, die so genannte Erbsündenlehre, eigentlich zur Erklärung der Identität der Schuld Adams mit der Schuld der Nachkommen entwickelt worden.¹¹⁷ Die

¹¹³ GD II, S. 419, Barths Polan-Zit. aus: H. Hepp, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Elberfeld 1861, S. 228, 252.

¹¹⁴ GD II, S. 419. In Bezug auf die Schuld verweigert Barth, sie rangmäßig einzustufen, und radikalisiert das Elend der Menschheit in der Sünde. Sowohl „*peccatum actuale*“ als auch „*peccatum originale*“, sowohl „*peccatum veniale*“ als auch „*peccatum mortale*“, alle denkbare Arten der Sünde sind nach Barth ranggleich, nämlich „[a]n sich [...] *mortalia*“. GD II, S. 436, 438.

¹¹⁵ Vgl. GD II, S. 435.

¹¹⁶ Vgl. GD II, S. 423-424.

¹¹⁷ Vgl. GD II, S. 421. Mit dieser Auffassung der Erblichkeit der Sünde antwortet die alte Kirche auf die Frage der „Kreatianer“, inwiefern auch die von Gott neu geschaffene Nachkommenseele als Sünder wie Adam dieselbe Schuld trägt. GD II, S. 419. Aber sie gerät damit in die „traduzianischen“ Schwierigkeiten: Wenn die Sünde auf biologische Weise mit den anderen körperlichen Elementen von den Eltern an die Nachkommen vererbt wird, kann die Sündigkeit der Nachkommen als toxische Erbanlage, als genetischer Defekt verstanden werden. GD II, S. 419. Dann aber kann die eigene Verantwortlichkeit des Einzelnen für die Sünde nicht mehr plausibel gemacht werden. Darum muss die christliche Sündenlehre den Unterschied zwischen den theologischen Begriff und den biologischen verdeutlichen. Der Begriff „Vererbung“ der Sünde hat keine Beziehung zum naturwissenschaftlichen Sinnzusammenhang. GD II, S. 420.

Tatsache, dass Adam und seine Nachkommen ein gleichartiges Verhältnis zu ihrem Schöpfer haben, spielt eine wichtige Rolle.¹¹⁸ Bevor die Nachkommen an Adams Sünde partizipieren, haben sie schon prinzipiell in Adam das gleiche Verhältnis zu Gott dem Schöpfer, d. h. die Schuldigkeit vor Gott, wie Adam sie hat. Die Erbsündenlehre wird als „Hilfskonstruktion“ entworfen, um diese Identität der Schuldigkeit zur Identität der Verantwortlichkeit zu entwickeln.¹¹⁹

Barth weist darauf hin, dass der Begriff „*imputatio*“ (Anrechnung) als Kernbegriff auch in der Ursündenlehre wie in der Rechtfertigungslehre fungiert.¹²⁰ Barth glaubt: Wie Gott Adams Nachkommen wie Adam als sündig beurteilt, d. h. wie die Schuldigkeit der Nachkommen Adams aus dem Grund der göttlichen Verurteilung gültig wird, spricht Gott den sündigen Nachkommen Adams die Rechtfertigung in Jesus Christus zu, d. h. auch die Rechtfertigung des Sünders wird gültig durch Gottes „*aestimatio*“ (Abschätzung).¹²¹ Die sündige Wirklichkeit des Menschen entsteht durch den Menschen selbst aber sie wird durch Gottes Beurteilung als sündig bestimmt. Gottes Urteil hat die Initiative in der Bestimmung der Natur und der Wirklichkeit seines Geschöpfes, sei es die Verurteilung angesichts der Sünde, sei es der Freispruch angesichts der Rechtfertigung. Deswegen ist die Erkenntnis der Sünde des Menschen und seines gefallenen Standes ganz abhängig von diesem Urteil Gottes, das vom Menschen in der Offenbarung Gottes erkannt wird.¹²²

4.3 Die Verdorbenheit des menschlichen Urstandes als neue Wirklichkeit des Sünders

Mit dem Begriff „Verderbnis“ bestimmt Barth die Wirklichkeit des Sünders, der von der Sünde abhängig wird und dessen Wesen grundsätzlich hoffnungslos wird.¹²³ Der Mensch wird wegen der Sünde ohnmächtig, zu Gott wiederzukehren und sich mit Gott zu

¹¹⁸ Vgl. Barths Verständnis der menschlichen Natur im Zusammenhang des Verhältnisses zu Gott in Abschnitt 4.1 dieses Kapitels. Hier gibt es aber die unerklärliche Spannung zwischen der Repräsentativität Adams und der partizipierenden Sündigkeit des Nachkommen in Bezug auf die Frage nach dem entscheidenden Faktor beim Sündigen.

¹¹⁹ GD II, S. 421.

¹²⁰ GD II, S. 421. Vgl. Barths Definition der *imputatio* in der Rechtfertigungslehre: GD III, S. 286–287. Auch vgl. Barths Heidelberger Katechismus-Zit. aus: Heidelberger Katechismus (1563) Fr. 60, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hrsg. v. E. Fr. K. Müller, Leipzig 1903, S. 698.

¹²¹ GD II, S. 421, Barths Quenstedt und Hollaz-Zit. aus: H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Frankfurt a. M./Erlangen (1843) 1858⁴, S. 176–177.

¹²² In der Göttinger Zeit bezieht Barth die Sündenerkenntnis auf die Gerichtsoffenbarung Gottes, aber nicht auf die Christusoffenbarung.

¹²³ GD II, S. 424.

versöhnen. Diese elende Situation des Menschen heißt Verdorbenheit als seine neue Wirklichkeit nach dem Fall.

Barth findet, dass sich die menschliche Verdorbenheit zwar bis zur menschlichen Beziehung zur Welt erweitert, aber die Verdorbenheit prinzipiell Problem des Menschen ist, nicht der Welt.¹²⁴ Obwohl die Sündigkeit des Menschen die anderen Geschöpfe beeinflusst, nimmt Barth nicht an, dass Gottes Schöpfung selbst mit dem Menschen gefallen ist, weil das ursprüngliche Gute der Welt (Gen. 1,31) nur vor den menschlichen Augen, die wegen der Sünde blind werden, verschleiert ist.¹²⁵ Der Mensch nach dem Fall steht nicht mehr in der Stellung des Statthalters der Welt, sondern des Verbannten, der von der guten Schöpfung Gottes getrennt wird, deshalb kann der Sünder, dessen Erkenntnisfähigkeit schon in seiner Sünde verdorben ist, die Welt nicht mehr richtig einschätzen und sein Missverständnis wiederholt sich ständig in seiner von Gott und seiner Schöpfung isolierten Wirklichkeit.

Diese verdorbene Wirklichkeit des Sünders als Trennung von der ursprünglichen Wirklichkeit mit Gott tritt in Form der göttlichen Strafe konkret auf¹²⁶: Die Arbeit und das Leiden haben den „Strafcharakter“ als „tägliche Buße“¹²⁷ und der ewige Tod und die Hölle weisen auf die absolute Trennung von Gott als das allerletzte Ergebnis der Verdorbenheit hin.¹²⁸ Barth versteht diese Verdorbenheit als Wirklichkeit der totalen Entfernung von Gott in Korrelation mit den drei schöpfungstheologisch-anthropologisch analysierten Inhalten der Sünde.¹²⁹

4.31 Die Verdorbenheit der Gottverbundenheit des Menschen nach dem Fall

Wie kann die Verdorbenheit der menschlichen Wirklichkeit nach dem Fall konkret

¹²⁴ Vgl. GD II, S. 439.

¹²⁵ Vgl. GD II, S. 439.

¹²⁶ Vgl. GD II, S. 439. Barth glaubt, „dass die Sünde ihre eigene Strafe ist.“ GD II, S. 439.

¹²⁷ GD II, S. 440.

¹²⁸ Vgl. GD II, S. 441. Barth unterscheidet: „der geistige, der leibliche und der ewige Tod, wie man auch ein entsprechendes dreifaches Leben unterscheiden muss.“ GD II, S. 441. Barth definiert den Tod als „*destructio*“, nicht als „*annihilatio*“. GD II, S. 441. Nach Barth kann sich die Seele trotz der Trennung von dem Körper nicht „auflösen“, weil sie reine Einheit ist. GD II, S. 441. Aber sie stirbt bei der wegen der Sünde passierten Trennung von Gott, d. h. bei der Zerschlagung des Verhältnisses zu Gott. Der Körper stirbt bei der Trennung von der Seele und damit endet das Menschenleben. Der ewige Tod ist nach Barth ein eschatologischer Begriff wie das ewige Leben. Als die endgültige Trennung von Gott steht er im schärfsten Kontrast zum Schöpfungsakt Gottes. Vgl. GD II, S. 441.

¹²⁹ Vgl. Unterabschnitt 3.21, 3.22 und 3.23 dieses Kapitels.

erklärt werden? Barth beginnt zuerst mit der Analyse der verdorbenen Verbundenheit zwischen Gott und Mensch. Nach Barth verliert der Mensch wegen seiner Untreue nicht bloß das ursprüngliche Bundesverhältnis zu Gott, sondern gerät zugleich in ein neues, nun aber verdorbenes Verhältnis zu Gott.¹³⁰ Barth glaubt, dass der Mensch trotz seiner Sünde in einem Verhältnis zu Gott bleiben muss, weil er als völlig unabhängiges Geschöpf vom Verhältnis selbst zu seinem Schöpfer nicht existieren kann.¹³¹ Die Wirklichkeit, in der der Mensch wegen seiner Sünde von Gott getrennt wird, meint also nicht, dass er – obwohl es im negativen Sinn ist – absolut frei von Gott wird. Barth betont, dass die Sünde das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht widerrufen, sondern nur verderben kann.¹³² Der Mensch nach dem Fall ist nicht mehr sein richtiger Bundespartner, sondern steht er nur als Gottes „Feind“ vor seinem „Gericht“.¹³³ Die „Gemeinschaft“ in einem gnädigen Bund zwischen Gott und Mensch wird zur verhängnisvollen Feindschaft.¹³⁴

Welchen Effekt hat diese Feindschaft als verdorbene Verbundenheit zwischen Gott und Mensch? Nach Barth kommt die Konsequenz dieser Feindschaft in der Formel „*ex culpa ad poenam*“ (aus der Schuld zur Strafe) prägnant zum Ausdruck.¹³⁵ Der Mensch hat keinen Vorrang mehr in der guten Schöpfung Gottes, sondern nur die Strafwürdigkeit wegen seiner unausgleichbaren Schuld. Barth betont: „Wo das Schöpfungsmäßige, [das] Gottebenbildliche, das Halten des Bundes aufhört, da fängt eben das göttliche Gericht an.“¹³⁶ Der Mensch, der sein im Bund mit Gott gesetztes Schöpfungsziel verliert und Treue, Glauben und Gehorsam aufgibt, ist schuldig vor Gott. Zudem kann der Mensch seine Schuld nicht selber begleichen, denn „die Schuld ist größer, als dass sie durch die ewige Verdammnis, größer, als dass sie etwa durch die Vernichtung des Menschen und der Welt gut[ge]macht werden könnte.“¹³⁷ Darum ändern sich Gottes „Verheißung und

¹³⁰ Vgl. GD II, S. 425.

¹³¹ Vgl. GD II, S. 425.

¹³² Vgl. GD II, S. 425.

¹³³ GD II, S. 425.

¹³⁴ GD II, S. 425.

¹³⁵ GD II, S. 425.

¹³⁶ GD II, S. 413. Hier erörtert Barth den Charakter des Gerichts Gottes: „Gottes Zorn über den Sünder ist gerade keine aus dem Wesen Gottes begreifliche oder ableitbare Eigenschaft. Sonst müsste ja auch die Sünde, die seine Voraussetzung ist, aus Gottes Schöpfung begreiflich und ableitbar sein. [Aber] Gottes Gericht, Gottes Zorn ist das seiner Gerechtigkeit entsprechende Verhalten gegen das von ihm aus Unbegreifliche, Unableitbare.“ GD II, S. 413.

¹³⁷ GD II, S. 414. Barth ist völlig einverstanden mit Anselms Position. Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch, besorgt u. übers. v. F. S. Schmitt O.S.B., Darmstadt (1956) 1993⁵, S. 74-77. Auch vgl. GD II, S. 414, Barths Olevian-Zit. aus: H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den

Forderung, Glaubens- und Gehorsamsgebot“, die zur Erfüllung des Seinszwecks des Menschen als Geschöpf mit dem Bund Gottes an den Menschen ergehen, vom Charakter des belebenden Segens zum „Charakter des tötenden Gesetzes“.¹³⁸ Das unerfüllbare Schöpfungsziel ist für den Menschen nichts anderes als „Gesetzesoffenbarung“, die ihn an seine Sünde erinnert und seine Sündigkeit verdeutlicht, ihn aber von seiner Schuld nicht befreit.¹³⁹

4.32 Die Verdorbenheit der Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Fall

Als zweiter Aspekt der Wirklichkeit des Menschen nach dem Fall behandelt Barth die verdorbene Gottebenbildlichkeit. Nach Barth hat der Mensch als Ebenbild Gottes ein entscheidendes Kennzeichen, welches ihn von anderen Geschöpfen unterscheidet. Es ist genau die Wahlfreiheit in der „*iustitia originalis*“, die Gott dem Menschen bei der Schöpfung geschenkt hat.¹⁴⁰ Barth stellt dabei die deutliche Distanz zwischen den lutherischen, reformierten und katholischen Bestimmungen der *imago Dei* heraus. Zwar stimmen alle drei Kirchen darin überein, dass die *iustitia originalis* unwesentlich und verlierbar ist und wegen des Sündenfalls wirklich abgeschafft ist, aber die reformierte und die katholische Kirche widersprechen der lutherischen Kirche, die die *iustitia originalis* mit der *imago Dei* gleichsetzt.¹⁴¹ Wenn nach der lutherischen Lehre die *iustitia originalis* als *imago Dei* verstanden würde, könnte der Mensch nach dem Verlust der *iustitia originalis* nicht von anderen Geschöpfen unterschieden werden, weil er auch die *imago Dei* verloren hätte. Darum lehnen sie die lutherische Ansicht als zu extrem ab.¹⁴²

Auch nach Barth bleibt die *imago Dei* als Wesen des Menschen trotz des Verlustes der *iustitia originalis* bestehen.¹⁴³ Er schließt sich der reformierten Ansicht an, dass die

Quellen belegt, Elberfeld 1861, S. 227.

¹³⁸ GD II, S. 425.

¹³⁹ GD II, S. 426. Aus diesem Grund versteht Barth, dass diese Gesetzesoffenbarung zwischen Gott und Sünder nur als „Religion“ bzw. „religiöse[s] Verhältnis“ funktioniert, weil sie wesentlich „Degenerationserscheinung des Bundesverhältnisses“ ist. GD II, S. 426.

¹⁴⁰ GD II, S. 430. Vgl. GD II, S. 372, 376–377, 427. Barth versteht die *iustitia originalis* als ursprünglichen unberührten richtigen Zustand des Menschen vor dem Fall.

¹⁴¹ Vgl. GD II, S. 427.

¹⁴² Vgl. GD II, S. 427. Auch vgl. GD II, S. 427, Barths Hollaz-Zit. aus: H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Frankfurt a. M./Erlangen (1843) 1858⁴, S. 175.

¹⁴³ Vgl. GD II, S. 429, Barths Wendelin-Zit. aus: H. Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Elberfeld 1861, S. 228.

Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Sündenfall schwer verletzt ist.¹⁴⁴ Barth betont daher, dass der Mensch zwar wegen der Sünde die „Verbindung“ mit seinem Schöpfer verloren hat, jedoch weiterhin als Mensch, als *imago Dei* existiert, weil Gott die „Verbindung“ mit seinem Geschöpf nicht verloren hat.¹⁴⁵ Nach Barth ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf jeden Fall unvergänglich.¹⁴⁶

Die Lutheraner bejahen, zwar dass der Mensch eigentlich als frei Entscheidender geschaffen wurde und Gott nicht verlassen konnte, aber sie verneinen, dass der Mensch nach dem Fall mit der Hilfe Gottes die Sünde vermeiden und gute Werke ausführen kann.¹⁴⁷ Sie bezeichnen diese verdorbene Wirklichkeit des Menschen als Knechtschaft des Sünders oder „*servum arbitrium*“.¹⁴⁸ Barth akzeptiert diesen Begriff und fasst das Verhältnis zwischen der Fähigkeit und der Sündigkeit beim Sünder in einem Satz zusammen: „Sein Können folgt seiner Tat“.¹⁴⁹ Also ist der Mensch, der die Entscheidungsfreiheit in der *iustitia originalis* verliert, nicht mehr frei, Gott zu folgen, in diesem Sinne ist er unfrei.¹⁵⁰ Nach Barths Einschätzung ist das Mitwirken des menschlichen Willens mit der Gnade Gottes nichts anderes als „das *cooperari* des Rebellen“, wenn er noch verdorben ist.¹⁵¹ Aus diesem Grund bestätigt Barth, dass die lutherische Bestimmung von der „*amissio imaginis divinae*“ (Verlust des göttlichen Bildes) Sinn hat, obwohl er mit der lutherischen Formel nicht einverstanden ist.¹⁵²

¹⁴⁴ Vgl. GD II, S. 428, Barths Calvin-Zit. aus: J. Calvin, *Institutio religionis christianae* (1559), II 1,10. Barth kritisiert scharf die katholische Rede von der „*vulneratio naturae*“ aus dem Grund, „dass sich hinter dieser katholischen Formel eine verhältnismäßig optimistische Auffassung der Lage (oder mindestens die Gefahr einer solchen) verbirgt[.]“ GD II, S. 428. Barth urteilt, dass sie zu schwach ist, die Tödlichkeit des Sündenfalls zu beschreiben.

¹⁴⁵ GD II, S. 431. Vgl. GD II, S. 404, 429.

¹⁴⁶ Vgl. GD II, S. 431-432. Auch vgl. GD II, S. 425.

¹⁴⁷ Vgl. GD II, S. 430.

¹⁴⁸ GD II, S. 430. Hier zitiert Barth Joh. 8,34: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“

¹⁴⁹ GD II, S. 430. Vgl. GD II, S. 415-416 und Abschnitt 2.1 dieses Kapitels.

¹⁵⁰ Vgl. GD II, S. 430. Nach Barth darf das Unfreisein des Sünders nicht so interpretiert werden, dass man die menschliche Verantwortung für die Sünde „mechanisieren“ oder „naturalisieren“ und damit Gottes Gericht ausweichen kann. GD II, S. 431. Dieser Begriff meint nur: „*Deo adhaerere* ist ihm unnatürlich.“ GD II, S. 431. Die Lutheraner bestimmen den Menschen nach dem Fall nicht mehr als frei, weil er nicht umhin kann, nicht zu sündigen und Barth versteht diesen lutherischen Charakter des Sündenverständnisses als „ein synthetischer, nicht [als] ein analytischer“. GD II, S. 430. Vgl. GD II, S. 402-403.

¹⁵¹ GD II, S. 431. Diesbezüglich vgl. die Ergänzung des Herausgebers dieses Bandes: Die katholische Dogmatik lehrt, dass „der freie Wille [des Sünders] mit der Gnade [Gottes] mitwirke (*cooperari* ‘), wenn [seiner freier Wille] sich für die Rechtfertigung disponiere“, aber dass wegen des menschlichen Trotzes Gottes Gnade kein Nutzen noch Erfolg hat. GD II, S. 430, Anm. 54, Herausgebers Bartmann-Zit. aus: B. Bartmann, Grundriss der Dogmatik, Freiburg i. Br. 1923, S. 328.

¹⁵² GD II, S. 431. Auch Barth unterstreicht: „[Der Mensch] ist nicht nur halbtot oder scheinot,

4.33 Die Verdorbenheit der Geschöpflichkeit des Menschen nach dem Fall

Barth bestimmt die verdorbene Wirklichkeit des Sünders schließlich als seine verdorbene Geschöpflichkeit. Von den positiven Bestimmungen der Sünde ist die repräsentativste Bestimmung Begriff „*concupiscentia* (ἐπιθυμία, Röm. 7)“.¹⁵³ Mit diesem Begriff erfasst Barth die verdorbene Geschöpflichkeit des Menschen.¹⁵⁴ Für Barth bedeutet die Konkupiszenz die Totalität der „dem Menschenwesen inhärierenden positiven“ Verdorbenheit.¹⁵⁵ Nach Barth ist sie die Leere des ursprünglichen Guten und der ursprünglichen Gnade bei der Schöpfung und sie übt absoluten Einfluss auf den ganzen Menschen in Geist und Leib aus¹⁵⁶ und sie als verdorbene Neigung und Tendenz verführt den Menschen zu aller Unfrömmigkeit und Unrichtigkeit.¹⁵⁷ In diesem Zusammenhang lehnt Barth die dualistische Auffassung des Konfliktes zwischen Geist und Fleisch ab, denn „dieser Streit ist selber wieder nur ein Ausdruck der Konkupiszenz“.¹⁵⁸ Nach Barth führen alle bisher zur Erklärung der Verdorbenheit eingesetzten Begriffe auf dasselbe hinaus, dass der Mensch durch seine eigene gottwidrige Entscheidung in eine degenerierte Stellung tief absinkt.¹⁵⁹

5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in der Göttinger Dogmatik

sondern wirklich tot in Sünden.“ GD II, S. 431. Und dazu führt Barth Eph. 2,1 und Kol. 2,13 als biblischen Beleg an.

¹⁵³ GD II, S. 432.

¹⁵⁴ Vgl. GD II, S. 433. Nach der katholischen Einsicht wird die Konkupiszenz „etwa im Sinn von Libido als Lebensdrang aufgefasst[.] [Sie war] eine ursprünglich gute Äußerung speziell der physischen Natur bzw. der unteren Seelenkräfte des Menschen [...] [aber wurde] durch den Entzug der Gnade zu einer zerstörenden sündigen Macht“ im Innenleben. GD II, S. 433. Aber nach Barth behauptet Thomas von Aquin im Unterschied zu seinen Jüngern, dass die „ganze Natur des Menschen“ verdorben ist, nicht teilweise. GD II, S. 433.

¹⁵⁵ GD II, S. 433.

¹⁵⁶ Vgl. GD II, S. 432. Das Problem der totalen Verdorbenheit des Menschen wird von Jesus Christus vollkommen überwunden: „Der Mensch ist Seele und Leib, nur in dieser Einheit ist er Mensch. In dieser Einheit sündigt er und steht er unter dem Fluch. Ist Christus sein Versöhner, so ist er der Versöhner des wirklichen, d. h. des ganzen Menschen. Ist die Versöhnung in ihm geschehen, so ist sie in seiner wirklichen, d. h. ganzen Menschheit geschehen. Die christliche Hoffnung ist wirklich, d. h. ganze Hoffnung. Wäre sie bloß Hoffnung für die Seele, Unsterblichkeitshoffnung, so wäre sie nicht wirkliche Hoffnung. Scheidung der Seele vom Leib heißt Bestätigung des Todes, indirekt Bestätigung der Sünde, Leugnung der Versöhnung.“ GD III, S. 193.

¹⁵⁷ Vgl. GD II, S. 433.

¹⁵⁸ GD II, S. 434.

¹⁵⁹ Vgl. GD II, S. 435.

Barth entwirft seine Sündenlehre als letzter Teil der Anthropologie. Im Zusammenhang mit dem Verhältnis zu Gott dem Schöpfer werden die Verantwortlichkeit und die Wirklichkeit des Sünders stark betont, anstatt einer abstrakten Theoretisierung des Sündenverständnisses. Barth stellt das Problem der Sünde als Problem des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch dar, nicht als Problem eines bloßen Sachverhaltes. Darum kann man Barths schöpfungstheologisch-anthropologische Sündenlehre ein Entvergegenständlichungsprogramm der Sündenerkenntnis nennen, welches eine Möglichkeit bietet, die Tödlichkeit der Sünde im dynamischen Verhältnis zu Gott zu verstehen.

Aber Barths starke Betonung der Verantwortlichkeit des Menschen macht sein Sündenverständnis zu eng bezüglich des unerklärlichen Anfangs der Sünde und lässt ihn auf eine weitere Erklärung verzichten.¹⁶⁰ Barth sieht die Sünde vor Gott als das Böse, aber er sagt nicht mehr, in welchem Zusammenhang die Sünde vor Gott mit dem allgemeinen Bösen steht. Inwiefern verschlechtert der Verlust des richtigen Verhältnisses zu Gott auch das Verhältnis zwischen den Menschen? Durch die Sündenbestimmung im Verhältnis zu Gott entdeckt Barth die religiöse Bedeutung des Bösen, aber mit solchem Begriff kann man die gesamte Wirklichkeit des Bösen nicht hinreichend verstehen.¹⁶¹

In Göttinger Zeit erkennt Barth die Sünde durch die Verurteilungsoffenbarung Gottes im schöpfungstheologisch-anthropologischen Zusammenhang, nicht durch die Christusoffenbarung. In seiner Sündenlehre findet Barth die Erkenntnismöglichkeit über die rettende Gnade Gottes nur in der noch bleibenden *imago Dei* des Sünders und beachtet bei der Beschreibung der Sünde das Verhältnis zum Kreuz nicht.¹⁶² Auf diese

¹⁶⁰ Vgl. GD II, S. 406. Barth sagt: „Von einem ‚*posse peccare*‘ des ursprünglichen Menschen darf man freilich nicht reden.“ GD II, S. 380.

¹⁶¹ Aber nach Barths Geschichtsverständnis ist es kernlos und irrtümlich, nach dem vermeintlich allgemeinen Bösen außer der Sünde des Menschen vor Gott zu fragen. Barth betont: „Die Heilsgeschichte ist aber die Geschichte, die eigentliche Geschichte, in der alle andere Geschichte beschlossen ist, zu der sie so oder so illustriert, sofern alle andere Geschichte die Heilsgeschichte mit Zeichen, Vor- und Nachbildern, Beispielen und Gegenbeispielen begleitet. Es gibt aber keine andere Geschichte, die der Heilsgeschichte gegenüber ein eigenes selbständiges Thema hätte, geschweige denn eine allgemeine eigentliche Geschichte, in deren Zusammenhang die Heilsgeschichte eine Geschichte unter anderen wäre. Der Bund der Gnade ist das Thema der Geschichte. Die Heilsgeschichte ist die Geschichte.“ KD III/1, S. 64.

¹⁶² Vgl. GD II, S. 427. In der Göttinger Zeit sieht Barths Lehre vom Menschen keinen Wendepunkt zur hoffnungsvollen Zukunft des Menschen. Der Mensch ist nur in seiner Ohnmacht unter der Sünde gesehen.

Weise verliert seine Sündenlehre die soteriologische Tiefe und ist nur auf das Verhältnis zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen beschränkt.¹⁶³ Im Zusammenhang mit der engen Beziehung zwischen der schöpfungstheologischen Anthropologie und der Sündenlehre kann man nach dieser Isolation der Sündenlehre von der Christologie bzw. Soteriologie kritisch fragen: Wodurch kann sich Barths Sündenlehre als christliche von einer jüdisch-theologischen Sündenlehre unterscheiden? Barth erweitert in KD IV seine Sündenlehre um eine christologische Grundorientierung und versucht so seine Engführung in der Göttinger Zeit zu überwinden.

Das Problem, ob Barth seine Position von Flacius und seiner fatalistischen These von der *imago diaboli* erfolgreich unterscheidet, bleibt hinsichtlich der Unwiderstehlichkeit der Verdorbenheit des Menschen.¹⁶⁴ Man kann auch fragen, in welchem Zusammenhang mit der Eschatologie Barth in der Göttinger Zeit von der nicht gefallenen, sondern nur vor den verdorbenen Augen des Sünders „verhüllten“ Welt redet.¹⁶⁵

¹⁶³ Barth versucht diese Schwäche später mit der christologischen Sündenerkenntnis zu überwinden: Gott ist kein Zuschauer, sondern Teilnehmer an unserem Problem. Er kritisiert Müller hart, denn seine moraltheologische Sündenerkenntnis konzentriert sich nicht auf die Christusoffenbarung. Vgl. KD III/3, S. 355–360. Sie scheint Barth der pharisäisch ausgelegten Gesetzesoffenbarung zu entsprechen. Vgl. KD III/3, S. 359. Diese Position in der KD steht ganz im Gegensatz zu der Göttinger Zeit. Nach Heidelberger Katechismus Fr. 4 verweist Barth auf Christus als „Gott[,] der Gesetzgeber ist, in dessen Urteil die Sünde als Sünde erkennbar wird“. KD III/3, S. 358. Auch vgl. Barths christologische Sündenlehre in KD IV/1 § 60, IV/2 § 65, IV/3 § 70 und die Kap. 2–4 dieser Arbeit.

¹⁶⁴ Vgl. GD II, S. 404, 419, 422, 424. „Auch ihre Sünde, obwohl Erbsünde ist, ist wirklich, den gerechten Zorn Gottes hervorrufende Sünde, ist Schuld.“ GD II, S. 419. Der Begriff „prinzipielle Tat“ Adams ist für Barth schon Voraussetzung zur Erklärung. GD II, S. 419. Vgl. GD II, S. 404. Barth ist einverstanden damit, dass die Nachkommen mit der Geburt automatisch an der Ursünde teilnehmen, aber denkt nicht an die Möglichkeit, dass sie auch an der Gerechtigkeit Christi auf gleiche Weise teilnehmen können, so dass Barths Sünderverständnis wie das Menschenverständnis von Flacius pessimistisch sieht.

¹⁶⁵ GD II, S. 439. Insofern kann man diese Welterkenntnis Barths als eschatologisch mangelhaft ansehen.

Kapitel 2. Barths christologische Sündenlehre in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi in KD IV/1 § 60

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/1 § 60

Nach den zwei vorangegangenen dogmatischen Versuchen der so genannten „Göttinger Dogmatik“ und der „Christlichen Dogmatik“ begann Barth ab 1932 die Bände seines Hauptwerkes, der „Kirchlichen Dogmatik“ zu veröffentlichen.¹⁶⁶ An diesem umfangreichen Werk mit ca. 9.000 Seiten schrieb Barth über 30 Jahre, aber er konnte es leider nicht vollenden. Nach der Lehre vom Wort Gottes in Band 1, der Gotteslehre in Band 2, der Schöpfungslehre in Band 3 und zuletzt der Versöhnungslehre in Band 4 steht die Erlösungslehre aus. Obwohl dieses Werk ein großer Torso bleibt, ist es als evangelisches „Gegenstück“ häufig mit der *Summa Theologica* des Thomas von Aquin verglichen worden.¹⁶⁷

Barths Sündenlehre ist in KD IV zu finden. Der Band besteht aus drei Teilen und einem Fragment. Barth gliedert diesen Band nicht nach der traditionellen Reihenfolge der dogmatischen Themen, sondern nach den drei Hauptthemen der Christologie.¹⁶⁸ Jeder Teil dieses Bandes behandelt die Themen der Christologie, Hamartiologie, Soteriologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Ethik. Das christologische Leitthema des ersten Teils ist die Erniedrigung Jesu Christi, das des zweiten ist die Erhöhung Jesu Christi und das des letzten ist die Selbstbezeugung Jesu Christi. In jedem Band steht die Hamartiologie zwischen der Christologie und der Soteriologie. Barths Sündenverständnis steht in unmittelbarem thematischem Zusammenhang mit der Christologie und die Begriffe der Rechtfertigung, der Heiligung und der Berufung des Menschen in der Soteriologie entwickeln sich genau entsprechend diesem Christus- und Sündenverständnis.

¹⁶⁶ Barth ersetzte den Titel „Christliche Dogmatik“ durch „Kirchliche Dogmatik“ und publizierte die revidierte Auflage des ersten Teils von Band 1. Nach Barths eigener Erklärung bedeutet der Wechsel des Titels: „dass ich hinsichtlich des Verzichts auf den von mir bekämpften leichtfertigen Gebrauch des großen Wortes ‚christlich‘ mit dem guten Beispiel vorangehen möchte – aber doch auch das Sachliche: dass ich zum vornherein darauf hinweisen möchte: Dogmatik ist keine ‚freie‘ sondern eine an den Raum der Kirche gebundene, da und nur da mögliche und sinnvolle Wissenschaft.“ KD I/1, S. viii.

¹⁶⁷ Vgl. Chr. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, Waltrop (1988) 1994², S. 148.

¹⁶⁸ Vgl. E. Jüngel, Art. Barth, in: TRE 5 (1980), S. 265; ders., *Barth-Studien*, Gütersloh 1982, S. 55. In seiner Grobgliederung von KD IV kann man Barths Gesamtkonzept klar überblicken. Auch vgl. O. Weber, *Karl Barths Kirchliche Dogmatik*, Neukirchen (1950) 1977⁸, S. 197; E. Busch, *Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths*, Gütersloh 1998, S. 59–60.

Jeder hamartiologische Paragraph besteht aus drei Abschnitten: die Erkenntnis, der Inhalt und das Ergebnis der Sünde. Barth fragt, wo man die Sünde richtig erkennen kann, und antwortet darauf, dass man genau da auch die Sünde erkennen kann, wo man Jesus Christus zuvor erkennt. Für Barth ist Jesus Christus der Erkenntnisgrund der Sünde.¹⁶⁹ Die Sünde wird inhaltlich als Gegensatz zu dem, was Jesus Christus für uns wirkt, aufgefasst. Sie wird bestimmt als „Hochmut“ im Spiegel der Erniedrigung Jesu Christi in § 60 des ersten Teils von Band 4, als „Trägheit“ im Licht der Erhöhung Jesu Christi in § 65 des zweiten Teils von demselben Band und zuletzt als „Lüge“ in Bezug auf die Selbstbezeugung Jesu Christi in § 70 des dritten Teils dieses Bandes.¹⁷⁰ Als Ergebnis der Sünde erklärt Barth den verdorbenen Zustand des gefallen Menschen.

Diese Spiegelstruktur der Sündenlehre zeigt kontrastreich, dass Jesus Christus die Versöhnung wirkt, der Mensch ihm aber widersteht und dadurch in einen von ihm selbst nicht überwindbaren Fall gerät, in das kaputte Verhältnis zu Gott, in die natürliche Verdorbenheit.¹⁷¹ Barth betont, dass allein dieser christologische Entwurf der Sündenlehre die liberalistischen Elemente der Sündenerkenntnis aufheben¹⁷² und uns zur wahren und sicheren Sündenerkenntnis führen kann.¹⁷³ Für Barth ist die christologisch fundierte Sündenlehre keine relative, sondern absolute Möglichkeit zur Sündenerkenntnis.¹⁷⁴ Barth akzentuiert die Notwendigkeit der so genannten christologischen Sündenlehre und führt als entscheidenden Grund an: „Nicht weil da eine andere, bessere, nun eben die christologische Methode zu erfinden und aufzuzeigen wäre, sondern weil Jesus Christus selbst da ist, lebt, redet, zeugt und überzeugt, weil wir uns [...] gar nichts selber zu sagen brauchen und auch nicht sagen können noch sollen, weil der Mensch der Sünde, seine Existenz und sein Wesen, sein

¹⁶⁹ Vgl. KD IV/1, S. 411-413, 430-433, 439-458.

¹⁷⁰ „Die drei Formen bezeichnen für Barth im Einzelnen doch jeweils das eine totale Wesen (oder Unwesen) der Sünde: die Formen Hochmut und Trägheit ergänzen und entsprechen sich in komplementärer Weise und finden in der Form der Lüge ihr ihnen gegenüber noch einmal eigenständiges Integral.“ M. D. Wüthrich, Gott und das Nichtigke. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigke ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006, S. 179-180.

¹⁷¹ Vgl. KD IV/1, S. 395. Barth betont mit dem Titel des ersten Abschnitts, dass der Sünder seine Sünde „im Spiegel des Gehorsams des Sohnes Gottes“ erkennen kann. Auch vgl. S. 439, 463-464, 479, 481, 494, 508-509. Im Vergleich mit der Göttinger schöpfungstheologisch-anthropologischen Sündenlehre ist dieser Unterschied eine revolutionäre Wende. Vgl. Kap. 1 dieser Arbeit.

¹⁷² Vgl. KD IV/1, S. 400, 403, 532, 554, 565.

¹⁷³ Vgl. KD IV/1, S. 395-396, 398, 430, 448, 451.

¹⁷⁴ Vgl. KD IV/1, S. 401. Für Barth ist „Jesus Christus: er, der Sohn des Vaters (in der Einheit des Heiligen Geistes) Gottes Angesicht, Gottes Name, Gottes Gestalt, außerhalb derer er nicht Gott ist – er der Anfang und das Ziel aller Wege Gottes.“ KD IV/1, S. 401.

Wie, Woher und Wohin uns in Jesus Christus selber vor Augen steht, uns als Gottes Wort – Du bist dieser Mann! Das tust du! So bist du! Das hast du davon! – direkt, klar und unwidersprechlich gesagt ist.“¹⁷⁵

Barths Sündenlehre in der KD ist offenbarungstheologisch geprägt, ebenso wie die Göttinger Sündenlehre.¹⁷⁶ Für Barth ist Gottes Offenbarung der einzige Erkenntnisgrund aller Dinge in Bezug auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen und er unterstreicht, dass der ganze Inhalt der Offenbarung Jesus Christus ist.¹⁷⁷ Also ist ohne die Erkenntnis Jesu Christi keine Gotteserkenntnis, geschweige denn Sündenerkenntnis, möglich. Diese christologische Konzentration mit offenbarungstheologischem Charakter entwickelt sich in einem radikalen Umbruch bei Barth. Barth kritisiert die natürlich-theologischen bzw. rationalistischen Positionen sehr heftig, die ihren Ausgangspunkt nicht in der Offenbarung in Jesus Christus wählen.¹⁷⁸ Für Barth weist die Erkenntnis Jesu Christi durch Gottes Offenbarung nicht nur auf die Sünde hin, sondern motiviert auch zur Bekehrung zu Gott und zum Glauben an ihn.¹⁷⁹ Barth vermeidet es, die Sünde als neutralen Gegenstand objektiv zu behandeln¹⁸⁰ und hebt stattdessen hervor, dass die Sündenerkenntnis in soteriologischem Zusammenhang zu fassen sei.¹⁸¹

In seiner Sündenlehre in KD IV/1 § 60 stellt Barth dar, dass die Sünde des Menschen nur im Licht Jesu Christi, der sich seiner eigentlichen Hoheit erniedrigt, erkannt werden kann, dass damit die Sünde des Menschen als Selbsterhöhung des Unglaubens und Ungehorsams bestimmt wird und dass ihr Ergebnis der Fall des Menschen im Verhältnis zu Gott ist.¹⁸²

2. Christologische Begründung der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi

¹⁷⁵ KD IV/1, S. 431.

¹⁷⁶ Vgl. KD IV/1, S. 395-398, 439, 455-456, 466, 520, 532-533, 540-542, 547, 555, 559.

¹⁷⁷ Vgl. KD IV/1, S. 407. Barth versteht „Jesus Christus als das Ganze der Heiligen Schrift, als die eine Offenbarungswahrheit.“ KD IV/1, S. 407.

¹⁷⁸ Vgl. KD IV/1, S. 404-407, 408-411, 413-427, 451-456, 537-538. Auch vgl. den kommenden Unterabschnitt 2.1 dieses Kapitels.

¹⁷⁹ Vgl. KD IV/1, S. 395-398, 434, 443, 448, 452, 456-458, 463, 531-533, 545-547.

¹⁸⁰ Vgl. KD IV/1, S. 398, 443-444, 446-447, 449, 450, 534, 553.

¹⁸¹ Vgl. KD IV/1, S. 450, 456, 462, 469, 484-485, 502-503, 519, 531, 534, 543.

¹⁸² Die Rechtfertigung des gefallenen verdorbenen Sünders durch die gnädige Vergebung Gottes wird ausführlich in KD IV/1 § 61 behandelt.

2.1 Die Kritik an der nicht christologisch entworfenen Sündenlehre

2.1.1 Die Grundstruktur der Sündenerkenntnis

Woher können wir unsere Sünde erkennen? Auf diese Frage antwortet Barth am Beginn seiner Sündenlehre entschlossen: Nur von der Versöhnungstat Jesu Christi aus!¹⁸³ Versöhnung geschieht im Kreuzestod Jesu Christi und seine Auferstehung offenbart seinen Tod für uns.¹⁸⁴ Die Sündenerkenntnis ist nur in dieser Versöhnungserkenntnis erreichbar, d. h. nur im Kreuzestod Jesu Christi kann der Mensch seine Sünde als Todsünde, sein Sündersein als die Sterblichkeit nach dem Todesurteil verstehen. Barth zufolge kann man Gottes Urteil aus zwei verschiedenen Perspektiven verstehen, positiv als Gottes gnädige Vergebung und Rechtfertigung des Sünders oder negativ als Verurteilung und Verdammnis.¹⁸⁵ Barth versteht das Sündersein des Menschen als „Schatten“¹⁸⁶ und „negativ[e] Voraussetzung“¹⁸⁷ der Versöhnung zwischen Gott und Menschen. Also sind die Fragen, was die Sünde ist, wer der Sünder ist und wo und wie wir die Sünde erkennen können nach Barth von Anfang an eingeschlossen in die Fragen, wer Gott ist, was er tut, wo und wie wir ihn erkennen können.¹⁸⁸

Barth lehnt die Auffassung, derzufolge der Mensch durch sein eigenes Verständnis bzw. Bewusstsein von sich selbst die Erkenntnis seiner Sünde erreichen kann, ab, weil der Mensch in seiner durch die Sünde verursachten Verdorbenheit die Erkenntnis seiner Wirklichkeit nicht erreichen kann, geschweige denn die Erkenntnis von Gott selbst.¹⁸⁹ Barth betont, dass der Mensch die Gottes- und Sündenerkenntnis nur durch Gottes Wort

¹⁸³ Vgl. KD IV/1, S. 395.

¹⁸⁴ Vgl. KD IV/1, S. 395. Ratzinger, Papst Benedikt XVI., unterscheidet den Charakter der Christologie in zwei Richtungen: „In der Geschichte des christlichen Glaubens haben sich bei der Betrachtung Jesu zwei Linien immer wieder auseinander entwickelt: die Theologie der Inkarnation, die vom griechischen Denken aufstieg und in der katholischen Tradition des Ostens und Westens herrschend wurde, und die Theologie des Kreuzes, die im Anschluss an Paulus und die frühesten Formen christlichen Glaubens im reformatorischen Denken entscheidend zum Durchbruch kam.“ J. Ratzinger, Papst Benedikt XVI., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, (München (1968) 2000) Gütersloh 2005 (Lizenzausgabe), S. 215.

¹⁸⁵ Vgl. KD IV/1, S. 395–396.

¹⁸⁶ KD IV/1, S. 395. Barths Haupterkenntnisgegenstand ist also nicht die Sünde selbst, sondern die Gnade, die die Sünde überwindet. Nach Barth kann die Sünde nur unter dem Begriff der Gnade richtig erkannt werden und nicht ein davon unabhängiger Erkenntnisgegenstand sein.

¹⁸⁷ KD IV/1, S. 396.

¹⁸⁸ Vgl. KD IV/1, S. 397. Wir können nur aus Gottes Gnade erkennen, dass Gott so gnädig ist, dass er uns vergibt.

¹⁸⁹ Vgl. KD IV/1, S. 398.

erreichen kann.¹⁹⁰ Also ist die Gotteserkenntnis der Grund der Sündenerkenntnis und Gottes Wort führt uns zur Gottes- und Sündenerkenntnis. Barth fährt fort mit dem Zugang zum Wort Gottes, das diese Erkenntnis ermöglicht. Barth wendet sich gegen die „Aufspaltung der Erkenntnis und des Wortes Gottes“, kritisiert die Annahme der Möglichkeit von Gotteserkenntnis ohne Gottes Wort und schreibt, dass „[d]ie Idee einer abstrakten Existenz Gottes in seiner reinen Gottheit als Schöpfer und Weltregent [...] der biblischen Gotteserkenntnis fremd und [...] christlich nicht brauchbar“ ist.¹⁹¹ Für Barth ist die Gotteserkenntnis untrennbar von Gottes Seinsweise als Trinität, sonst würde Gotteserkenntnis ganz unmöglich und nur falsch. „Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist nach biblischer Gotteserkenntnis in seinem inneren Sein wie in seiner Gegenwart, Aktion und Offenbarung in der Welt und für uns konkret Einer. Und so ist sein ewiges [...] Wollen und sein die Zeit begründendes und erfüllendes Tun konkret Eins. So ist auch sein ewiges Wort identisch mit dem, das er in der Zeit gesprochen hat und spricht, konkret Eins. Und der eine Gott, sein eines Werk und Wort heißt [...] Jesus Christus“.¹⁹² Deswegen ist der Versuch einer von Jesus Christus unabhängigen Sündenerkenntnis bzw. -lehre für Barth dem Wesen nach dem Götzendienst in Ex. 32,4 entsprechend.¹⁹³

2.12 Historische Beispiele des Missverständnisses der Sündenerkenntnis

2.121 Die Schwäche der reformatorischen Sündenlehre

Barth würdigt den Versuch der Reformatoren, ihre Sündenlehre auf biblischer Grundlage aufzubauen, aber bemängelt das Fehlen der christologischen Konzentration.¹⁹⁴ Barth kritisiert, dass die reformatorische Sündenlehre wegen der mangelnden christologischen Konzentration die Begründung und den Inhalt des Urteils Gottes relativ abstrakt versteht, obwohl sie die Wirklichkeit jenes Urteils feststellte.¹⁹⁵ Barth expliziert anhand des Beispiels von Calvins Sündenlehre: Calvin behauptet, dass der Mensch seine eigene Sünde nur im „*lux Domini*“ (Licht des Herrn) erkennen kann.¹⁹⁶ Barth beanstandet dabei

¹⁹⁰ Vgl. KD IV/1, S. 400.

¹⁹¹ KD IV/1, S. 400-401.

¹⁹² KD IV/1, S. 401. Man kann sagen, dass Barths Trinitätslehre als Rahmen für die Gotteserkenntnis stark biblisch-theologisch und christologisch formuliert wird.

¹⁹³ Vgl. KD IV/1, S. 403.

¹⁹⁴ Vgl. KD IV/1, S. 404. Aber diese Kritik betrifft auch die frühe Sündenlehre bei Barth selbst. Vgl. Kap. 1 über die schöpfungstheologisch-anthropologische Sündenlehre in der Göttinger Zeit.

¹⁹⁵ Vgl. KD IV/1, S. 405.

¹⁹⁶ Vgl. KD IV/1, S. 405, Barths Calvin-Zit. aus: J. Calvin, *Institutio religionis christianae* (1559), I

die fehlende Nennung von Jesus Christus, so dass bei Calvin die den Sünder zur Bekehrung führende Begegnung mit Gott ähnlich der Erfahrung des Numinosen würde,¹⁹⁷ weil der Sünder seine Sünde ohne die Spiegelung in Jesus Christus direkt in seinem Erfahrungsbereich, in seiner Vernunft erkennen könnte, obwohl die Sündenerkenntnis durch Gottes Wirken geschehen sollte. Barth erscheint das als bloße inhaltarme psychologische Erfahrung. Solche Erfahrung bietet weder einen richtigen Grund für den Glauben an Gott, noch für die Bekehrung von der Sünde, noch eine Erkenntnis der Wirklichkeit des Sünders, obwohl die Erfahrung des Numinosen eine Chance sein kann, Gottes Gegenwart bzw. Gottes Zorn festzustellen.¹⁹⁸

Barth bemängelt, dass auch Luther, Zwingli, der junge Melanchton und die altprotestantische Orthodoxie die nicht-christologische, also inhaltsarme Sündenerkenntnis vertreten.¹⁹⁹ Und er kritisiert weiter, dass ihre Sündenlehre biblisch begann, aber sich nicht an Jesus Christus dem Versöhner festhielt und so „biblizistisch“ ideologisiert wurde und schließlich „zu einem [...] Rationalismus“ überging.²⁰⁰ Barth führt die Helvetische Konsensformel (1675) als das entscheidende Beispiel dieses Vorgangs an, die die Lehre von der Verbalinspiration der Heiligen Schrift festschreibt. Barth beanstandet, dass solche Lehre „ein Produkt typisch rationalistischen Denkens war – der Versuch, den Glauben und seine indirekte Erkenntnis durch ein direktes Wissen zu ersetzen, sich der Offenbarung in der Weise zu versichern, dass man sie von dem... lebendigen Wort des lebendigen Gottes löste, sie, als wäre sie irgendein Gegenstand profaner Erfahrung, fixierte.“²⁰¹ Barth akzentuiert, dass hier die Gefährlichkeit der nicht-christologischen Sündenlehre liegt. Der Inhalt der biblischen Offenbarung ist Jesus Christus, darum liegt die Eigentümlichkeit der Bibel in der Zeugenschaft Jesu Christi. Und Jesus Christus ist der zu uns redende Inhalt der Bibel, deshalb ist die Bibel sein Werkzeug zur Selbstbezeugung. Wenn man diese Sache vergisst, obwohl man die Bibel als Offenbarungsquelle nimmt, kann man nicht richtig erkennen, wer Jesus Christus ist, was er für uns tat und tut, wer wir vor ihm sind und

1,2-3; Kommentar zu Röm. 6,21 *Corpus Reformatorum* 49, 117.

¹⁹⁷ Vgl. KD IV/1, S. 406. Zum numinosen Phänomen und dessen Erleben vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, (Breslau 1917) München 1971, S. 5-10, 15-16, 42, 53-55, 66-68.

¹⁹⁸ Vgl. KD IV/1, S. 405-406.

¹⁹⁹ Vgl. KD IV/1, S. 406.

²⁰⁰ KD IV/1, S. 406.

²⁰¹ KD IV/1, S. 407. Vgl. ders., *Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften*. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hrsg. v. der Karl Barth-Forschungsstelle an der Uni. Göttingen (Leitung E. Busch), Zürich 1998, S. 98-99, in: *Karl Barth Gesamtausgabe*, 2. Abt. Akademische Werke.

was wir mit ihm zu tun haben.

2.122 Der Fehler der Sündenlehre der reformierten Orthodoxie

Barth behandelt sieben Vertreter der reformiert-orthodoxen Sündenlehre des 17. Jahrhunderts.²⁰² Er betrachtet sie als Fehlinterpretation des Erkenntnisgrundes der Sünde, da sie das Gesetz Gottes und die *lex naturalis* (Naturgesetz) im menschlichen Herz gleichsetzen. Nach Barth wird das ihnen inhärente Problem in folgender Weise evident: Gottes Gesetz ist schon als Naturgesetz im menschlichen Herz gegeben und darum widerspricht dieses Gesetz weder der Rationalität, noch der Moralität, noch der Spiritualität des Menschen. Wenn die Sünde als Übertretung des Gesetzes Gottes bestimmt wird, kann diese so bestimmte Sünde auch als Widerstehen gegen die Vernunft bzw. das Gewissen des Menschen verstanden werden. Das bedeutet, dass der Mensch von sich aus ohne göttliche Vermittlung erkennen kann, was Gottes Gesetz ist und auch was die Sünde dagegen ist.

Für Barth ist diese Erkenntnistheorie der Sünde völlig inakzeptabel. Wenn der Mensch wirklich von sich aus den Inhalt des Gesetzes Gottes und der Sünde als dessen Übertretung wissen könnte, könnte er auch die Wege zur Überwindung der Sünde von sich aus erkennen. Das hieße, dass der Mensch als Sünder sich mit Gott ohne Jesus Christus versöhnen könnte, er damit ihn und seinen Tod nur als einen Ausdruck der Liebe Gottes symbolisieren könnte, er folglich den Gegensatz zwischen Gott und Sünder in der Bibel als eine radikalisierte Darstellung beurteilen könnte, letztlich er sich mit der Sünde durch einen synthetischen Entwicklungsprozess versöhnen könnte, indem er sie für ein notwendiges Übel als ein Element in der gesamten Weltgeschichte hält.²⁰³ Barth

²⁰² Barth analysiert die Sündenlehre von Joh. Piscator, W. Bucanus, A. Polanus, Joh. Wolleb, Leydener Synopse, Fr. Burmann und J. H. Heidegger. Vgl. KD IV/1, S. 408–411, Barths Piscator-Zit. aus: Joh. Piscator, *Aphorismi Doctrinae christianae, maximam partem et Institutione Calvinii excerpti sive loci communes theologici brevibus sententiis expositi* (Herborn 1589); Bucanus-Zit. aus: W. Bucanus, *Institutiones theologicae seu Analysis locorum communium Christianae religionis* (Bremen 1605), XIX, 3; XV, 3; Polanus-Zit. aus: A. Polanus, *Syntagma Theologiae christianae, iuxta leges ordinis methodici conformatum atque in libros decem tribu tum* (Hanau 1609), VI, 3; VI, 9–10; Wolleb-Zit. aus: Joh. Wolleb, *Christianae Theologiae compendium* (Basel 1626), I 9,1; I 9,2 *can.* 6; I 13 *can.* 1 u. 7; Leydener Synopse-Zit. aus: Leydener Synopse (1624) *Disp.* 1,9; *Disp.* 14,7; *Disp.* 18,13f.; Burmann-Zit. aus: Fr. Burmann, *Synopsis Theologiae* (Utrecht 1671), II,2,18; IV,3,2–4.7.11; Heidegger-Zit. aus: J. H. Heidegger, *Medulla Theologiae christianae* (Zürich 1696), X, 2–3; IX, 11–18.

²⁰³ Vgl. KD IV/1, S. 412–413. Diese Sündenerkenntnis führt uns nur zu einer falschen Parallele zur humanistischen oder atheistischen Sündenerkenntnis, als ob die christliche Sündenerkenntnis der moralphilosophischen Sündenerkenntnis ähnlich wäre. Für Barth ist die christliche

kritisiert, dass die reformiert-orthodoxe Theologie selber zu einer Denkweise der Aufklärungszeit, die den Menschen und seine Geschichte zu optimistisch behandelt, überging. Barth betont, dass es keine Position für den Menschen als Gottes Geschöpf gibt, als ob er „alles überblickend und zusammenrechnend“ eine Entscheidung zum Heil treffen kann.²⁰⁴ Barth beurteilt diesen Versuch der reformiert-orthodoxen Sündenlehre mit einem Wort: „Die Bibel schweigt zu diesem Vorgang.“²⁰⁵ Für Barth scheint die Erklärungsweise der reformiert-orthodoxen Theologie zwar systematischer als die Erklärung in der Bibel, aber deswegen nicht evangelisch, weil sie ohne Jesus Christus als Kernstück der Offenbarung versucht, die Sünde zu verstehen.

2.123 Der Irrtum der neuprotestantischen Sündenlehre

Barth analysiert die Lehre vom Bösen bei Leibniz, um die Schwäche in der Sündenlehre der neuprotestantischen Theologie gründlich zu verstehen, da die neuprotestantische Sündenlehre die metaphysische Position von Leibniz zum Ausgangspunkt nimmt.²⁰⁶ Nach Leibniz ist „das Böse als die bloße Negation des Guten, als [...] von Gott zwar nicht gewollt und gewirkt, wohl aber [...] zugelassen [...]: ein [...] notwendiges [...] Element der Harmonie der ganzen [Welt].“²⁰⁷ Und der Mensch begeht Sünden wegen seiner „Unvollkommenheit“, nämlich wegen seiner „relativen Vollkommenheit“ bezüglich der absoluten Vollkommenheit Gottes.²⁰⁸ Barth kritisiert, dass Leibniz das Böse leichtsinnig behandelt. Barth zufolge darf man keineswegs denken, dass auch das Böse seinen positiven Beitrag für die so genannte harmonische Welt biete. Barth mahnt, wenn man die Positivität des Bösen akzeptiert, entweder ontologisch oder funktional, gerät man in Gefahr, zu einer dualistischen Gotteslehre wie dem Manichäismus zu kommen.²⁰⁹ Bei Barth gibt es nichts, das mit Gott konkurrieren könnte. Das Böse wird „eben in [...] seinem höchsten Überhandnehmen [...] in den Dienst Gottes gestellt[,] [...] [also] zum Instrument des göttlichen Triumphes.“²¹⁰ Nach Barth zeigt sich die Scheinmacht des

Sündenerkenntnis in Jesus Christus nicht eine theoretische Alternative zur besseren Sündenerkenntnis, sondern die wahre Erkenntnis von Gottes Gnade und von der nur von da aus erkennbaren Unvollkommenheit und Ohnmacht des Menschen.

²⁰⁴ KD IV/1, S. 413. Zum weiteren Widerspruch Barths gegen die Sicht, die den Menschen als allwissenden oder neutralen Beobachter bezüglich des Verhältnisses zu Gott versteht, vgl. KD IV/1, S. 432, 447, 467-468, 480, 499, 509, 566.

²⁰⁵ KD IV/1, S. 413.

²⁰⁶ Vgl. KD IV/1, S. 451-456. Auch vgl. KD III/3, S. 360-365.

²⁰⁷ KD IV/1, S. 451.

²⁰⁸ KD IV/1, S. 452.

²⁰⁹ Vgl. KD IV/1, S. 452.

²¹⁰ KD IV/1, S. 452.

Bösen im Kreuzestod Jesu Christi unwiderlegbar, wo Gott die Sünde verneint, verurteilt und erledigt. Deswegen dürfen wir weder Respekt noch Furcht vor dem Bösen haben, denn dies wäre nur der defätistische Unglaube in uns, der Jesus Christus und seine Versöhnungstat ignoriert.²¹¹ Barth betont, dass das Böse, die Sünde, keineswegs ein harmonieorientiertes Element in der Welt, sondern „Gottes Feind“²¹² ist und dass man das ernst nehmen soll, nicht wie ein Problem „einer bloßen Störung im Weltlauf“ oder aufgrund der menschlichen „Unvollkommenheit“.²¹³

Barth untersucht exemplarisch die Hamartologie von zehn neuprotestantischen Theologen und weist auf ihre Fehler in der Erkenntnis der Sünde hin.²¹⁴ Nach Barth behandeln auch diese neuprotestantischen Theologen die Sünde so leichtsinnig wie Leibniz. Sie verstehen die Sünde als ein von Gott akzeptiertes Element zum Fortschritt des Einzelbewusstseins oder der Weltgeschichte und bestimmen den Inhalt und den Charakter der Sünde nicht durch die Offenbarung, sondern durch vernünftige Reflexion. Sie glauben an die Überwindlichkeit der Sünde durch die Entwicklung des menschlichen Geistes. Für Barth ist solche Sündenerkenntnis keine wahre Sündenerkenntnis, sondern nur „eine [...] Selbsterkenntnis des [...] Menschen“,²¹⁵ weil in der Sündenerkenntnis

²¹¹ Vgl. KD IV/1, S. 452-453.

²¹² KD IV/1, S. 453.

²¹³ KD IV/1, S. 455.

²¹⁴ Barth analysiert die Sündenlehre von J. A. L. Wegscheider, K. G. Bretschneider, G. W. F. Hegel, F. D. E. Schleiermacher, A. Schweizer, A. E. Biedermann, R. A. Lipsius, H. Lüdemann, A. Ritschl und E. Troeltsch. Vgl. KD IV/1, S. 414-427, Barths Wegscheider-Zit. aus: J. A. L. Wegscheider, *Institutiones Theologiae christianae dogmaticae* (Halle 1815), § 113, 117f.; Bretschneider-Zit. aus: K. G. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 1, Leipzig (1814) 1838⁴, S. 718f.; Hegel-Zit. aus: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821), 3. Teil, 1. Hälfte, Die absolute Religion, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1929, S. 95f., 105f., 112, 114; Schleiermacher-Zit. aus: F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Berlin (1821) 1830², § 65-85; Schweizer-Zit. aus: A. Schweizer, Die Christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen dargestellt, Bd. 1, Leipzig (1863) 1877², S. 309, 319, 340, 372, 375, 376, 378f., 381; Biedermann-Zit. aus: A. E. Biedermann, Christliche Dogmatik, Zürich 1869, § 745f., 752, 764, 766f., 769, 771ff., 777; Lipsius-Zit. aus: R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik, Braunschweig (1876) 1879², § 467ff., 471, 474, 476f., 479, 483-487, 490f.; Lüdemann-Zit. aus: H. Lüdemann, Christliche Dogmatik, Bd. 2, Bern 1926, S. 341f., 345, 347, 370, 374, 397, 399, 402f., 408; Ritschl-Zit. aus: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn (1874) 1895⁴, Kap. 5, S. 310-313, 315ff., 319f., 326, 332, 335f., 345, 349, 351, 357f., 360f.; ders., Unterricht in der christlichen Religion, Bonn (1875) 1903⁶, §34-42; Troeltsch-Zit. aus: E. Troeltsch, Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912, München 1925, S. 3, 217-220, 237ff., 300-303, 306-309, 312-313, 317f., 320f., 340.

²¹⁵ KD IV/1, S. 428. Barth versteht diese wirklichkeitsfremde erfundene Sündenlehre als nutzlos und auch sündig, weil sie die wahre Wirklichkeit der von Gott verurteilten Sünde verhüllt und uns immer wieder zur falschen Fantasie führt, ohne Gottes Gnade trotzdem weiter leben zu können.

vorausgesetzt wird, dass Gott ihr neutral gegenübersteht. Damit schreibt man nur dem Menschen die Sündenproblematik zu und folglich wird die Beziehung zwischen Gott und Mensch ganz abstrakt beobachtet, ohne Zusammenhang mit dem Zorn und der Barmherzigkeit Gottes. Barth bemängelt, dass in der falschen Auffassung von Entwicklungsgeschichte das Böse als positiver, sogar als göttlicher Faktor zum Fortschritt ganz wirklichkeitsfremd verstanden wird und der Mensch damit in der Sündenerkenntnis und in der Verantwortung für die Sünde selber „zu seinem eigenen Gesetzgeber, Ankläger und Richter gemacht wird“, ²¹⁶ d. h. sich eine „Selbstinthronisierung“²¹⁷ des Menschen als Allwissender ergibt, der den Grund und die Lösung der Sünde erkennen und auch praktisch kontrollieren könnte. Diese falsche Zuversicht der neuprotestantischen Sündenlehre relativiert die Absolutheit der Versöhnungstat Gottes durch die angebliche Selbsterlösungsfähigkeit des Menschen²¹⁸ und substituiert die Dringlichkeit der Bekehrung zu Gott durch ein nur formales Schuldgeständnis²¹⁹ und rationalisiert sogar schließlich das Böse als ein Teil der göttlichen Ordnung.²²⁰

2.2 Christologische Sündenerkenntnis als die einzige wahre Möglichkeit der Sündenerkenntnis

2.2.1 Der Charakter der christologischen Sündenerkenntnis

Anschließend an die Begründung der offenbarungsorientierten Sündenerkenntnis²²¹ erklärt Barth weiter, welchen Charakter die christliche offenbarungstheologische Sündenlehre auszeichnet. Barth beschreibt zuvor den christologischen Zusammenhang der Sündenerkenntnis folgendermaßen: „Es geht um die Erkenntnis des einen Gottes, der in seinem Wort Fleisch [...] wurde – und also um die Erkenntnis [...] dieser seiner einen Offenbarung – und also um die Erkenntnis des einen nicht aufzuspaltenden christlichen Glaubens, dessen Grund und Gegenstand Gott in diesem seinem

Barths Hauptinteresse ist, die Tiefe der Sünde ernsthaft zu erkennen, nicht eine raffinierte Lehre von der Sünde aufzubauen. Darum betont Barth die Christuserkenntnis als wahre Wurzel der Sündenerkenntnis jenseits der menschlichen Vernünftigkeit und Bewusstseinsentwicklung. Wenn der Mensch seinen eigenen Tod im Kreuzestod Jesu Christi erkennt, erkennt er seine nicht theoretisch mögliche, sondern wahre Wirklichkeit als Sünder.

²¹⁶ KD IV/1, S. 429.

²¹⁷ KD IV/1, S. 430.

²¹⁸ Vgl. KD IV/1, S. 429.

²¹⁹ Vgl. KD IV/1, S. 428.

²²⁰ Vgl. KD IV/1, S. 429.

²²¹ Vgl. Unterabschnitt 2.11 in diesem Kapitel.

Versöhnungswerk und also Gott in Jesus Christus ist.“²²²

Nach Barth kann man den Charakter der Sündenerkenntnis im Licht der Christuserkenntnis erkennen, wie folgt: die Mittelbarkeit der Sündenerkenntnis und die Motivation zur Bekehrung. Sowohl bezeugt Jesus Christus selber, was er gegen die Sünde und für jeden Sünder tut und was der Mensch gegen Gott tut und wer er ist, als auch „überzeugt“²²³ er damit den Menschen zur Bekehrung. Nur in Jesus Christus als „Spiegel“²²⁴ kann der Mensch sein Sündersein betrachten und durch irgendeine abstrakte freie Beobachtung seines Seins kann er gar keine Sündenerkenntnis erreichen. Die Sündenerkenntnis in Jesus Christus bedeutet also, zuvor Jesu Christi Tat, Rolle und deren Sinn zu erkennen und dadurch mittelbar die Sünde als Gegensatz dazu und so auch die Notwendigkeit des Glaubens an Jesus Christus zu erkennen.

Die Erkenntnis der Offenbarung Jesu Christi ist ermöglicht durch Jesu Christi Offenbarung selbst, weil Jesus Christus der Offenbarte und gleichzeitig der Selbstzeuge seiner Offenbarung und auch der Führer zur Offenbarungserkenntnis ist.²²⁵ Die Sündenerkenntnis besteht genau in diesem Wirken Jesu Christi. Die „Erkenntnis der wirklichen Sünde wird [...] Ereignis in der Erkenntnis Jesu Christi.“²²⁶ In diesem Fall liegt der Schwerpunkt nicht auf der Erkenntnis der Sünde selbst, sondern auf der Erkenntnis Jesu Christi, der durch seine Versöhnungstat zeigt, was die Sünde ist, was der Mensch tut, ihn als Sünder erkennen lässt und ihn zur Bekehrung und zum Heil ruft. In Jesus Christus ist die Sündenerkenntnis nicht nur die sachbezogene Erkenntnis dessen, was Sünde ist und inwiefern wir Sünder sind und wie das Verhältnis zwischen Gott und uns durch die Sünde verändert ist, sondern die Erkenntnis der Dynamik, die unsere Antwort auf Gottes Versöhnungstat motiviert.²²⁷

²²² KD IV/1, S. 430. Vgl. KD IV/1, S. 395. Dort stellt Barth die Sündenerkenntnis als „Schatten“ der Versöhnungserkenntnis dar.

²²³ KD IV/1, S. 431. Hier ist die Dynamik der Christuserkenntnis erkennbar, darin dass Jesus Christus nicht nur der Inhalt der Offenbarung und ihrer Erkenntnis, sondern auch ihr Herr ist.

²²⁴ KD IV/1, S. 431. Damit ist nicht eine passive Rolle Jesu Christi bei der Sündenerkenntnis impliziert, sondern sie stellt einen Prüfstein für die Sündenerkenntnis des Menschen bzw. für die Wirklichkeitserkenntnis des Sünders dar.

²²⁵ Vgl. KD IV/1, S. 401.

²²⁶ KD IV/1, S. 432.

²²⁷ Dieser dynamische Charakter der Offenbarung ist schon von den Reformatoren, z. B. Luther, akzentuiert worden. „Die gute Botschaft des Evangeliums ist gemäß Luther nicht, dass wir nur passive Empfänger bleiben, sondern dass wir in Gemeinschaft mit Christus in Gottes Liebe hineingezogen werden.“ B. K. Holm, Wechsel ohnegleichen, in: NZSTh 40 (1998), S. 194, Anm. 26.

Diese Dynamik beruht auf der Offenbarung des Kreuzestodes Jesu Christi als Gottes Urteil. Barth unterstreicht, dass sich am Kreuz „was Gott um uns weiß“,²²⁸ nämlich unser Sündersein, deutlich zeigt. Insoweit Jesus Christus sich als Offenbarer unserer Sünde offenbart, offenbart er sich auch als Richter, der die durch den Glauben an ihn Gerechtfertigten und die durch den Unglauben an ihn Nichtgerechtfertigten deutlich trennt.²²⁹ Barth formuliert: „[D]as Evangelium ist Gottes Verurteilung des Menschen[.] [...] Der [...] Erretter der Menschen – Jesus Christus – ist also ihr Richter. Das Evangelium selbst ist die Offenbarung dieses Richters.“²³⁰ Nach Barth ist die „Offenbarung des richtenden Erretters und seines nach des Menschen Glauben rufenden Spruches [...] [die] Offenbarung des Zornes Gottes“ und „das [...] auf der Menschen Errettung zielende Gericht.“²³¹ Barth interpretiert das Rechtfertigungsgeschehen in seiner Auslegung von Röm. 1,16–18 als den Vorgang, dem stellvertretenden versöhnenden Richter zu vertrauen und die „Gültigkeit“ seines Werkes zu akzeptieren, sich ihm zu unterwerfen und gehorchen; darin kann der Mensch durch diesen Glauben gerechtfertigt werden, das Leben bekommen, „der Errettung teilhaftig werden.“²³² Aber wenn der Mensch an ihn nicht glaubt, hat er keine andere Chance, das Heil zu erreichen. Hier zeigt sich die inhaltliche Ambivalenz in der Offenbarung. „Die Errettung [...] offenbart sich diesem Widerspruch der Menschen gegenüber als [...] Zorn.“²³³ Barth wendet sich gegen die Annahme einer anderen Möglichkeit zur Sünden- und

²²⁸ KD IV/1, S. 433.

²²⁹ Schon Martin Kähler erklärt, dass die „Heilsbegründung“ nicht in der „Selbstbeurteilung“ des Menschen, sondern nur in der „Heilsoffenbarung“ gefunden werden kann und der Gerechtfertigte die Größe der Sünde des Menschen nur im Kreuzestod Jesu Christi erkennen kann. KD IV/1, S. 433, Barths Kähler-Zit. aus: M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre, Erlangen 1893, S. 270. Barth zitiert dazu Joh. 15,22–24; Apg. 9,3f.; Matth. 25,31f. und Röm. 14,23.

²³⁰ KD IV/1, S. 434. Dazu zitiert Barth Joh. 3,18; 8,24; 12,48; 16,9; Luk. 2,34; Röm. 9,33 aus Jes. 8,14 und 1. Petr. 2,8 aus Ps. 118,22 und fasst die neutestamentlichen Aussagen in folgender Formel zusammen: Die Sünde ist der Unglaube an Jesus Christus.

²³¹ KD IV/1, S. 434.

²³² KD IV/1, S. 434.

²³³ KD IV/1, S. 435. Also wirkt Jesus Christus nach Barth die Errettung und auch gleichzeitig die Verurteilung. Er ist die „radikale Krisis“ des Sünders. KD IV/1, S. 443. Das Wort κρίσις im Neuen Testament bedeutet „Gericht“, „Strafe“, „Scheidung“, „Urteil“, „Recht“ usw. In diesem biblisch-etymologischen Zusammenhang kann man Barths Theologie der Krisis verstehen als Theologie, die den Menschen an das Gericht Gottes wie die Scheidung der Schafe von den Böcken in Matth. 25,31ff. erinnert und von ihm die Entscheidung zu Gott fordert. Vgl. W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin u. a. (1925) 1988⁶, S. 918ff. Diesen neutestamentlichen Begriff kann man mit dem alttestamentlichen Begriff קדוש vergleichen, dessen Bedeutung „heilig“ ist, aber auch „auserwählt“, „fern gehalten von Profan“, d. h. „geschieden“, also impliziert Gottes unterscheidendes Urteil, um ihm eine bestimmte Person bzw. Sache gehören zu lassen. Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. (1915) 1962¹⁷, S. 700.

Errettungserkenntnis außerhalb der Offenbarung und Versöhnung Jesu Christi.²³⁴

2.22 Vier Aspekte der Sündenerkenntnis im Rahmen der Christuserkenntnis

2.221 Die Erkenntnis des Wesens der Sünde von der Christusoffenbarung aus

Barth erläutert näher, was wir als unseren wirklich sündigen Zustand erkennen, „im Gehorsam des Sohnes Gottes und also in Jesus Christus“ als „Spiegel“, der den Menschen als Sünder zeigt.²³⁵ Barth geht aus von der These der klaren Erkenntnis der Sünde durch die Christusoffenbarung: Jesus Christus enthüllt das Wesen der Sünde deutlich. Der Mensch ohne die Christusoffenbarung missversteht das Böse, das keinen eigenen Bestand hat und damit nur anhand des Guten indirekt erkennbar ist, immer wieder als ein mitwirkendes Element mit bzw. in dem Guten oder als eine zufällige oder eine etwa in bestimmten Bedingungen eingeschränkte Nebenwirkung des Guten oder als ein zum Guten notwendiges Übel.²³⁶ Solche Missverständnisse der Sünde aufgrund der äußerlichen Uneindeutigkeit des Bösen führen uns nur zur Geringschätzung der Schrecklichkeit der Sünde, die unser Verhältnis zu Gott zerstört, uns in solcher Verdorbenheit bleiben lässt und schließlich uns unter Gottes Zorn ruiniert, und zum unbesonnenen Versöhnungsversuch mit ihr. Um uns auf diese Leichtsinnigkeit hinzuweisen, erinnert Barth uns daran, dass die uns bei der Sündenerkenntnis verführende „Unklarheit verschwindet, [...] wenn wir auf das uns im Neuen Testament bezeugte menschliche Sein und Verhalten Jesus Christus gegenüber achten.“²³⁷ Barth betont, dass wir damit unwiderlegbar erkennen können, dass das Böse wesentlich „nicht am Guten, sondern gegen das Gute“ ist.²³⁸ Barth kommt zu dem Schluss, dass das Wesen der Sünde die Gegensätzlichkeit zu Gott ist.

²³⁴ Weiter kritisiert Barth, dass Israel „das Gesetz des göttlichen Gnadenbundes [...] doch zwar hat, aber jedenfalls nicht kennt und nicht hält“ und es „als eine Anweisung zur Erwerbung eigener Gerechtigkeit“ abstrahiert, „um sein Verhältnis zu Gott selbst zu ordnen. [...] [Israel] setzt sich eben damit vor Gott ins Unrecht, dass [Israel] sich vor ihm ins Recht setzen will. [Israel] bewegt sich eben damit im Kreislauf von einer Sünde zur andere.“ KD IV/1, S. 437.

²³⁵ KD IV/1, S. 439.

²³⁶ Vgl. KD IV/1, S. 440. Nach Barth „gehört [...] zum Wesen des Bösen [...] die Zweideutigkeit seiner Erscheinung.“ KD IV/1, S. 440.

²³⁷ KD IV/1, S. 441.

²³⁸ KD IV/1, S. 441. Barth unterscheidet inhaltlich zwischen dem für den Menschen Bösen als „Instrument“ Gottes und dem für Gott Bösen als „Widerwilligkeit“ des Menschen, obwohl beide ähnliche Gestalt haben. Also meint das Böse gegen das Gute genau das Böse gegen das, was Gott für gut hält, nicht ein Böses nach einem Maßstab, der jenseits von Gut und Böse neutral vorhanden wäre.

Durch die Christusoffenbarung wird festgestellt, dass dieses Wesen der Sünde, die Gegensätzlichkeit zu Gott, eine dreifache Erscheinungsweise hat, nämlich als Sünde gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst.²³⁹ Barth erklärt, dass der Mensch im Licht Jesu Christi als „Gottesleugner“ bestimmt werden kann, weil er Jesus Christus, der in der Tat der „im Fleisch begehende Gott selber ist“, verachtet, verfolgt und verneint.²⁴⁰ Das ist die christologisch erfasste Gegensätzlichkeit des Menschen zu Gott. Darüber hinaus ist der Mensch nach Barth auch „Brudermörder“, weil er Jesus Christus zu Unrecht hinrichtet, der zu und für uns als „Mitmensch“ kommt.²⁴¹ Das ist der Tatbestand des Menschen als Sünder gegen seinen Nächsten. Schließlich ist der Mensch auch „Selbsterstörer“, weil er, obwohl er das Wort des zu uns redenden Gottes in Jesus Christus hört, „sich selbst [...] fallen lässt“ und sich selbst der Sünde verkauft.²⁴² Dieses Tun ist, was der Mensch selber gegen sich vorbereitet und erfüllt. Barth schließt aus der Analyse der Gegensätzlichkeit des Menschen zu Jesus Christus, der Gott gehorcht, sich erniedrigt und sich bis in den Tod hingibt, dass in Jesus Christus offenbart ist, dass „der Mensch in jenem Gegensatz und Widerspruch existiert.“²⁴³

2.222 Die Erkenntnis der Begründung des Urteils über die Sünde von der Christusoffenbarung aus

Barth fragt, nach welchem Kriterium wir konkret bestimmen können, was wirklich sündig ist, aber er lehnt alle vorstellbaren Sündenbestimmungen nach menschlichen Kriterien wegen der Relativität des menschlichen Urteils ab.²⁴⁴ Um solche Relativität zu überwinden und um die Sünde richtig zu bestimmen, hält Barth sich an die Offenbarung des absoluten und lebendigen Richters nach Matth. 3,12: Jesus Christus, der Erntende, „der die Wurfschaufel in seiner Hand hat und seine Tenne fegen, seinen Weizen in die Scheune sammeln, die Spreu aber mit unauslöschlichem Feuer verbrennen wird.“²⁴⁵ Barth versteht Jesus Christus in dieser Funktion als den den Sünder zur Bekehrung aufrufenden Richter und als „radikale Krisis“, in der der Sünder der Verdammnis anheim

²³⁹ Vgl. KD IV/1, S. 440, 441, 442.

²⁴⁰ KD IV/1, S. 441.

²⁴¹ KD IV/1, S. 441.

²⁴² KD IV/1, S. 442.

²⁴³ KD IV/1, S. 442. Hier scheint Barths Sündenverständnis dem pessimistischen Menschenverständnis als *imago diaboli* bei Flacius ähnlich zu sein. Vgl. KD IV/1, S. 446.

²⁴⁴ Vgl. KD IV/1, S. 442. Barth lehnt alle menschlichen Begründungen der Sündenbestimmung durch das erhabene Gewissen, die scharfe Vernunft, das raffinierte System und die traditionelle Autorität ab.

²⁴⁵ KD IV/1, S. 443.

fällt, wenn er Christi Einladung ins Leben nicht annimmt.²⁴⁶ Jesus Christus wirkt als Richter, indem er den Sünder zur Bekehrung zum ursprünglichen Verhältnis zu Gott ruft.²⁴⁷ Weil Jesus Christus sein Urteil verkündigt, dass alle zu Gott zurückkommen müssen, ist das keine ungewöhnliche Forderung, sondern die auf das heilsame Verhältnis zu Gott hinweisende Gute Nachricht, die den Menschen trotz seines sündigen Zustandes gut genug überzeugen kann, seinen Zustand als sündigen Menschen zu akzeptieren und demgemäß die Notwendigkeit der Bekehrung anzuerkennen. Niemand unter Sündern kann sein Urteil vermeiden, geschweige denn abschaffen. Insofern ist die Richterschaft Jesu Christi über die Sünde gültig und endgültig.

Anschließend erläutert Barth, inwiefern die Richterschaft Jesu Christi über die Sünde absolute Gültigkeit und Endgültigkeit hat. Barth präsentiert einen doppelten Erkenntnisinhalt der Gerechtigkeit der Richterschaft Jesu Christi nach seiner Verkündigung. Zunächst bezieht Barth die Gerechtigkeit der Richterschaft Jesu Christi auf „das von ihm verkündigte, in seiner Person vom Himmel auf die Erde gekommene Gottesreich.“²⁴⁸ Nach Barth bleibt Gott als der einzige wahre Herrscher der ganzen Welt dem Sünder gegenüber nicht teilnahmslos, sondern engagiert sich für ihn immer treu und barmherzig.²⁴⁹ Deswegen kann der Mensch trotz seiner Sünde als Mensch Gottes Geschöpf sein. Barth formuliert: „Der Mensch ist durch Gottes Gnade.“²⁵⁰ Also ist der Sünder nicht ohne Gott, obwohl er von Gott wegläuft. Er ist noch in und unter der absoluten Herrschaft Gottes, weil Gott ihn in seiner freien Gnade nicht aufgibt. Darum wird die Richterschaft Jesu Christi absolut, wenn Gott zu uns, den Sündern „im Kommen seines Reiches, in der Offenbarung und Gegenwart seines Sohnes“²⁵¹ zu unserer Bekehrung kommt. Der Sünder kann diesem im Urteil Jesu Christi über die Sünde kommenden Reich Gottes gar nicht beziehungslos, nicht gleichgültig oder gar „als sein eigener Meister“ gegenüberstehen.²⁵²

Danach bezieht Barth die absolute Gerechtigkeit der Richterschaft Jesu Christi auf den

²⁴⁶ KD IV/1, S. 443. Barth interpretiert die Verkündigung Jesu Christi über das Himmelreich in Matth. 4,17 als eine Schwertklinge bzw. eine Weggabelung, an der wir die Entscheidung zu treffen haben, ob wir die Bekehrung zu Gott oder die Fortbewegung in die Sünde wählen.

²⁴⁷ Vgl. KD IV/1, S. 444.

²⁴⁸ KD IV/1, S. 444.

²⁴⁹ Vgl. KD IV/1, S. 444. Barth versteht diese Gnadentat und –offenbarung Gottes als Grund der Gnadenerkenntnis und auch der dementsprechenden Sündenerkenntnis.

²⁵⁰ KD IV/1, S. 444.

²⁵¹ KD IV/1, S. 444. Barth zitiert Joh. 1,11 als biblischen Beleg.

²⁵² KD IV/1, S. 444. Barth lehnt die menschliche Neutralität und Autonomie vor Gott ab.

Richter, Jesus Christus, selbst. Nach Barth ist Jesus Christus „das ewige [...] Urbild eines Jeden, [...] die nicht in unser Herz und Gewissen beschlossene, sondern über uns beschließende *lex aeterna* [(ewiges Gesetz)], die ihre Gültigkeit nicht [...] in unseren Auslegungen gewinnt, sondern die [...] als *iudex aeternus* [(ewiger Richter)] sich selbst auslegt und Geltung verschafft.“²⁵³ Jesus Christus offenbart also die sündige Wirklichkeit des Menschen in seiner Versöhnungstat und fordert von jedem Sünder, von seinem gefallenem Zustand zum ursprünglichen Zustand, zu dessen Bewahrung er eigentlich verpflichtet ist, zurückzukommen, sein kaputtes Verhältnis zu Gott wiederherzustellen, dies aber nicht etwa nach Vorschriften zum Heil, die der Sünder mit seinen eigenen Bemühungen erfüllen müsste, sondern durch die heilschaffende Wirkung Jesu Christi.²⁵⁴ Jesus Christus offenbart so selbst die Gerechtigkeit seiner Richterschaft. Deswegen muss der Mensch als Sünder sich entscheiden, Jesus Christus zu folgen, sein Urteil zu akzeptieren und sich dem Richter als Heiland anzuvertrauen. Barth betont, dass es keine Grauzone zwischen dem Pro der Richterschaft Jesu Christi und ihrem Kontra gibt.²⁵⁵

2.223 Die Erkenntnis der Wahrheit der Sünde von der Christusoffenbarung aus

Nach Barth können wir die Sünde „als die Wahrheit alles menschlichen Seins und Tuns“²⁵⁶ nur durch die Offenbarung Jesu Christi richtig erkennen. Barth analysiert die Wahrheit der menschlichen Sünde aufgrund der Offenbarung Jesu Christi folgendermaßen: die gründliche Sündigkeit, die Partizipation an allen Sünden, die Identität aller Sünden und das autogene Sünderwerden. Barths Grundvoraussetzung zum Verstehen der gründlichen Sündigkeit des Menschen lautet: „Es ist der ganze Mensch, der Mensch in seiner Einheit von Sein und Tat, [...] in jener [...] Einheit [...] [tut] er eben das, was er ist, und ist, was er tut.“²⁵⁷ Dass der Mensch Sünder ist, bedeutet also nach Barths Grundbestimmung des Menschseins, dass der Mensch immer Sünde begeht,

²⁵³ KD IV/1, S. 445.

²⁵⁴ Frey beschreibt diesen mit dem Heil richtenden Jesus Christus als „sich selbst erniedrigende[n] und versöhnende[n] Gott“. Chr. Frey, *Die Theologie Karl Barths*, Waltróp (1988) 1994², S. 186.

²⁵⁵ Vgl. KD IV/1, S. 445. Barth radikalisiert die Notwendigkeit der menschlichen Entscheidung krisistheologisch. Aber diese Betonung bewirkt Spannungen zwischen dem Einflussbereich der göttlichen Gnade und der menschlichen Entscheidungskraft: Welche Funktion übt Gottes Gnade aus, wenn der Mensch noch in der Sünde versunken ist, obwohl die göttliche Gnade ihn umgibt? Inwiefern kann der Mensch trotz seiner Verwurzelung in der Sünde erkennen, dass das seine letzte Chance zum Heil ist und sich entscheiden, sich zum versprochenen Heil zu wenden?

²⁵⁶ KD IV/1, S. 446. Vgl. KD IV/1, S. 442.

²⁵⁷ KD IV/1, S. 448-449.

was auch im Umkehrschluss Gültigkeit behält: Dass der Mensch Sünde begeht, bedeutet, dass er immer Sünder ist. Die Seinsweise des Menschen kann für Barth von seinem Tun nicht getrennt gedacht werden. Darum schätzt Barth es als nicht so wichtig für das reale Menschenverständnis ein, die Ursache und den Prozess der Sünderwerdung des Menschen zu ergründen, sondern er will die Tatsache herausheben, dass der Mensch jetzt schon als Sünder immer wieder Sünde begeht. Barth hält diese Wirklichkeit des Menschseins für die Wahrheit der gründlichen Sündigkeit des Menschen im Licht der Offenbarung Jesu Christi. Barth hebt hervor, dass Jesus Christus diese gründliche Sündigkeit am Kreuz als Urteil der Gnade zum Heil enthüllt; dort übernimmt er den Stand des Sünders und gibt sich damit bis zum Tod hin. Barth formuliert den Zusammenhang der Sündenerkenntnis mit der Christuserkenntnis folgendermaßen: „Wer sich zu den besseren Menschen rechnet, der ist schon damit im Begriff, seinen Anteil an [Jesus Christus] aufs Schwerste in Frage zu stellen. Wer an [Jesus Christus] Anteil hat, [...] der stellt sich mit dem Zöllner im Tempel [hintan]: weil Jesus Christus dort und nur dort zu finden, weil Gott ihm dort und nur dort gnädig ist.“²⁵⁸ Die Dynamik in der Christusoffenbarung zur Bekehrung ist für Barth die entscheidende Ursache der wahren Sündenerkenntnis. Aufgrund der gründlichen Sündigkeit entartet der nach Gottes Bild geschaffene Mensch zu Kind des Zorns, sodass er keine Neutralität vor Gott und auch in Bezug auf die Sünde haben kann und keineswegs die Sünde als ein bloßer Fehler als zu gering verstehen darf.²⁵⁹

Als nächste Wahrheit der Sünde schreibt Barth, dass alle Menschen kollektiv alle Sünden begehen.²⁶⁰ Diese totale Partizipation der Menschheit an allen Sünden wird durch das Versöhnungswerk Jesu Christi offenbart. Wer das Kreuz als gnädige Versöhnungstat Gottes erkennt, erkennt, dass unsere ganze Sünde dort erledigt wird und wir dank der Gnade des Kreuzes leben können. Was wir in Bezug auf die Spannung zwischen Gott und der Sünde ernst nehmen müssen, ist, dass wir, wenn wir Sünde begehen, selbst wenn sie nur geringfügig ist, genau ihretwegen Gottes Erlaubnis für das Leben nicht bekommen können. Barth betont deshalb, dass Jesus Christus unsere ganze Sünde erledigt. Und dass er unsere ganze Sünde erledigt, bedeutet, dass wir die ganze Sünde begehen, niemand von uns frei von der Sünde sein kann. Barth expliziert: „Alle

²⁵⁸ KD IV/1, S. 448. Vgl. Luk. 18,9-14.

²⁵⁹ Vgl. KD IV/1, S. 447. Barth lehnt diese Einbildung eines reinen Zustandes des Menschen vor dem Sündenfall ab, weil solche Einbildung uns nur zur Vergegenständlichung der vom Sünder getrennten Sünde führt, durch die wir eine weitere falsche Einbildung von einer Staffelung der Menschen nach dem Gewicht ihrer Sünde entwickeln.

²⁶⁰ Vgl. KD IV/1, S. 448.

menschliche Sünde, ob groß oder klein, [...] bedurfte und bedarf dessen, dass [Jesus Christus] sie getragen hat und träge. [...] Trüge er sie nicht, so wäre auch die kleinste Sünde groß genug, den Menschen gänzlich zu verdammen.“²⁶¹ Das ist die Wahrheit der kollektiven Sünde der Menschheit.

Barth erläutert weiter die dritte Wahrheit der Sünde, dass alle Sünden trotz ihrer verschiedenen Formen charakteristisch einander identisch sind und dass diese Identität aller Sünden als die Verwerflichkeit vor Gott bestimmt wird.²⁶² Barth begründet diese Verwerflichkeit der Sünde mit der uneinholbaren Distanz zwischen der gut geschaffenen Natur des Menschen vor dem Sündenfall und seiner verdorbenen Natur nach dem Sündenfall.²⁶³ Weil der Mensch als eine Einheit des Seins und Tuns existiert, ist der Mensch, nachdem er sündigt, nur als Sünder vorhanden und bleibt immer so, unabhängig von seinem Trachten, Tun oder sogar Nichtstun. Deswegen können der Mensch und alles, was ihm gehört, nach dem Sündenfall nicht fleckenlos vor Gott stehen, geschweige denn lobenswert. Nach Barth enthüllt sich diese totale Verwerflichkeit des Sünders als Wahrheit der Sünde im Versöhnungswerk Jesu Christi. An seinem Kreuz zeigt Jesus Christus selber, „dass Gott zwar die Sünde hasst, den Sünder zu lieben aber nicht aufhört.“²⁶⁴ Das bedeutet, dass wir die schreckliche Wahrheit unserer Sünde da erkennen, wo wir trotz unserer Sünde nicht zugrunde gehen, sondern das Leben durch den stellvertretenden Tod Jesu Christi bekommen, d. h. wir erkennen unsere einzige Wirklichkeit als Verwerflichkeit vor Gott durch die Kreuzesoffenbarung Jesu Christi. Barth betont hier nochmals, dass der Mensch keine Objektivität bzw. Neutralität im Verhältnis zu Gott haben kann. Diese Position Barths beruht auf dem stark kreuzestheologischen Erkenntnisgrund.

Als letzte Wahrheit der Sünde erklärt Barth das autogene Sünderwerden des Menschen.²⁶⁵ Für Barth ist der Grund, warum der Mensch zum Sünder vor Gott wird,

²⁶¹ KD IV/1, S. 448.

²⁶² Vgl. KD IV/1, S. 448.

²⁶³ Vgl. KD IV/1, S. 449.

²⁶⁴ KD IV/1, S. 450. Barth betont dort, dass „Gottes Gnade die Macht [ist], die [den Sünder] aus jener Entfremdung, Verfehlung, Verirrung heraus- und zurückholt“. Die Gnadenerkenntnis, dass die Gnade Gottes uns zum Heil führt, bezieht sich nicht nur auf die Erkenntnis unserer Sünde bzw. unseres Sünderseins, sondern auch auf die Erkenntnis, dass der Eifer des gnädigen Gottes unsere Bekehrung ermöglicht und unterstützt. Deswegen kann man sagen, dass die Sündenerkenntnis, die auf Gottes Gnadenoffenbarung beruht, den die Wahrheit des Sünders entlarvenden und seine Bekehrung motivierenden Charakter hat.

²⁶⁵ Vgl. KD IV/1, S. 450.

unerklärbar, d. h. der Mensch wird ohne Grund zum Sünder vor Gott.²⁶⁶ Die Tatsache, die in der Selbsterniedrigung Jesu Christi zum Heil des Sünders festgestellt werden kann, ist, dass der Mensch sich selber entscheidet, zum Sünder vor Gott zu werden. Wenn der Mensch nicht sich selber zum Sünder würde, müsste Jesus Christus am Kreuz nicht anstatt des Menschen sterben. Der Kreuzestod Jesu Christi bedeutet, dass der Mensch selbst der Grund der Sünde und des Sünderseins ist. Und das Heil des Sünders zeigt sich in der Form seines Urteils in der Kreuzesoffenbarung. Nach Barth muss genau dieser sündige Mensch zum Leben neu werden und er wird wirklich neu in Jesus Christus, d. h. der Tod des Sünders wird von Gott mit dem Kreuzestod Jesu Christi gleichgesetzt, wodurch er das Leben bekommen kann. Also offenbart Jesus Christus auf Golgatha, wer verantwortlich für die Sünde ist und wer der Urheber der Sünde ist und wem von Gott vergeben ist.

2.224 Die Erkenntnis der Tiefe der Sünde von der Christusoffenbarung aus

Barths letzter Aspekt, den er in Hinsicht auf die Sündenerkenntnis betont, hebt die Tiefe der Sünde des Menschen hervor. Nach Barth kann das Böse Gott gar nicht gegenüberstehen, obwohl es so mächtig und dominant in der Weltgeschichte aussieht, sondern es steht immer unter dem Regieren und Urteilen Gottes, es wird sogar „in den Dienst Gottes gestellt [...] seiner Natur zuwider [wird es] selbst zum Instrument des göttlichen Triumphes“.²⁶⁷ Das Kreuz beweist die göttliche vollkommene Eroberung des Bösen, durch die der Mensch von der Macht und dem Recht des Bösen frei wird. Sofern Jesus Christus seinen Sieg mit uns gemeinsam genießen will, können wir auch über dem Bösen stehen, als Geschenknehmer des Sieges des wahren Siegers. Barth unterstreicht die Verurteilung der Sünde am Kreuz Jesu Christi und schärft ein, dass man von der Vergötterung bzw. Heroisierung des Bösen nicht fantasieren darf.²⁶⁸ Die Sünde, das Böse des Menschen, ist in Gottes Gericht über unseren Stellvertreter Jesus Christus „nicht toleriert, geschweige denn bestätigt[,] [...] nicht bloß verneint, sondern eben zerbrochen und weggeworfen worden.“²⁶⁹ Die Sünde ist eine so genannte „unmögliche

²⁶⁶ Vgl. KD IV/1, S. 453–454. Barth versteht die Sünde als „Gottes Feind“, als „kein Geschöpf Gottes“, als „Exponent[en] [...] des schlechthin Nichtigen“, als „die [Möglichkeit] des schlechthin Unmöglichen“, als „das absurde Sicherschließen und Sichentschließen des Menschen für das Nichtige“ usw.

²⁶⁷ KD IV/1, S. 452.

²⁶⁸ KD IV/1, S. 452–453.

²⁶⁹ KD IV/1, S. 455.

Möglichkeit“, weil Gott zu ihr gründlich Nein sagt.²⁷⁰

Barth expliziert, dass Jesus Christus die Inkommensurabilität der Schuld im Zusammenhang mit der gründlichen Negativität der Sünde offenbart. Die Schuld des Menschen ist so groß, dass sie ohne das Kreuz Jesu Christi nicht wieder gutgemacht werden kann und auch diese Tatsache ist ohne das Kreuz Jesu Christi unerkennbar.²⁷¹ Jesus Christus gibt sein Leben für uns ohne Zögern hin, dadurch offenbart er, dass die Sünde übermenschliche Kosten fordert, Jesus Christus darum eingreifen musste und er damit das Problem wirklich gelöst hat. In dieser Rettungsaktion offenbart Jesus Christus, „der an unsere Stelle treten, an unserer Stelle das zerstörte Gottesrecht und Menschenrecht wieder aufrichten, den gebrochenen Frieden wieder herstellen, unseren Tod erledigen und unser Leben begründen, uns in sich selber zu Gott hin umkehren wollte[,] [...] dass wir all dessen weder ganz noch teilweise mächtig sind.“²⁷² Nach Barth ist die Kompensation der Sünde ein Problem, das die menschliche Zahlungsfähigkeit übersteigt, das also dem Menschen nicht zukommen kann, sondern allein Jesus Christus, dem zur Versöhnung mit dem Sünder herabgekommen Gott.

3. Christologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi

3.1 Das Vorverständnis der christologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Hochmut

Nachdem Barth die Erkenntnismöglichkeit der Sünde in der Christuserkenntnis herausgestellt hat, versucht er, den Inhalt der Sünde vom christologischen Ausgangspunkt aus im Zusammenhang mit der Selbsterniedrigung Jesu Christi zu analysieren. „[D]es Menschen Sünde ist des Menschen Hochmut“ und dieser Hochmut ist „eine konkrete Gestalt dessen, was man [...] des Menschen Ungehorsam und [...]

²⁷⁰ Nach Barth ist die Sünde „das von Gott Verneinte, Verworfene, Verbotene“, „das Nichtige“ und „das in sich Unmögliche“. KD IV/1, S. 454. Barths andere Bestimmung der Sünde nach 1. Joh. 3,4 als „nur das Unrecht“, das Gott schon verurteilt. KD IV/1, S. 455. Hier wird die Negativität der Sünde stark herausgehoben, aber wie er sagt, ist die Sünde auch das „zur Linken Gottes Existierende“. KD IV/1, S. 454.

²⁷¹ Vgl. KD IV/1, S. 456. Barth folgt Anselms Ansicht und Formulierung: „Es ist die Erkenntnis Jesu Christi endlich auch die Erkenntnis der Bedeutung und Tragweite der Sünde, mit Anselm zu reden: die Erkenntnis: *quanti ponderis sit peccatum* [(von welchem Gewicht die Sünde ist)].“ KD IV/1, S. 451. Vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch, besorgt u. übers. v. F. S. Schmitt O.S.B., Darmstadt (1956) 1993⁵, S. 74-77.

²⁷² KD IV/1, S. 458.

des Menschen Unglauben genannt hat.“²⁷³ Gottes Gesetz als das, was Gott von uns fordert, ist identisch mit dem, was Gott für gerecht hält. Und was Gott will, wünscht und befiehlt, ist, dass wir als Gottes Geschöpf leben und darin unseren Zweck des Seins vollenden sollen.²⁷⁴ Gottes Gesetz ist somit das Gesetz zum Leben und zum Glauben an Gott, den das Leben gebenden Schöpfer. Darum muss sich der Mensch an Gottes Gesetz halten, sonst wird die Verachtung bzw. Übertretung des Gesetzes Gottes auf jeden Fall seine Sünde, denn sie bedeutet sofort die Leugnung seines von Gott intendierten Seinszwecks, als gesegnetes Kind im Verhältnis zu Gott zu leben, und seiner Seinsweise, in der Gott als sein Gott ihm das Leben gibt und er als Gottes Geschöpf lebt und existiert.²⁷⁵ Barth versteht Gottes Gesetz auch als Gottes Versprechen zum Heil des Sünders, weil Gottes Gesetz wesentlich Gottes Befehl zum Leben des Menschen ist.²⁷⁶ Die Sünde als Ungehorsam gegenüber diesem Gesetz zum Leben und Heil kommt aus dem Unglauben an Gott, den das Leben und Heil bringenden Gesetzgeber. Nach Barth wird dieser sündige Hochmut des Menschen als Ungehorsam und Unglauben genau in der Christusoffenbarung inhaltlich konkret und sinnvoll festgestellt.²⁷⁷ Weil Gottes Wille in dem Versöhnungswerk Jesu Christi offenbart wird, wird die Sünde nun als der Unglaube an Jesus Christus bestimmt.²⁷⁸ Barths christologischem Sündenverständnis zufolge ist besonders im Zusammenhang mit der Erniedrigung Jesu Christi „der Sinn und Charakter der Sünde als Hochmut des Menschen im Gegensatz zu dem, was man im Blick auf das Sein und Tun Jesu Christi die göttliche Demut nennen darf.“²⁷⁹ Barth erklärt die menschliche Sünde aus vier Perspektiven mit der christologischen Konzentration.

3.2 Vier Perspektiven der christologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Hochmut

3.21 Die Sünde als Selbstvergötterung des Menschen im Widerspruch zur Fleischwerdung Jesu Christi

²⁷³ KD IV/1, S. 459. Barth folgt der calvinistischen Tradition, in der der Unglaube als Wurzel des Ungehorsams verstanden wird. Vgl. KD IV/1, S. 460, Barths Calvin-Zit. aus: J. Calvin, *Institutio religionis christianae* (1559), II 1,4.

²⁷⁴ Vgl. KD IV/1, S. 459.

²⁷⁵ Vgl. KD IV/1, S. 459.

²⁷⁶ Vgl. KD IV/1, S. 459.

²⁷⁷ Vgl. KD IV/1, S. 460.

²⁷⁸ Vgl. KD IV/1, S. 460 und als Barths biblischen Belege auch vgl. Joh. 3,18; 3,36; 5,23; 8,24; 12,48; 16,9; 1. Joh. 5,10.

²⁷⁹ KD IV/1, S. 464.

Der primären Bestimmung der Sünde nach ist die Sünde Hochmut in Form der Selbstvergötterung des Menschen im Widerspruch zur Fleischwerdung Jesu Christi. Barth sieht dieses freche Hochseinwollen des Menschen im scharfen Kontrast zum gnädigen Nahekommen Gottes zu uns: „Gott wird und ist wie wir [...] aber[...] wir wollen sein wie Gott, wollen selbst Gott sein.“²⁸⁰ Barth betont, dass der Mensch keinerlei Befugnis dazu hat.²⁸¹ Ohne dass Gott selber an uns herankommt, können wir Gott nicht begegnen. Die Initiative zur Begegnung zwischen Gott und Menschen gehört Gott allein und Gott entscheidet sich zur Inkarnation zum Wohl der Menschen, nicht zur Vergötterung des Menschen. Deswegen ist der menschliche Wunsch nach Vergötterung und dessen Versuch unnötig, unmöglich und ungerecht.²⁸² Aber der Mensch lehnt diese Entscheidung Gottes ab und zieht es vor, Gottes Rolle selber zu spielen und führt so eine eitle Rebellion gegen Gottes Ordnung durch.²⁸³ Nach Barth ist keine Begründung möglich, die diese hochverräterische Eitelkeit des Menschen erklären kann; es ist nur festzustellen, dass Jesus Christus in seiner demütigen Fleischwerdung dieses Unternehmen des Menschen als ohnmächtigen Hochmut unwiderlegbar enthüllt.²⁸⁴ Der Unglaube, dass der Mensch an den zu ihm kommenden Gott nicht glaubt, ist der Hochmut des Menschen und der Ungehorsam, dass der Mensch der Entscheidung Gottes nicht gehorcht, beruht auf diesem Hochmut, der jenen sündigen Wunsch nicht verwirklichen kann. Barth stellt heraus, dass der Hochmut des Menschen zu dem größtenwahnsinnigen Streben nach Vergötterung führt, welcher unter der Maske des Wunsches nach vollkommener Selbstverwirklichung auftritt. Durch Gottes Offenbarung, nämlich durch die Fleischwerdung Jesu Christi, werden unsere Frechheit als unser Irrtum und Gottes Heilswille als seine Antwort darauf erkannt.²⁸⁵ Barth analysiert diese unsere sündige Entscheidung im Licht der Offenbarung Jesu Christi unter den folgenden drei Aspekten.

Zunächst ist die Selbstvergötterung des Menschen als falsch in Bezug auf den Menschen selbst zu beurteilen, weil er sich damit von seinem eigentlichen Stand trennt, sein ursprüngliches Verhältnis zu seinem Schöpfer zerstört und sein wahres Ich vergisst. Dieser Selbstverlust des Menschen ist nach Barth die „Selbstentfremdung, dass er sich

²⁸⁰ KD IV/1, S. 464.

²⁸¹ Vgl. KD IV/1, S. 464.

²⁸² Vgl. KD IV/1, S. 465.

²⁸³ Vgl. KD IV/1, S. 465. Auch vgl. KD IV/1, S. 467. Barth übernimmt Melanchtons Definition der Selbstliebe des Menschen als Sünde, gegen die spätmittelalterliche Scholastik, die die Selbstliebe des Menschen als diejenige versteht, die auch die Liebe zu Gott enthält.

²⁸⁴ Vgl. KD IV/1, S. 465–466.

²⁸⁵ Vgl. KD IV/1, S. 466.

selbst [...] in seiner Selbstheit meint lieben, wählen, wollen, behaupten, erhalten und erhöhen zu können[,] [...] um darin wahrhafter Mensch zu sein.“²⁸⁶ Diese Selbstüberschätzung im Hochmut ist nur Selbstbetrug des Geschöpfes gegen seinen lebendigen herrschenden Schöpfer. Barth versteht diese autogene Entgleisung des Menschen von seinem Seinszweck durch seine Eitelkeit als falsch, denn „als auf sich selbst gestelltes, über sich selbst verfügendes und sich selbst genügendes, als in sich selbst zentriertes und um sich selbst rotierendes Wesen ist [der Mensch] nun einmal nicht geschaffen[,] [...] sondern wie jedes Geschöpf zur Ehre Gottes und nur so zu seinem eigenen Heil – und als Mensch im Besonderen unter der Bestimmung zum Sein im Bunde mit Gott und also zum Leben von seiner Gnade und in Verantwortung vor [Gott].“²⁸⁷ Barth begreift den Menschen nicht als neutrales Wesen in einer Nullposition, das sich von da an nach seiner Entscheidung positiv oder negativ entwickeln kann, sondern als Gottes Geschöpf in der schon bestimmten Richtung zu Gott. Darum setzt Barth die Abweichung von dieser geschöpflichen Richtung gerade mit der Ausrichtung auf die gottwidrige Selbstvergötterung gleich.

Danach zeigt Barth durch die Analyse der Selbstvergötterung des Menschen in Verkleidung der so genannten wahren Menschwerdung des Menschen, wie absurd und wie unmöglich dieses Unternehmen des Menschen ist. „Was des Menschen Höchstes ist, das ist sein Gott. Ist er sich selbst sein Höchstes, so ist er sich selbst Gott. Die Aseität, die der Mensch sich selbst zuschreibt, ist nun einmal nur Gott eigen[.] [...] [D]er in sich selbst zentrierte und um sich selbst rotierende Mensch [...] raubt, [...] was [Gott] allein zukommt.“²⁸⁸ Dass der Mensch den über ihm stehenden schöpferischen Gott erkennt, bedeutet, dass der Mensch seinen niedrigeren geschöpflichen Stand erkennt. Wenn der Mensch höher als sein eigener Stand werden will, will er nicht mehr Gottes Geschöpf bleiben. Barth begreift diese absurde Selbstvergötterung des Menschen als Sünde gegen die von Gott zugewiesene geschöpfliche Ordnung. Dies stellt keinen Weg zur wahren Menschwerdung des Menschen im richtigen Verhältnis zu Gott dar, sondern nur die Selbstdegeneration durch die Selbstentehrung seines wahren Standes als Gottes Kind und die strafwürdige und auch tatsächlich gestrafte Sünde.

²⁸⁶ KD IV/1, S. 467.

²⁸⁷ KD IV/1, S. 467.

²⁸⁸ KD IV/1, S. 468. Barth denkt, dass der Mensch in voller Kenntnis seiner Gottebenbildlichkeit Gott als seinem Urbild und Vater den Rücken kehrt. Der so genannte Traum des Menschen, seine wahre Menschlichkeit zu verwirklichen, ist deswegen nur als Ausrede dafür zu verstehen, Gottes Thron zu begehren.

Zuletzt versteht Barth die Selbstvergötterung des Menschen als durch eine falsche Gottesvorstellung überhaupt nur ermöglicht.²⁸⁹ Wenn wir an Gott nicht als den sein Geschöpf liebenden und zum Vater werdenden Gott, sondern nur als den transzendenten, absoluten und unendlichen Gott glauben, werden wir Angst vor Gott und seiner Allmacht haben. Denn er ist so vollkommen, dass er nichts mehr braucht, also kann er uns jederzeit verlassen und, wenn er will, auch vernichten. Solch eine wirklichkeitsfremde Gottesvorstellung, die nur die Angst aktiviert, stellt nicht nur einen falschen Glauben dar, sondern sogar Unglaube an Gott, weil Gott sich nicht als solch ein Gott offenbart. Der Unglaube an Gottes Offenbarung, in der Gott als gnädiger Gott zu uns kommt, ist der Unglaube an Gott selbst, weil Gottes Offenbarung Gott selbst als Inhalt hat, d. h. weil Gott nicht von anderem, sondern von sich selbst zu uns redet. Wenn wir also nicht an den Inhalt des Wortes Gottes glauben, bedeutet das, dass wir nicht nur Gott leugnen, sondern wir ihn auch mit Lügner gleichsetzen. Barth zeigt, wie die wahre Gottesvorstellung den spekulativen Gottesbegriff überwindet: „Wohl *a se* [(von sich)] und *per se* [(durch sich)], aber als von Ewigkeit her in sich selbst begründete Liebe, Gott *pro nobis* [(für uns)], weil er der dreieinige Gott ist, der uns als Vater in seinem Sohn von jeher liebt, und durch seinen Heiligen Geist von jeher sich uns zugewendet hat!“²⁹⁰ Wenn ein von allem anderen unabhängiges, nur für sich selbst seine Allmacht ausübendes Wesen wirklich existiert, wäre dies dämonisch, widergöttlich.²⁹¹

Barth fügt der Analyse der Selbstvergötterung des Menschen eine exegetische Abhandlung über die Perikope vom goldenen Kalb in Ex. 32 hinzu, um die Absurdität des sündigen Hochmutes anschaulich darzustellen.²⁹² Er beginnt mit der

²⁸⁹ Vgl. KD IV/1, S. 468–469. Barth versteht die Selbstvergötterung des Menschen als sündigen „Wahnsinn und Titanismus“ gegen Gott. KD IV/1, S. 468.

²⁹⁰ KD IV/1, S. 469. Vgl. Balthasars Kritik am nichttrinitarischen Verständnis des Kreuzesgeschehens: „Verhängnisvoller ist etwas anderes: die Deutung des paulinischen ‚*pro me*‘ (Gal 2,20) in einem wenigstens der Tendenz nach („wie kriege ich einen gnädigen Gott?“) anthropozentrischen Sinn, was sich in der protestantischen Theologie bis in die Gegenwart hinein verhängnisvoll ausgewirkt hat. Das ganze existentielle Ernst des ‚*pro me*‘ wird nur dann unverkürzt erhalten, wenn die darin sichtbare Öffnung der trinitarischen Liebe für den Sünder von diesem durch ein restloses ‚*pro te*‘ beantwortet wird, ja, wenn er begreift, dass er im ‚*pro me*‘ der Preisgabe Christi je schon von dieser Liebe übernommen und preisgegeben ist, so dass sein Glaube kein eigenes ‚Werk‘ ist, sondern die Ratifizierung dessen, was Gott bereits getan hat, und darin seine Selbstübereignung in die dreieinige Liebe hinein.“ H. U. v. Balthasar, *Theologie der drei Tage, Einsiedeln* (1969) 1990, S. 136.

²⁹¹ Barth definiert den Teufel als den Namen „eines höchsten, allein sich selbst setzenden und wollenden, einsam selbtherrlichen und also ‚absoluten‘ Wesens“ und „nur als das independente Unwesen“, wenn es ihn gäbe. KD IV/1, S. 469.

²⁹² Vgl. KD IV/1, S. 470–479. Barth wählt diese Geschichte aus, weil sie den absurden Hochmut als Sünde „exemplarisch“ zeigt. Wenn Barth seine christologische Sündenlehre in der KD IV

Identitätsbestimmung Israels. Israel wird zum Volk Gottes von Gott selbst erwählt. Das bedeutet, dass ohne die gnädige Erwählung Gottes Israel nicht zum Volk Gottes werden kann. Israel als das erwählte Volk Gottes kann nur Freiheit, Ehre und Privilegien haben und genießen, sofern Gott ihm die Chance gewährt und garantiert. Die Gnade Gottes wirkt auf Israel zuerst und infolgedessen wird Israel wirklich zu Gottes Volk. Diese Erwählung Gottes zielt auf Israels Antritt als Vermittler zur Verwirklichung des Reichs Gottes unter den Heiden. Barth schreibt, „bevor Jahve Israel zu seinem Volk erwählt, hat er – wir stehen schon hier vor dem Phänomen jener Demut Gottes – sich selbst zu Israels Gott erwählt.“²⁹³ Der Exodus der israelitischen Bevölkerung aus Ägypten bedeutet Gottes Selbsterniedrigung zu und für Israel als sein Volk. Dieses Bundesverhältnis Gottes ist also der Bund der Gnade und das Gesetz für diesen Bund zwischen Gott und Israel ist der Grund für die Standeserhaltung des Volkes Gottes. Dieses Gesetz bedeutet Gottes Ja zu seinem Volk „als dem Repräsentanten aller Völker“²⁹⁴ und bezeugt auch den Stand Israels. Barth beurteilt die Übertretung Israels in

entfaltet, legt er immer wieder die alttestamentlichen Texte aus: in § 60 in Bezug auf den Hochmut die Geschichte vom goldenen Kalb in Ex. 32 in KD IV/1, S. 470-479, vom König Saul in 1. Sam. in KD IV/1, S. 485-494, vom König Ahab in 1. Kön. in KD IV/1, S. 503-508 und von Jerusalems Fall in Jer. in KD IV/1, S. 520-531; in § 65 in Bezug auf die Trägheit die Geschichte von Nabal und Abigail in 1. Sam. 25 in KD IV/2, S. 478-486, von der Sünde des Nordreichs in Amos in KD IV/2, S. 502-509, von David und Bathseba in 2. Sam. 11,1-12,25 in KD IV/2, S. 524-527 und von den zwölf Kundschafter in Num. 13-14 in KD IV/2, S. 541-546; in § 70 in Bezug auf die Lüge die Geschichte Hiobs in KD IV/3, S. 443-448, 459-470, 486-499, 522-531. Diese Serie der alttestamentlichen Exegese in der christologischen Sündenlehre korreliert mit Barths Gesamtbauvorhaben der christologischen Versöhnungslehre. Für Barths Auslegungsmotiv des Alten Testaments in der christologischen Versöhnungslehre kommentiert Krötke: „Die Entfaltung der Christologie Barths in der Versöhnungslehre des IV. Bandes der Kirchlichen Dogmatik ist ein Exerzitium gesamtbiblischen, alt- und neutestamentlichen Schriftgebrauchs sondergleichen. Das ist wesentlich durch das Verständnis des Christusgeschehens als Vollzug der Versöhnung zwischen Gott und Mensch und damit als Erfüllung des Bundes Gottes mit Israel bedingt. Dadurch wird das neutestamentliche Christuszeugnis durchgehend auf das Alte Testament zurückbezogen. Ohne diese Zurückbeziehung ist der biblische Christus nach Barth überhaupt nicht verständlich. Der Mensch Jesus, der nicht irgendein Fleisch, sondern ‚jüdisches Fleisch‘ wurde, bindet das Zeugnis von sich selbst an das Alte Testament. Barth hat darum geurteilt: ‚Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann.‘ Dieser Mensch gehört in die Bundesgeschichte, in der Gott die Erwählung der Menschheit zu realisieren begann, indem er dieses kleine Volk in seiner ‚Besonderung und Beschränkung‘ zu seinem Volk erwählte und ihm trotz seiner Sünde die Treue hielt. Darum wird die Christusgeschichte von Barth als Vollzug des Bundes des Gottes Israels mit der sündigen Menschheit, dargestellt. Darum wird sie – wiederum vor allem dem paulinischen Zeugnis folgend – als Versöhnungsgeschichte entfaltet, die in Israel ihren geschichtlichen Grund hat.“ W. Krötke, Die Christologie Karl Barths als Beispiel für den Vollzug seiner Exegese, in: Karl Barths Schriftauslegung, hrsg. v. M. Trowitzsch, Tübingen 1996, S. 17 und Krötkes Barth-Zit. aus: KD IV/1, S. 181-182.

²⁹³ KD IV/1, S. 471.

²⁹⁴ KD IV/1, S. 471. Aber nach Barths Verständnis ist Israels Repräsentativität, sein Vermittlerstand, sein Priestertum, nur instrumental und verspricht keinen wesentlichen Vorrang

Ex. 32 viel negativer als die Übertretung Adams in Gen. 3, weil Israel nicht nur Gott verlassen und wie Gott werden, sondern auch einen neuen Gott schaffen und ihn zu seinem Gott inthronisieren wollte. Nach Barths Erklärung ist Israels Vermittlerstand, dem ein Plan der göttlichen Liebe zugrunde lag, durch solchen sündigen Versuch gescheitert. Barth fasst das Resultat der Selbstvergötterung des Menschen folgendermaßen zusammen: „Es war [...] das Geheimnis Gottes und seines Mittlers [Moses] [...] zu deuten als des israelitischen Menschen eigenes Geheimnis, das Gottesbewusstsein [...] aufgehen zu lassen in einem gesunden Selbstbewusstsein, die Erwartung der Hilfe Gottes umzusetzen [...] zu tapferer Selbsthilfe, Gottes Heiligkeit zu verstehen als die Erhabenheit von Israels Humanität, Gottes Gnade als die Freudigkeit [...] aus eigener Vollmacht [Israels], Gottes Bund als seine Selbstverständigung über sein geschichtliches Schicksal, seine nationale Art und Sendung und deren künftige Entfaltung, Gottes Gebot als den munteren Willen, sich selbst in seiner Eigenheit auszuleben.“²⁹⁵

3.22 Die Sünde als Selbstherrschaft des Menschen im Widerspruch zur Knechtsgestalt Jesu Christi

Die zweite Bestimmung der Sünde als Hochmut besteht im menschlichen Versuch zur Selbstherrschaft im Widerspruch zur Demut Gottes, der zum Knecht für uns wird. Barth betont, dass Gottes Reich „Dienst“ ist,²⁹⁶ aber dass der Mensch gerade im Gegensatz dazu versucht, zum Herrscher über sich selbst und seine Umgebung zu werden in Ignoranz der wahren Herrschaft Gottes und sogar versucht, sein Verhältnis zu Gott selber zu kontrollieren, als ob er die Zuständigkeit dafür hätte.²⁹⁷ Nach Barth ist dieser Versuch des Menschen nichtig, weil der Mensch keine solche Kompetenz hat und vielmehr dadurch seine eigene Mitherrschaft mit Gott über die gut geschaffene Welt verliert.²⁹⁸ Indem der Mensch die gnädige ehrenvolle Einladung Gottes zur Kindschaft

im Vergleich mit den anderen unerwählten Völkern. Barth argumentiert, dass die Bibel Aaron und seine Hilfe für die Götzenverehrung neutral behandelt. Vgl. KD IV/1, S. 476. Nach Barth ist Israel „als Menschenvolk mit [...] seiner priesterlichen Weisheit und Kunst [...] in seiner geschichtlichen Existenz, [...] nichts sonst!“ KD IV/1, S. 477-478.

²⁹⁵ KD IV/1, S. 478-479. Im Verhältnis zwischen Gott und Sünder kontrastiert Barth die eingeschränkte relative Stellvertretung Moses mit der vollkommenen Stellvertretung Jesu Christi. Vgl. KD IV/1, S. 473.

²⁹⁶ KD IV/1, S. 479.

²⁹⁷ Barth bezeichnet diese Annaßung der menschlichen Selbstherrlichkeit als „Größenwahn“. KD IV/1, S. 485.

²⁹⁸ Vgl. KD IV/1, S. 479. Die Mitherrschaft des Menschen über die Welt gründet nur auf der Erlaubnis Gottes. Der Mensch als Verwalter der Welt deutet mit diesem Begriff der Mitherrschaft

im ordentlichen Verhältnis zum schöpferischen Vater ablehnt und die Grenze seiner geschöpflichen Befugnisse überschreitet, wird er nicht zum wahren Menschen, sondern nur zum ungültigen Geschöpf. In solchem Zustand kann der Mensch selber nichts wieder in Ordnung bringen, sondern er stößt auf Schwierigkeiten der verschlimmbesserten Umstände wie in einem Teufelskreis, weil er keine richtige Entschlusskraft in seiner verkehrten Wirklichkeitserkenntnis, kein gültiges Entscheidungsrecht im kaputten Verhältnis zu Gott hat, sondern immer wieder in Selbstherrlichkeit gerät.²⁹⁹ Barth formuliert diese elende Situation des Menschen folgendermaßen: „[E]r [ist] kein rechter Knecht, [...] deshalb kein rechter Herr“,³⁰⁰ d. h. weil es dem Menschen misslingt, zum wahren Knecht vor Gott zu werden, misslingt es ihm auch, zum wahren Verwalter der von Gott geschenkten Welt zu werden. Barth fordert die Erinnerung an die christologische Leitidee: „[D]er Herr wurde Knecht.“³⁰¹ Dieser christologische Gedanke führt uns zur richtigen Wirklichkeitserkenntnis, dass der absurde Hochmut des Menschen als Sünde gegen die Versöhnungstat Jesu Christi enthüllt und verurteilt wird. In einer Exegese der Sündenfallgeschichte in Gen. 3 bringt Barth die Skepsis gegenüber Gott als Grund für den unnötigen Versuch der Selbstherrschaft vor.³⁰² Nach Barths Erklärung beginnt der Mensch die Selbstherrschaft aus Sicherheitsgründen zu begehren, weil er nicht an den Gott glaubt, der ihm immer Gutes schenkt und schenken will, und weil er es für möglich hält, dass Gott ihm etwas Böses zuteil werden lassen will.

Die nichtige Selbstherrschaft des Menschen verursacht seine Probleme in Bezug auf sich selbst und auch im Verhältnis zu Gott, sowie die Selbstvergötterung. Der Mensch als sein eigener Herr trennt sich selbst von der wahren Herrschaft Gottes über die ganze Welt, sodass der Mensch alle wahren Beziehungen zu Gott und seiner geschöpflichen Welt und die eigentliche Berechtigung zur Kindschaft in Gottes Liebe und zum Auftrag zur Verwaltung der Welt verliert. Der Mensch wird zum verdorbenen Wesen in Gottes Schöpfungswelt und auch zum Rebellen gegen sie. Barth versteht die menschliche Ablehnung der Herrschaft Gottes und die Anmaßung der Unabhängigkeit von Gottes Ordnung als blasphemische Herausforderung der Souveränität Gottes und als chaotischen Umsturzversuch gegenüber der göttlichen Vorsehung. Nach Barth kann der Mensch die Chance, die wahre Bedeutung und Würde seiner Menschlichkeit zu erhalten und seinen Seinszweck zu verwirklichen, nur im Glauben an Gott und im Gehorsam

nicht den Rücktritt Gottes als Vorseher zu einem Beobachter an. Vgl. KD IV/1, S. 483.

²⁹⁹ Vgl. KD IV/1, S. 480.

³⁰⁰ KD IV/1, S. 481.

³⁰¹ KD IV/1, S. 479.

³⁰² Vgl. KD IV/1, S. 481–482.

gegenüber ihm haben, indem Gott herrscht und der Mensch ihm folgt.³⁰³ Das falsche Unternehmen des Menschen der so genannten wahren Menschwerdung in der Selbstherrschaft führt zu einer „Scheinwelt“,³⁰⁴ in der die Täuschung regiert, derzufolge der Mensch glaubt, Gott nachahmen zu können, ohne wirklich zu Gott zu werden. In Wirklichkeit stürzt er nur sich selbst und seine reale Welt in die Nichtigkeit und Sünde. Der Hintergrund des bösen Versuchs des Menschen zur Selbstherrschaft ist nach Barths Analyse die falsche Gottesanschauung, dass Gott tyrannisch sein könnte, also der Mensch sich selbst verteidigen und sich seinen eigenen Lebensbereich sichern müsste. Barth betont, dass Gott vom Anfang der Welt und Geschichte an gnädig war und bis zum Ende sein wird, bis dahin, dass er auf den menschlichen Hochmut mit seiner Selbsterniedrigung bis zum Tod in Jesus Christus antwortet.³⁰⁵

Die Erklärung des sündigen Versuchs des Menschen zur Selbstherrschaft erweitert Barth um eine Exegese der Erzählung von König Saul. Barth interpretiert Sauls Inthronisierung als Israels Widerspruch gegen Gott aufgrund der Antwort Gottes auf Samuels Gebet in 1. Sam. 8,7.³⁰⁶ Er weist darauf hin, dass nach der hebräischen Redewendung nicht das Wort „מֶלֶךְ“ (König), sondern das Wort „מַשִּׁיעַ“ (Befreier) auf Gott und seine Diener bezogen ist.³⁰⁷ Das heißt, Gottes allmächtige Herrschaft dient

³⁰³ Barth betont, dass „*adhaerere Deo*“ (festhalten an Gott) der einzige Weg ist, als Mensch „vollständig“ zu bleiben; nur dadurch kann der Mensch als „Partner im Bund mit Gott sogar an dessen Herrschaft teilnehmen.“ KD IV/1, S. 483.

³⁰⁴ KD IV/1, S. 484. Barth nennt dieses Ereignis einen „Einbruch des Chaos in den Raum der Schöpfung, die Aufrichtung der Gegenregierung des Nichtigen, d. h. des von Gott Verneinten und Verworfenen, des radikal Bösen“. KD IV/1, S. 484. Dahm kommentiert: „Was tut der Mensch, wenn er sich von Gott abkehrt? Darauf ist nun zu antworten: In seiner Sünde gewährt er dem Nichtigen Einlass in die Schöpfung, von der es durch Gottes machtvolles Wort ferngehalten war. Die Schöpfung war von Gott bewahrt vor dem drohenden Chaos. Das Nichtige war ausgeschieden. Durch die Schuld des Menschen hält es nun Einzug in diesen Bereich, zu dem ihm der Zutritt verwehrt war. Das ist der furchtbare Schaden, den der Mensch in seiner Sünde anrichtet.“ A. Dahm, *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths*, KKTS 47, Paderborn 1983, S. 112. Bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Nichtigen kontrastiert Wüthrich Barth mit Schelling scharf: Während Barth betont, dass Gott sich vom Nichtigen als das, was Gott nicht will, unterscheidet, versteht Schelling das Nichtige als Gottes Natur „im Sinne eines kräftigen, gärend chaotischen Nährbodens von und für Leben“. M. D. Wüthrich, *Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths*, Zürich 2006, S. 108. Diesbezüglich ist Tholucks klassische theologische Kritik an Schelling nennenswert: „[Schelling] unterscheidet in Gott einen dunkeln Urgrund und eine verklärte Gestalt desselben. Jenen nennt er den umgekehrt Gott, den Feind aller Kreatur, und da vermittelt der Evolution des dunkeln Gottes in der Welt aus dem dunkeln Urgrunde der verklärte Gott sich entwickelt, wird so aus Satan Gott geboren.“ F. A. G. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, (Hamburg 1823) Gotha 1871⁹, S. 17–18.

³⁰⁵ Vgl. KD IV/1, S. 484–485.

³⁰⁶ Vgl. KD IV/1, S. 486.

³⁰⁷ KD IV/1, S. 486–487, Barths Noth-Zit. aus: M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, S.

nicht seiner eigenen Zufriedenheit, sondern seinem Volk. Barth betont, dass der Charakter dieses Wirkens Gottes und seiner Diener Liebe ist, nicht bloße Macht und Herrlichkeit. Gottes Herrschaft besteht in seiner Hilfe und Betreuung für sein Volk, nicht in einer prächtigen Ausstrahlung der Göttlichkeit. In diesem Sinn versteht Barth Gottes Erlaubnis zu Sauls Inthronisierung als Gottes Verurteilung in Form des Schweigens über Israels Gottwidrigkeit. Durch diese Erlaubnis lässt Gott sein Volk in die Schädlichkeit des monarchischen Systems geraten.³⁰⁸ Aber nach Barth stellt diese Verurteilung Gottes dennoch eine Form seiner Gnade dar und nicht ihr Aufhören, weil Gott sein sündiges Volk, das Gottes Führung durch Richter wie Samuel ablehnt, durch diese Verurteilung zur Bekehrung drängt und wirklich dazu führt.³⁰⁹ Barth expliziert Israels Sünde als Selbstherrschaft im Gegenüber zur Gnade Gottes. Gott erlaubt Israel einen König, gibt aber die Führung seines Volkes dennoch nicht auf. Er betreut Israel weiter durch den König, obwohl Israel einen von Gottes Willen unabhängigen Regenten will. Nach Barth ist Israels Sünde vor der monarchischen Zeit die Autonomie jedes Einzelnen³¹⁰ und diese Sünde findet sich noch in der monarchischen Zeit in Form der Selbstherrschaft des Königs. Barth setzt Sauls Versuch zur Selbstverschaffung der Herrschaft über das Volk durch die eigenmächtige Darbringung des Opfers mit Israels Selbstvergötterung durch den Kalbgötzen am Sinai gleich.³¹¹ Denn der König verachtet seine Knechtschaft im Verhältnis zu Gott und versucht seine Herrschaft von sich aus zu stabilisieren, genau wie Israel am Sinai nicht auf Gottes Antwort wartet und nach seinem Plan und Willen seinen eigenen Gott wählen will.

3.23 Die Sünde als Selbstgerichtsbarkeit des Menschen im Widerspruch zur Verurteilung Jesu Christi

Die dritte Analyse der Sünde als Hochmut beschäftigt sich mit dem menschlichen Versuch der Selbstgerichtsbarkeit gegenüber Jesus Christus, der trotz seiner Sündlosigkeit Anklage, Verurteilung und sogar Hinrichtung hinnimmt, um die Menschheit zu retten. Durch diese Selbsterniedrigung zum stellvertretenden Gerichteten offenbart

146. Barth folgt der Ansicht Noths, dass die Israeliten das Wort מֶלֶךְ (König) für profan gehalten haben, sodass sie dieses Wort bezüglich der göttlichen Bezeichnung vermieden haben.

³⁰⁸ Nach Barths Formulierung „strafft [Gott] ihre Sünde durch ihre Sünde, indem er ihr ihren Lauf ließ.“ Barth weist auch auf Röm. 1,24.26.28 hin. KD IV/1, S. 487.

³⁰⁹ Vgl. KD IV/1, S. 487, 491.

³¹⁰ Vgl. KD IV/1, S. 491. Barth führt 1. Sam. 21,25 als biblischen Beleg an.

³¹¹ Vgl. KD IV/1, S. 492. Barth zitiert 1. Sam. 15,23, wo Samuel den „Ungehorsam“ gegenüber Gott mit der „Wahrsagerei“ und die „Widerspenstigkeit“ gegen Gott mit der „Abgötterei“ gleichsetzt. KD IV/1, S. 493.

Jesus Christus einerseits, dass Gott das gerechte Urteil über den Sünder fällt, und andererseits, dass der Mensch in Jesus Christus wirklich gerichtet und damit von der Schuld befreit wird. Barth kontrastiert diese demütige Verurteilung Jesu Christi mit dem Größenwahn des Menschen, der, „statt Gott gegen sich selbst Recht zu geben, selber Richter sein will.“³¹² Der Mensch maßt sich eine eigene von Gott unabhängige Gerichtsbarkeit an und will von sich aus bestimmen, ausüben und beweisen, was gerecht ist. Diese Anmaßung ruft nur unendliche Konflikte zwischen dem relativen Gerechten und relativen Ungerechten unter den Menschen hervor.³¹³ Der Mensch kann keinen Ausweg vom die menschliche Lage verschlechternden relativistischen Konflikt aus eigener Kraft finden oder schaffen, weil er nicht als Gesetzgeber wie Gott, sondern als Gottes Kind geschaffen wird, das nur dank Gottes Wort alles in Ordnung bringen kann. Barth hält die menschliche Urteilskraft selbst nicht für ungerecht, aber er geht davon aus, dass es für den Menschen kein anderes Kriterium zur Unterscheidung zwischen Gerechtem und Ungerechtem geben kann, als Gottes Wort.³¹⁴ Barth erinnert an Adams Versuch der eigenständigen Unterscheidung zwischen gerecht und ungerecht in Gen. 3 und stellt nochmals fest, dass seine Sünde nicht „Absturz in die Unmoral“, sondern Herausforderung zum „Aufstieg in die Moral zu [...] Einheit gerade mit Gott“ ist.³¹⁵ Der Versuch der Selbstgerichtsbarkeit unter Ignoranz des Wortes Gottes ist für den Menschen unnötig, geschweige denn erlaubt. Er darf sich über seine Abhängigkeit von Gott bezüglich der Unterscheidung zwischen Gut und Böse weder beschweren, noch damit unzufrieden sein, sondern er soll Gott dafür danken, dass er im gnädigen Bund Gottes lebt, die göttliche Herrlichkeit mit genießen kann und nach Gottes Ordnung die harmonische Welt verwaltet.

Barth untersucht weiter die an dieser Anmaßung der Richterschaft sich zeigenden Missverständnisse des Menschen. Zuerst geht es um die sündige Vorstellung des Menschen von sich selbst. Nach Barth missversteht der Mensch sich selbst als denjenigen, der frei und neutral zwischen Gut und Böse differenzieren kann, aber er ist als Geschöpf nicht dazu befugt, nach seinen eigenen Kriterien zu urteilen, was gut und was böse ist. Diese Bestimmung ist von Gott schon bei der Schöpfung getroffen worden.

³¹² KD IV/1, S. 494.

³¹³ Barth kritisiert auch die so genannte „Toleranz“ der Menschen für Menschen, weil sie keine Lösung zum Hinwegkommen über Konflikte, sondern nur eine „Müdigkeit“ aus Konflikten ist und nur als „Zuflucht“ für den vorläufigen Frieden wirkt. KD IV/1, S. 496.

³¹⁴ Vgl. KD IV/1, S. 497.

³¹⁵ KD IV/1, S. 498. Vgl. Welkers Kritik am Sündenfallsbegriff von Hegel und den Linkshegelianern: M. Welker, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, in: ZDT 22, Nr. 2 (2006), S. 8.

Gott erlaubt nicht einmal dem Menschen, sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden, als ob er in einem keimfreien Vakuum experimentieren würde, sondern nur die einzige Möglichkeit, dem von Gott bestimmten Guten zu folgen. Barth unterstreicht, dass der Mensch seine Menschlichkeit nur erhalten kann, sofern er sich im Verhältnis zu dem die Welt in Ordnung bringenden und garantierenden Schöpfer hält und dadurch als „Gottes Zeuge“³¹⁶ fungiert, der Gottes Herrschaft über die Schöpfungswelt bekennt und dafür ihm dankt. In diesem Zusammenhang versteht Barth Gott als „Krisis“³¹⁷ des die Unabhängigkeit von Gott bzw. die Neutralität anstrebenden Menschen, weil der Größenwahn des Menschen, der sich als fähig ansieht, alles unparteiisch überblicken und beurteilen zu können, die Grunddefinition des Menschseins als ein Geschöpf von Gott zerstört. Der Mensch ist Gottes Geschöpf und nicht ein anderer Gott. Barth folgert, weil das von Gott unabhängige Gute und die Neutralität gegenüber dem Urteil zwischen Gut und Böse von vornherein nicht existiert, ist das unabhängig vom Verhältnis zu Gott erspekulierte Gute trotz der harten Bemühungen und Anstrengungen des Menschen nur als „das Chaos, die Unordnung [und] das Schlechte“³¹⁸ zu verstehen. Barth expliziert, wenn der Mensch mit dem gottlosen Gerechtigkeitsgefühl sein Urteil und seine Vollstreckung zu schaffen versucht, gerät er ganz im Gegenteil nur in Misserfolg und auch in Sünde, denn er wird wegen seiner Ignoranz des wahren Richters von diesem verurteilt.³¹⁹

Weiter beschäftigt sich Barth mit der wirklichkeitsfremden Auffassung des Menschen von der göttlichen Gerichtsbarkeit, die lautet: Gott ist nur unerbittlicher Richter, deswegen ist eine Gegenmaßnahme nötig, um sich vor seiner lieblosen Urteilsvollstreckung zu schützen. Barth betont, dass Gott nicht neutral, sondern zu unseren Gunsten sympathisch ist, also ist er der „Freund und Helfer all dessen, was sein Sein seinem Erwählen, Bejahen, Schaffen verdankt und [...] der [...] Gegner und Feind des seinem Willen Fremden und also von ihm Verworfenen und Verneinten, des

³¹⁶ KD IV/1, S. 499. Aufgrund der souveränen Selbstoffenbarung Gottes versteht Barth die Rolle des Menschen im Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht aktiv als Rechtsanwalt, sondern passiv als Zeugen. Gott braucht keine menschliche Bestätigung seines Gottseins, sondern fordert vom Menschen die Bestätigung des Geschöpfseins des Menschen.

³¹⁷ KD IV/1, S. 499.

³¹⁸ KD IV/1, S. 500.

³¹⁹ Vgl. KD IV/1, S. 501. Barth versteht alle Arten von Versuchen des Menschen, anstelle Gottes von sich aus die Gerechtigkeit zu üben, nur als Gottwidrigkeit in verschiedenen Formen. Nach Barth fallen die im Namen der Gerechtigkeit geführten zahlreichen Kriege – „immer der heilige, der gerechte, der notwendige Krieg, immer der Krieg unter dem Zeichen des [...] Halbmonds oder der [...] Sichel und des [...] Hammers oder [...] des heiligen Kreuzes, der blutige oder [...] der kalte Krieg“ – in diese Kategorie. KD IV/1, S. 501.

vor ihm Nichtigen.“³²⁰ Nach Barth zeigt sich dieser Charakter Gottes am Kreuz am deutlichsten. Gott erlaubt, für die Sünder sich hinzugeben und statt unser an unserer Stelle gerichtet zu werden. Gottes Urteil ist Gnadenurteil, um unsere Sünde zu vergeben und um uns die Lebenschance zu geben, darum braucht sein Urteil keine weitere Ergänzung des Menschen.

Durch die Interpretation der biblischen Erzählung vom König Ahab veranschaulicht Barth die Sündhaftigkeit der menschlichen Anmaßung der absoluten Richterschaft. Barth fasst Ahabs Sünde als Versuch der Selbstgerichtsbarkeit zusammen, die sich darin äußert, dass er mithilfe von Isebel und ihrem Baal nach der Erfüllung seiner privaten Habgier statt nach Gottes Gerechtigkeit strebt, obwohl er zu Israels König als Gottes Knecht, der das göttliche Gesetz über das Volk vollstrecken soll, gesalbt wird.³²¹ Nach Barths Analyse spielen Isebel und Baal als Inbegriff der gottlosen Naturreligion nur eine sekundäre Rolle bei dieser Sündentat Ahabs.³²² Der so genannte Gott der Naturreligion ist ein Produkt, das die „ein [...] natürliches Recht proklamierende natürliche Theologie“³²³ herstellt. Solcher Götzenglaube erlaubt die unmäßige Betonung der mentalen Fähigkeiten des Menschen. Ahab benutzt einen solchen Götzen als Maske, die sein ungerechtes Begehren verbirgt, rechtfertigt und idealisiert.³²⁴ Die Gefährlichkeit und Schädlichkeit der Naturreligion liegen in der grundlegenden Gottlosigkeit, durch die sich der Mensch die zügellose Gerichtsbarkeit über alles um ihn herum anmaßt und er alles für seine Profite ohne Bezugnahme auf Gott bzw. Gottes Gerechtigkeit arrangiert. Ahab als ungerechter Richter begeht das Unrecht vor Gott und seinem Volk aber im Namen des so genannten Rechts und das ist die Sünde in Form der vorlauten Selbstgerichtsbarkeit, dass der Mensch für sich selbst von sich aus richten will, während Jesus Christus Gottes Gerechtigkeit und ihrer Vollstreckung zugunsten den Kreuzesweg in Kauf nimmt.

3.24 Die Sünde als Selbsthilfe des Menschen im Widerspruch zur Selbsthingabe Jesu Christi

³²⁰ KD IV/1, S. 502.

³²¹ Vgl. KD IV/1, S. 507–508.

³²² Vgl. KD IV/1, S. 505–506.

³²³ KD IV/1, S. 505.

³²⁴ Nach Barth hat der gottlose Mensch keinen Raum für die freiwillige Rückkehr zu Gott, sondern er verfällt „notwendig“ dem Götzenglauben als Ersatz des wahren Glaubens an Gott. KD IV/1, S. 505. Aber Barth expliziert nicht weiter, wieso der Götzenglaube notwendig aufkommen soll und ob dessen Ursache dem Menschen innerlich oder äußerlich ist.

Barths letzte Bestimmung der Sünde als Hochmut bezieht sich auf die Selbsthilfe des Menschen im Gegensatz zu Jesus Christus, der „Gottes des Vaters freie Gnade“, „seine ungeschuldete Rechtfertigung“, „sein unverdientes Erbarmen“ und „die [...] Gabe seiner schöpferischen Lebensmacht“ dadurch offenbart, dass er Gott seinem Vater sein Leben und Schicksal übergibt und in seiner völligen Gottverlassenheit bis zum wirklichen Tod niederfährt.³²⁵ Im schrillen Kontrast zu dieser Selbstübergabe Jesu Christi erweist sich die Sünde des Menschen als Verweigern des Glaubens an Gott und seine Hilfe und als Versuch der Selbsthilfe zu seinem eigenen Heil.³²⁶ Barth negiert nicht die Tatsache, dass der Mensch die Kräfte zur Erschließung seiner Lebenswelt hat und sie zweckdienlich kontrollieren kann. Aber nach Barth ist der Mensch bezüglich des Sinns seines Seins und Lebens selbst absolut von seinem Schöpfer abhängig. Denn der Mensch kann nur existieren, sofern Gott ihm hilft.³²⁷ Das ist die Wahrheit des Menschseins und wenn diese Wahrheit ignoriert oder verneint wird, kommt es zum Ergebnis, dass Gott nur als Koalitionspartner des Menschen verstanden wird, der nach dem Wunsch des Menschen ausgetauscht und gewechselt werden kann.³²⁸

Barth analysiert die Entstehungshintergründe dieser sündigen Selbsthilfe des Menschen folgendermaßen³²⁹: Vor allem beginnt die Sünde des Versuchs der Selbsthilfe mit dem falschen Verständnis des Menschen von sich selbst, als ob er absolut unabhängig sein könnte. Der Mensch existiert nicht von sich aus, sondern aus der das Leben schenkenden und garantierenden Gnade Gottes.³³⁰ Außerhalb dieser Abhängigkeit von Gott verliert er sofort seinen Bestand. Das ist die Wahrheit des Menschseins, dass nur mit Hilfe von Gott der Mensch als Mensch bestehen kann. Wenn der Mensch zur Verwirklichung seiner Selbstständigkeit versucht, sich selbst zu helfen, fängt er vielmehr an, die Basis seiner Existenz selber zu zerstören. Barth fasst zusammen, dass dem Menschen von Gott geholfen wird und er dadurch seinen eigentlichen Stand bewahren kann, wenn er versucht, sich an Gottes Gnade zu halten und seine nichtige

³²⁵ KD IV/1, S. 509.

³²⁶ Vgl. KD IV/1, S. 509.

³²⁷ Vgl. KD IV/1, S. 510.

³²⁸ Vgl. KD IV/1, S. 513.

³²⁹ Obwohl Barth stark betont, dass die Selbsthilfe des Menschen sündig ist, erklärt er nicht weiter, wieso der Mensch glaubt, dass er sich selber helfen könnte. Barth versteht die Selbsthilfe des Menschen als „unbegreiflichen“, „von nirgendwoher zu begründenden“ und „unauflöselichen“ aber trotzdem „immer aufs neu zu wiederholenden Selbstwiderspruch.“ KD IV/1, S. 516. Er stellt nicht die Ursache der Sünde, sondern nur die phänomenale Gewissheit der sündigen Wirklichkeit des Menschen und seine Identität als Sünder fest.

³³⁰ Vgl. KD IV/1, S. 516.

Selbsthilfe zu vermeiden.³³¹ Barth hält die Misere der Selbstentfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Stand für die Konsequenz des Versuchs der Selbsthilfe.³³² Nach Barth bezieht sich die Sünde der Selbsthilfe des Menschen sowohl auf das Missverständnis von sich selbst als auch auf eine falsche Gottesanschauung. Barth folgert, wenn Gott ein allmächtig, doch nur den Würfel werfendes transzendentes Wesen wäre, wäre er nicht zuverlässig und der Mensch wäre befugt, sich selbst zu helfen.³³³ „Aber Gott ist nicht dieser Despot, hat mit dem Zeus des Prometheus keinen Zug seines Wesens gemein, ist ja vielmehr von Ewigkeit her des Menschen – der dem Menschen freundliche – Gott, dessen Macht ganz und gar die seiner ihm zugewendeten Gnade ist.“³³⁴ Er setzt sich weder in die deistische Gleichgültigkeit noch in die idealistische Absolutheit, sondern kommt und wirkt immer als „des Menschen Allernächster“³³⁵ in Liebe und Rücksicht.

Schließlich warnt Barth: Wenn man die angebliche von Gott gegebene neutrale Möglichkeit der menschlichen freiwilligen Unterwerfung unter Gott anerkennen würde, müsste man auch die Selbsthilfe des Menschen zum Schaffen seines Schöpfungsziels zulassen. Denn die Idee, dass der Mensch voller Sendungs- und Verantwortungsbewusstsein sein Bestes geben sollte, um durch seine eigene Fähigkeit und seinen eigenen Willen Gott zu erreichen, steht bereits unter der Vorbedingung, dass er mit seiner Initiative in dieser abenteuerlichen Wallfahrt erfolgreich an ihn herankommen könnte. Wenn man auch auf diese Weise den so genannten Gott erreichen könnte, wäre er kein Gott, sondern nur Ersatz- und Scheingott.³³⁶ In Hinsicht auf den gottlosen Hochmut des Menschen wird die Sündigkeit der Selbsthilfe am Kreuz Jesu Christi verdeutlicht. Dort übergibt sich Jesus Christus als stellvertretender Gottverlassener grundlegend, nämlich bis zur Todesstrafe und offenbart, dass die das

³³¹ Vgl. KD IV/1, S. 516.

³³² Vgl. KD IV/1, S. 516–517. Für Barth ist die Sorge, dass Gott uns nicht helfen könnte oder wollte, nur irrealer Zweifel besonders bezüglich der Kreuzesoffenbarung Jesu Christi. Der Mensch entfremdet sich selbst von seiner eigentlichen Ruhe und Würde in der gnädigen Schöpfung Gottes unter diesem Verfolgungswahn. „Das Ziel seiner Flucht vor der fiktiven ist die wirkliche Not. Und das Ergebnis seiner Auflehnung gegen die vermeintliche ist die wirkliche Schande. [...] Er wird vielmehr, als sein eigener Helfer denkend und handelnd, in der Meinung, sein bester Freund zu sein, sein ärgster Feind sein: ein Selbstversorger, der sich nicht wohl-, sondern wehtut, ein aktives Subjekt, das im Grunde gerade mit sich selbst nichts anzufangen weiß, ein ‚Verantwortlicher‘, der, weil ihm das Gegenüber Gottes abhanden gekommen ist, gar nicht mehr weiß, was er sagt, wenn er seine Verantwortlichkeit geltend macht.“ KD IV/1, S. 517.

³³³ Vgl. KD IV/1, S. 517.

³³⁴ KD IV/1, S. 519.

³³⁵ KD IV/1, S. 519.

³³⁶ Vgl. KD IV/1, S. 519–520.

Leben schenkende wahre Hilfe nicht vom Menschen selbst, sondern nur von Gott kommt.³³⁷

Barth untersucht das biblische Verständnis der Selbsthilfe des Menschen als Sünde durch die Analyse der Untergangsgeschichte des jüdischen Königtums im Buch Jeremia. Nach Jer. 27,5f. bezeichnet Gott den babylonischen König Nebukadnezar als Gottes Knecht und gibt ihm die Herrschaft über die Welt und verhängt über die Welt das Leiden unter der babylonischen Kolonialmacht. Damit zeigt Gott, wem die wahre Herrschaft gehört und dass das Ergebnis der Gottwidrigkeit nur Gottes bittere Strafe ist. Darum muss auch Israel dem babylonischen König folgen, obwohl Israel Gottes erwähltes Volk ist. In diesem Zusammenhang setzt Barth den Widerstand gegen Babylon mit dem Ungehorsam gegenüber Gott gleich.³³⁸ Aber Israel wehrt sich gegen Gottes Entschluss und beginnt Vorbeugungsmaßnahmen gegen die babylonische Eroberung vorzubereiten, weil Israel Gottes Urteil missfällt. Israel zieht seine selbstgeplanten Zukunftsaussichten dem Willen Gottes vor und setzt seine Hoffnung in die Selbsthilfe, nicht in Gottes Vorsehung. Das ist die sündige Selbstüberschätzung, dass Israel selbst Gottes Gericht abschaffen könnte.³³⁹ Barth betont, dass man den Verfall des jüdischen Königtums auf keinen Fall positiv als bedauerliche Niederlage des gerechten Freiheitskriegs einschätzen darf, sondern als Gottes Strafe für Israels Selbsthilfe verstehen soll, weil Gott die Verurteilung zum Ruin durch seine Propheten ausgesprochen hat.³⁴⁰ Für Barth ist Israels Versuch der Allianz mit Ägypten nichts als die Neutralisierung des Exodus, bei dem sich Gottes Verheißung erfüllt, dass Israel zum erwählten Volk Gottes wird.³⁴¹ In der Auslegung von Jeremias Miterleiden des Untergangs mit seinem Volk sieht Barth den Sinn der Erniedrigung Jesu Christi. Nach Barth gerät Israel in den Sündenfall „exemplarisch“ und Jeremia leidet unter diesem Zustand „stellvertretend“ für Israel.³⁴² Schließlich erlebt er die Zerstörung Jerusalems und die Exilierung nach Ägypten, aber er versucht nicht, sich selbst zu helfen und nimmt alles Leiden hin, weil er Gottes Wort verkündigt, dass Gott dem Menschen verbietet, sich selbst zu helfen.³⁴³ Genau bei diesem Gehorsam gegenüber dem sein Volk strafenden Gott hört Jeremia Gottes

³³⁷ Vgl. KD IV/1, S. 520.

³³⁸ Vgl. KD IV/1, S. 524.

³³⁹ Vgl. KD IV/1, S. 525. Barth führt Jer. 21–39 u. 52; 2. Kön. 25,1–21; 2. Chron. 36,11–20 als biblische Belege an.

³⁴⁰ Vgl. KD IV/1, S. 526.

³⁴¹ Vgl. KD IV/1, S. 527.

³⁴² KD IV/1, S. 529.

³⁴³ Vgl. KD IV/1, S. 529.

gnädigen Trost in Jer. 45,5.³⁴⁴ Allein wer völlig annimmt, dass Gottes Gericht gerecht ist, und wer fest daran glaubt, dass Gott nicht aufhört, trotz unserer Sünde uns zu lieben, kann auf die hochmutige Selbsthilfe verzichten, die Strafgefängenschaft akzeptieren, auf Gottes Begnadigung warten und Gottes Gericht als andere Form seiner Gnade erleben.³⁴⁵ Aus Barths Perspektive kann man sehen, dass die Konstellation zwischen Jeremias gläubigem Gehorsam und Israels ungläubigem Ungehorsam die paradigmatische Analogie zwischen der Demut Jesu Christi und dem Hochmut des Menschen widerspiegelt.

4. Christologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Erniedrigung Jesu Christi

4.1 Der gefallene Mensch als verdorbene Identität des Sünders

Anschließend an die christologische Betrachtung des Erkenntnisgrundes der Sünde und an die Erfassung des Inhalts der Sünde in der Reflexion über Jesu Christi Gehorsam und Glauben erörtert Barth schließlich die neu bestimmte Identität und Wirklichkeit des Sünders nochmals im Rahmen der Christusoffenbarung, nach der Gottes Urteil über den sündigen Hochmut des Menschen seine Selbsterniedrigung zur Versöhnung mit den Sündern ist.³⁴⁶ Barth definiert die Identität des Sünders folgendermaßen: „[D]er Mensch der Sünde ist der gefallene Mensch – eben dahin gefallen, wohin Gott, der nicht fällt noch fallen kann, sich in Jesus Christus für [den Sünder] erniedrigt hat. [...] Er ist eben das, was Gott in Jesus Christus, um sein Heiland zu sein, wurde: ein Knecht, ein Sklave, nur eben nicht in Gottes Freiheit, sondern als ein armer Gefangener, nicht in der Herrlichkeit, [...] sondern in schlechthiniger Not, in grenzenloser Schande.“³⁴⁷ Einerseits kontrastiert Barth das Gefallensein des Menschen scharf mit seinem Selbsthochseinwollen und andererseits betont er, dass man nur im Spiegel der Erniedrigung Jesu Christi den Hochmut als Sünde und den Sünder als Gefallenen erkennen kann.³⁴⁸ Durch diese christologische Identitätsanalyse des Sünders in

³⁴⁴ Vgl. KD IV/1, S. 531. Barth betont, dass Gott kein apathischer Richter ist, sondern dass auch er das Leiden beim Urteil über sein sündiges Volk erfährt, selber zu verwüsten, „was er selbst gepflanzt hat“. Gott „war da der primär Angefochtene, Leidende, Betrübe“. KD IV/1, S. 530.

³⁴⁵ Vgl. KD IV/1, S. 531.

³⁴⁶ Vgl. KD IV/1, S. 531.

³⁴⁷ KD IV/1, S. 531-532.

³⁴⁸ Barth kritisiert, dass die Nachaufklärungstheologie der modernen Anhänger der Reformation

offenbarungstheologischem Zusammenhang stellt Barth die menschliche Unkenntnis über die Sünde und Gottes gnädige Souveränität in Form des Gerichts über den Sünder dar. Barths Intention ist nicht eine pessimistische oder defätistische Färbung des menschlichen Schicksals, sondern die drastische Enthüllung der Schrecklichkeit der Sünde und darin die paradoxe Hervorhebung der Gnade Gottes, der sich noch an den dunkelhaften Sünder erinnert, ihm das Heil verheißt und ihn zum Heil ruft.³⁴⁹ Barth verneint entschieden die Möglichkeit der so genannten direkten, reinen, außerhalb der Offenbarung erlangten Sündenerkenntnis des Menschen. Nach Barth kann nur wer „Gottes Urteil über ihn vernimmt und annimmt und sich selber im Lichte dieses Urteils sehen und verstehen will“,³⁵⁰ d. h. nur wer, obwohl der Inhalt des Wortes Gottes ihm nicht gefällt, es hört und glaubt, sich als gefallen Sünder verstehen. In diesem Zusammenhang unterstreicht Barth, dass man Gottes Versöhnungswerk für den Sünder in Form der stellvertretenden Verurteilung ernst nehmen muss.³⁵¹

Neben der Identitätsbestimmung des Sünders betont Barth die Voraussetzung, dass keineswegs „der Mensch für Gott verloren gegangen“ ist, obwohl er gefallen ist.³⁵² Die Sünde des Menschen, so schrecklich und unkontrollierbar sie für den Mensch allein ganz sicher ist, ist jedoch nicht allmächtig, so dass sie das Verhältnis des allmächtigen Gottes zu seinem Kind nicht annullieren kann. Gott hört nicht auf, Vater seines sündigen Kindes zu sein. Barth formuliert folgendermaßen: „[Der Mensch] kann [Gott] also durch seine Gottlosigkeit [...] nicht zu einem menschenlosen Gott machen.“³⁵³ Der Mensch kann sein geschöpfliches Wesen selber weder verändern noch vernichten, d. h. auch nach dem Sündenfall bleibt der Mensch noch in seiner von Gott bestimmten Existenzdefinition. Darum hält Barth den gefallen Menschen für einen Toten, der als Mensch allein ohnmächtig gegenüber dem Leben ist und deswegen durch Gottes Versöhnungstat

aufgrund des rationalistischen Prinzips zu „der humanistischen, der arminianischen und socinianischen, letztlich der bekannten römisch-katholischen“ Richtung neigt, d. h. dass sie den Sündenfall des Menschen, die „Unaufheblichkeit der menschlichen Schuld“, die menschliche „wurzelhafte Verhaftung an die Sünde“ gering schätzt. KD IV/1, S. 532.

³⁴⁹ Hier kann man deutlich feststellen, was Barth für die Hauptaufgabe der christlichen Sündenlehre hält: den tiefen Glauben an Gottes Vergebung und des Gehorsams gegenüber seinen Forderungen zum Leben und die ernsthafte Einsicht in die Schrecklichkeit der Sünde. Beide Erkenntnisinhalte aber sind nicht getrennt, sondern in der Reflexion über Jesus Christus miteinander verbunden. Die Sündenerkenntnis bedeutet ein dynamisches Erkenntnisgeschehen der Bekehrung zu Gott.

³⁵⁰ KD IV/1, S. 533.

³⁵¹ Vgl. KD IV/1, S. 533.

³⁵² KD IV/1, S. 534.

³⁵³ KD IV/1, S. 534.

wieder belebt werden muss.³⁵⁴ Diese Versöhnungstat Gottes begegnet dem Sünder als Furcht, die eine Identitätskrise bringt, weil Gott die Sünde als Sein und Tun des Sünders durch das Gericht verneint, und auch als eine geheimnisvolle Gnade, weil Gott gleichzeitig den Weg zum Heil durch den stellvertretenden Tod Jesu Christi schenkt. Barth setzt Gottes versöhnendes Nein gegen die Sünde mit der Erhaltung seines schöpferischen Ja für den Menschen gleich.³⁵⁵ Anschließend weist er mit allem Nachdruck nochmals darauf hin, dass man die Wahrheit dieses Versöhnungswunders Gottes nur durch seine Offenbarung erkennen kann, und sofort erweitert er diesen offenbarungstheologischen Horizont der Sündenerkenntnis durch die Verbindung mit der ontologischen Bestimmung des Menschen durch Gottes Wort und Urteil.³⁵⁶ Von daher zeigt Barth, dass der von Gott verurteilte Mensch „als Versager vor Gott [existiert] in der Verkehrung des Bundesverhältnisses und damit auch in der Verkehrung seines Verhältnisses als Geschöpf zu seinem Schöpfer“³⁵⁷ und dass alle religiöse Suche des Menschen nach Selbstwiedergutmachung unmöglich ist, sondern nur Gott die Hoffnung bringen kann.³⁵⁸

4.2 Der gefallene Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders

4.2.1 Der Sünder in der Zahlungsunfähigkeit für seine Schuld

Im letzten Unterabschnitt der Sündenlehre in KD IV/1 § 60 entwickelt Barth das Verständnis der schuldig gewordenen Wirklichkeit des Menschen hinsichtlich der Erniedrigung Jesu Christi. Nach Barths Untersuchung wird die Wirklichkeit des Sünders als verdorbener Zustand aufgefasst. Auf die Frage, was der so genannte verdorbene Zustand des Menschen ist, gibt Barth eine dreifache Antwort im Spiegel der Erniedrigung Jesu Christi: die Zahlungsunfähigkeit des Menschen für seine Schuld, die

³⁵⁴ Vgl. KD IV/1, S. 535. Barth kritisiert Flacius, weil seine Lehre von der *imago diaboli* als Menschlichkeit des Sünders uns zu dem extremen Ergebnis führt, dass Gott selbst durch die Inkarnation und die Passion in den Tod gerät. Barth betont, dass in Gottes stellvertretendem Kampf gegen den Tod, der Folge der Sünde ist, sich Gott ihm nicht unterwirft, sondern ihn überwindet. Vgl. KD IV/1, S. 535.

³⁵⁵ Vgl. KD IV/1, S. 535. Nach Barths Formulierung ist dieses Versöhnungswerk Gottes „das Ja seiner den Menschen richtenden Gnade“. KD IV/1, S. 535.

³⁵⁶ „Gottes Wort ist und bleibt sein [(des Menschen)] Urteil, und seine [(des Menschen)] Wahrheit ist die Wahrheit seines [(des Menschen)] Seins auch im *status corruptionis*. In Gottes Wort ist darüber entschieden, was [der Mensch] ist und nicht ist, kann und nicht kann, wird und nicht wird.“ KD IV/1, S. 536.

³⁵⁷ KD IV/1, S. 536.

³⁵⁸ Vgl. KD IV/1, S. 537.

radikale und totale Sündigkeit des ganzen Menschen und die Universalität der Sünde, die die ganze Menschheit und ihre Geschichte einschließt. Zunächst behandelt Barth die Ohnmacht des Sünders gegenüber seiner unbezahlbaren Schuld anhand der Fragen nach dem Sachverhalt, was die Schuld ist, wie unerschwinglich sie ist, so dass kein Mensch selber sie ausgleichen kann und inwiefern sie erledigt wird. Nach Barths allgemeiner Definition ist die Schuld das Versäumnis der Pflicht eines Bündnispartners, durch das beide Beteiligten negative Konsequenzen zu tragen haben und ihre Beziehung defekt wird.³⁵⁹ Barth zählt den sündigen Hochmut des Menschen genau zu dieser Kategorie der Schuld, weil der Mensch selber zum Gegner seines guten Schöpfers wird und das eigentliche Verhältnis zwischen beiden dadurch zerstört wird, dass er Gott weder vertraut noch gehorcht, was er hätte tun sollen.³⁶⁰ Aber der Mensch ist trotz der Verantwortung für die Schuld gar nicht fähig, sie wieder gutzumachen, weil seine Schuld quantitativ unendlich ist, was auf der qualitativen Unendlichkeit seiner Sünde wider den unendlichen Gott beruht.³⁶¹ Barth akzentuiert, dass die einzige Lösung dieses hoffnungslosen Zustandes des Menschen nur Gottes Vergebung durch den stellvertretenden Tod Jesu Christi ist.³⁶²

Durch die in Jesus Christus bedingungslos erfüllte göttliche Vergebung für den Sünder wird nicht nur offenbart, wie groß die menschliche Schuld ist und inwiefern sie erledigt werden kann, sondern auch wer Gott ist: Gott ist „der seinem Schuldner [...] – aber gar nicht erst dem Menschen, sondern in sich, in seinem eigenen inneren Wesen – gnädige Gott“.³⁶³ Nach Barth ist auch der richtende Zorn Gottes die andere Gestalt der einen auf

³⁵⁹ Vgl. KD IV/1, S. 539.

³⁶⁰ Vgl. KD IV/1, S. 539. Barth hat keine weitere Antwort auf die Entstehung der Sünde außer der Unerklärlichkeit des unnötigen Sündenbegehrens des Menschen. Er betont die Gewissheit der Tatsache, dass der Mensch wirklich sündigt, und nimmt an, dass in Bezug auf die Wirklichkeit des Sünders diese Tatsache allein die einzige ist, die man feststellen kann.

³⁶¹ Vgl. KD IV/1, S. 542. Barth stimmt Anselm in diesem Punkt völlig zu. Auch vgl. Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch, besorgt u. übers. v. F. S. Schmitt O.S.B., Darmstadt (1956) 1993⁵, S. 70–75.

³⁶² Vgl. KD IV/1, S. 540–542, 547. Barth ist sich mit Anselm einig darüber, dass die göttliche Vergebung allein die wahre Lösung dieses menschlichen Sündenproblems ist, aber er differiert von Anselms Ansicht über die Notwendigkeit der göttlichen stellvertretenden Satisfaktion als Bedingung von Gottes Sündenvergebung und kritisiert, dass in Anselms Satisfaktionstheorie die Inkarnation Jesu Christi und seine Passion nicht ernst genug verstanden wird, als ob der Weg Jesu Christi nur eine formale Bedingung für Gottes Vergebung wäre. Diese Kritik ist auch gültig gegenüber allen scholastischen Rechtfertigungslehren im Rahmen des Kausalgesetzes der sogenannten „Ontologie der Gerechtigkeit“. Vgl. B. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre, in: ZThK 83 (1986), S. 9.

³⁶³ KD IV/1, S. 542.

das Heil zielenden Gnade Gottes.³⁶⁴ Gottes Zorn unterbricht nicht seine Gnade, vielmehr wird Gottes Gnade durch den Zorn im Kreuzesgericht über seinen Sohn für den Sünder am dramatischsten erwiesen.³⁶⁵ Im scharfen Kontrast zwischen dem menschlichen Unvermögen zur Schuld und Gottes Begnadigung in seiner heilsorientierten Souveränität wird erkannt, dass Gott allein das Sündenproblem des Menschen richtig erledigen kann und dass alle Versuche und Bemühungen des Menschen, selber dieses Problem zu beseitigen, mit der Unterschätzung des an unserer Stelle verurteilten Jesu Christi einhergehen und nur hochmütig, nichtig und sündig sind.³⁶⁶

4.22 Der Sünder mit der radikalen und totalen Sündigkeit

Anschließend an die Betrachtung des seiner untragbaren Schuld unterlegenen Menschen beschäftigt sich Barth mit der radikalen und totalen Sündigkeit des Menschen in Bezug auf Jesu Christi versöhnendes Werk zwischen Gott und Sünder. Die Tatsache, dass Gott seine Versöhnungstat nicht auf einen Teil vom Menschen, sondern auf den ganzen Menschen richtet, offenbart sich im wirklichen Tod Jesu Christi.³⁶⁷ Der Mensch „in der Einheit seines Tuns und seines Seins“³⁶⁸ verfällt der Sünde trotz seiner gut geschaffenen Natur und darum gibt sich auch Jesus Christus vollständig hin, so dass er den Menschen selbst als Sünder vollkommen rettet, nicht nur seine so genannte verdorbene Natur. Deswegen ist die Diskussion für Barth nicht mehr wichtig, ob nach dem Sündenfall die gut geschaffene Natur des Menschen noch verbleibt oder nicht, und

³⁶⁴ Gottes Zorn ist die „Fremdgestalt“ seiner „Menschenliebe“. KD IV/1, S. 545. Deswegen lehnt Barth die Ritschl'sche Behauptung ab, dass der Begriff des zürnenden Gottes inkonsequent gegenüber seiner Gnade ist. Vgl. KD IV/1, S. 545–546, Barths Ritschl-Zit. aus: A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 2, Bonn 1874, § 16f.

³⁶⁵ Nach Barth ist diese Gnade Gottes in Form des Zornes „wirksamer Unwille gegen alles, was [Gott] nicht wollte, nicht will und nie wollen wird: gegen die Welt des Chaos, das Nichtiges. [Gottes Zorn] ist Gottes Herrschaft zu dieser seiner Linken.“ KD IV/1, S. 545. Zur Spannung zwischen Gottes Allmacht und seiner Liebe im Zusammenhang mit dem Begriff von Gott dem Herrscher über das Nichtiges in Barths Gottes- und Versöhnungslehre vgl. Chr. Kress, Gottes Allmacht angesichts von Leiden, Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 27 (1999), S. 162–229. Zum Begriff der Sünde bei Barth vgl. R. S. Rodin, Evil and Theodicy in the Theology of Karl Barth, New York 1997. „We remember that Barth has rejected the idea of *felix culpa* because ascribed to the *culpa* is the *meruit habere*. What Barth certainly does not reject is the idea that the *culpa* was the ‚necessary antithesis‘ to the *salvatorem*.“ Ders., a. a. O., S. 150.

³⁶⁶ Vgl. KD IV/1, S. 547. Barth bietet aber keine weitere biblische Erläuterung des Zusammenhangs zwischen der Sintflutgeschichte und der Ansicht, dass die Sünde der Menschheit nicht durch ihre Vernichtung wieder ausgeglichen werden kann und nur durch den Tod Jesu Christi beseitigt werden kann.

³⁶⁷ Vgl. KD IV/1, S. 548.

³⁶⁸ KD IV/1, S. 548.

weiter, ob sie teilweise oder komplett erhalten ist, wenn sie verbleibt.³⁶⁹

Barth konzentriert sich darauf, dass sich die existentielle Wirklichkeit des Sünders in einer doppelten Selbstentfremdung befindet: das Abfallen von Gott durch das grundlose Sündigen und die Fixierung des gefallenen Zustandes durch das ständige Sündigen.³⁷⁰

Einerseits wird der Mensch freiwillig zum Sünder durch den unnötigen Unglauben und Ungehorsam, sodass er in die Verwirrung seines Seinszwecks als Gottes Kind gerät, andererseits begeht er diese unverständliche Sünde des Unglaubens und Ungehorsams andauernd, sodass seine ganze Existenz, die sonst in der ursprünglichen Schöpfungsordnung bleiben könnte, verschlimmert wird.³⁷¹ Der gut geschaffene Mensch macht sich von sich aus sündig und hört nicht auf, sündig zu sein.³⁷² Das ist die unerklärliche sündige Wirklichkeit des Menschen. Im Verhältnis zu Gott ist der Mensch gar nicht „neutral“, es gibt „keine sog. Adiaphora“,³⁷³ sondern sicher Sünder, der mit Gott in Jesus Christus versöhnt werden muss. Barth betont, dass die Kreuzesoffenbarung und die auf ihr beruhende Identitätserkenntnis „das Bekenntnis unserer radikalen totalen Sünde und Schuld notwendig“ machen.³⁷⁴ Der Gekreuzigte ruft den Sünder zur Bekehrung in der wahren Hoffnung auf Gottes Erbarmen, die der Mensch als Gottes gut geschaffenes Kind haben soll.³⁷⁵

³⁶⁹ Barth kritisiert die „augustinisch-reformatorisch[e]“ Ansicht über den Verlust bzw. die Verdorbenheit der menschlichen Natur und die „römisch-katholischen und neuprotestantischen“ Interpretationstendenzen zum Optimismus gegenüber dem Menschen, weil beide nicht richtig akzentuieren, dass die Bibel den Menschen „von Kopf bis zu Fuß als sündigen Menschen“ entlarvt. KD IV/1, S. 548.

³⁷⁰ Vgl. KD IV/1, S. 549.

³⁷¹ Barth formuliert hinsichtlich des Relationsverständnisses zwischen der gut geschaffenen Natur und der Sünde, dass der Mensch „nicht der im Widerspruch zweier Quantitäten, sondern in dem [Widerspruch] zweier qualitativen Bestimmungen des einen und ganzen menschlichen Seins besteht.“ KD IV/1, S. 551.

³⁷² Barth akzeptiert Kants Einstellung zur radikalen Sündigkeit des Menschen: „Er lebt [...] aus einem ‚bösen Prinzip‘, in einem ‚Hang zum Bösen‘, von einem ‚radikalen Bösen‘ her, [...] mit dem er selbst gewiss nicht identisch ist, wohl aber sich selbst verbindet und verbunden ist.“ KD IV/1, S. 552. Barth trennt sich vom pessimistischen Determinismus mit der Unterstreichung, dass der Mensch nicht der von anderen Verkaufte, sondern „immer der sich selbst Verkaufende und also Verkaufte“ ist. KD IV/1, S. 552.

³⁷³ KD IV/1, S. 553. Hier kann man bemerken, dass Barth grundlegend krisistheologisch das Menschsein als *Coram-Deo*-Sein versteht.

³⁷⁴ KD IV/1, S. 555. Wenn man die Offenbarung des Kreuzes als Gottes Gericht über den Sünder nicht ernst nimmt, kann man auch nicht vermeiden, die menschliche eigene Fähigkeit zur Problemlösung zu überschätzen aber dagegen die Sünde des Menschen als kontrollierbare, überwindbare Nebensächlichkeit in der menschlichen Geschichte zu unterschätzen. Vgl. KD IV/1, S. 554.

³⁷⁵ Vgl. KD IV/1, S. 555.

4.23 Der Sünder unter der Universalität der Sünde

Barths letzter Schritt in der Untersuchung der Sünde in KD IV § 60 thematisiert die Universalität der Sünde in der ganzen Menschheit und ihrer gesamten Geschichte, nämlich das Problem der so genannten Erbsünde. Zuerst schlägt Barth den Begriff „Ursünde“ anstatt des herkömmlichen Begriffs „Erbsünde“ vor, weil es unmöglich ist, die Verantwortlichkeit des Sünders für seine Sündentat unter der Voraussetzung der Heredität der Sünde konsequent zu bedenken.³⁷⁶ Die Ursünde bedeutet geschichtlich die erste Sünde Adams als negatives Vorbild aller sündigen Nachkommen und auch inhaltlich die grundlegende Sünde unter allen Sünden, nämlich den unnötigen Unglauben an Gott und den daran anschließenden Ungehorsam gegenüber ihm. Die Verkündigung, dass jeder Mensch unter der Ursünde ist, weist auf die Wirklichkeit hin, dass sich jeder Mensch an derselben Sünde im Vergleich mit der ersten Sünde Adams, d. h. an dem unnötigen Unglauben und Ungehorsam beteiligt, so dass er wie Adam als Sünder von Gott verurteilt wird.³⁷⁷ Aus dem Grund dieser Kongruenz Adams und seiner Nachkommen hinsichtlich der Ursünde legt Barth die so genannte göttliche Verschließung aller Menschen unter den Ungehorsam in Röm. 11,32 als die allgemeine Darstellung der Wirklichkeit des Sünders unter dem unwiderstehlichen Gericht Gottes aus.³⁷⁸

Barth hebt gleichzeitig hervor, dass diese universale Verurteilung des Menschen der universalen Barmherzigkeit Gottes „koextensiv (wie die Kehrseite einer Münze)“³⁷⁹ ist.

³⁷⁶ Vgl. KD IV/1, S. 557. „[W]o man [...] mit dem Begriff ‚Erbe‘ ernst zu machen versucht hat, da musste der Begriff ‚Sünde‘ aufgelöst werden. Und umgekehrt: wo man [...] den Begriff ‚Sünde‘ ernst nahm, da musste der Begriff ‚Erbe‘ [...] aufgelöst [...] werden. ‚Erbsünde‘ schmeckt hoffnungslos naturalistisch, deterministisch oder gar fatalistisch.“ KD IV/1, S. 558. „In Gottes [...] Erkenntnis und nach seinem [...] Wort und [...] Gericht [...] sind sie alle wieder und noch einmal jener Erster, Adam, denn was Gott sie tun sieht, ist wieder und noch einmal das, was zuerst Adam getan hat. [...] [Adam] war ganz trivial, was wir sind: ein Mensch der Sünde. Nur eben in der Stellung des Anfängers und insofern eben doch: als *primus inter pares* [(Erster unter Gleichen)]. Er hat es uns aber nicht als Erbe hinterlassen und vermacht, sein zu müssen, was er war. Er hat uns nicht vergiftet und krank gemacht. [...] Es musste niemand wieder und noch einmal Adam sein. Wir werden und sind es alle in eigener Verantwortung und aus freien Stücken.“ KD IV/1, S. 568.

³⁷⁷ Vgl. KD IV/1, S. 558. Nach Barths Interpretation sagen Röm. 5,12 und Ps. 51,7 nicht, wer der Verursacher der Allgemeinheit der Sünde ist, noch bei wem die Sünde begonnen hat, noch von wem sie zu uns kommt. Diese biblischen Belegstellen sind „eine Präzisierung“ des gründlichen Eingeständnisses unseres Sünderseins und „eine Radikalisierung [...] von Gen. 8,21“ mit unserer ersten Selbsterkenntnis als Sünder. KD IV/1, S. 557.

³⁷⁸ Vgl. KD IV/1, S. 558.

³⁷⁹ KD IV/1, S. 558. „Das Wort des göttlichen Gerichtes hat seinen Ursprung und eigentlichen Ort [...] im Wort der Gnade Gottes[...] [...] Seine Kraft und Autorität wird und ist also dem

Das Verständnis der Ursünde kann nur sinnvoll sein, sofern es sich genau auf diese Gnade Gottes bezieht, der trotz des ständigen Sündigens des Menschen sein Heil vorsieht. Barth erklärt, dass die Kreuzesoffenbarung diese auch im Gericht ununterbrochene göttliche Barmherzigkeit deutlich zeigt.³⁸⁰ Denn am Kreuz offenbart sich nicht nur die Verurteilung des Sünders, sondern auch der so genannte „fröhliche Wechsel“³⁸¹ zwischen der Sünde und Schuld des Sünders und der Gerechtigkeit Jesu Christi. Barth erkennt aus Gottes Entschluss über die Ursünde aller Menschen, was Gott für alle Menschen unter der Sünde vorsieht: „Gott hat sich [...] Aller erbarmt, [...] so sind alle Menschen aus jenem Verschluss, aus jenem Gefängnis entlassen.“³⁸² Die Erniedrigung Jesu Christi ist das Offenbarungsgeschehen dieses Entschlusses Gottes. Dieses offenbarungstheologische Ursündenverständnis durch und in Jesus Christus ermöglicht unsere kollektive Selbsterkenntnis, dass wir alle nur Sünder sind, die Gottes versöhnende Gnade für alle Elenden brauchen.³⁸³

einleuchtend, der es in und mit diesem Wort hört.“ KD IV/1, S. 571.

³⁸⁰ Vgl. KD IV/1, S. 559.

³⁸¹ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Martin Luther. An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Mit einer kurzen Biographie u. einem Nachwort hrsg. v. E. Kähler, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1578, Stuttgart (1962) 2005, S. 132.

³⁸² KD IV/1, S. 560. Hier unterscheidet sich Barths stark von der Vorsehungslehre gefärbter Begriff der unendlichen Barmherzigkeit Gottes nicht deutlich von der Lehre von der *Apokatastasis*.

³⁸³ „Wer also im Lichte des Wortes der Gnade Gottes seine Sünde und Schuld erkennen darf, der erkennt sie nicht nur als die seine, sondern erkennt in der seinigen die des Menschen, eines jeden, aller Menschen, erkennt in seiner eigenen Person die Menschheit als vor Gott sündige und schuldige Menschheit.“ KD IV/1, S. 562. Nach Bonhoeffer ist die Erbsünde des Menschen das Problem einer „Art der Zusammengehörigkeit und der Verbundenheit der Menschheit im *status corruptionis*.“ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Berlin/Frankfurt(Oder) 1930), Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1 (Abk. DBW und die römische Ziffer I für Bd. 1), hrsg. v. J. v. Soosten, München 1986, S. 70. Nach ihm basiert die Universalität der Sünde auf der Kollektivität des Menschen: „Der Mensch ist, indem [er] Einzelner ist, Geschlecht. Darin liegt die seinem Geiste in Bezug auf die soziale Grundkategorie adäquate Definition. Wenn in der sündigen Tat der Einzelgeist sich wider Gott erhebt und damit auf die höchste Höhe geistiger Einzelheit steigt, [...] so tut er damit die Tat, die zugleich Tat des menschlichen Geschlechts (nicht mehr im biologischen Sinne) in seiner Person ist. [...] [A]uch jeder ist ‚erster‘ Sünder[,] [wie] jede einzelne Monade die ganze Welt ‚repräsentiert‘.“ DBW I, S. 72. Bonhoeffer verbindet seine zugehörigkeitsbezogene Ursündenbestimmung mit dem ekklesiologischen Zusammenhang in Bezug auf das Heil: „[I]ndem sich der Einzelne als zur Adamsmenschheit gehörig erkennt, stellt er sich hinein in die *peccatorum communio*. [...] Die Menschheit der Sünde ist Eine, obwohl sie in lauter Einzelne zerfällt, sie ist Kollektivperson[,] [...] sie ist Adam, wie jeder Einzelne er selbst und Adam ist. Diese Doppelheit ist ihr Wesen, und sie wird erst durch die Einheit der neuen Menschheit in Christus aufgehoben“, d. h. die Adamsmenschheit kann „nur durch die Kollektivperson, ‚Christus als Gemeinde existierend‘ abgelöst werden.“ DBW I, S. 76. Dieses Konzept Bonhoeffers wurde, wie er erklärt, durch Hegels Gedanken der einheitlich-gemeinschaftlichen Seinsweise des Geistes in den Einzelnen motiviert. Vgl. DBW I, S. 133, Anm. 68, Bonhoeffers Hegel-Zit. aus: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1832), Teilbd. 2, Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Gottes Gericht wird sowohl über alle menschlichen Geschlechter als auch über die ganze Menschheitsgeschichte vollstreckt, d. h. über alles, was der Mensch versucht, um sich von Gott zu trennen und allein zu schaffen, was er will.³⁸⁴ Gott als Richter spricht die Geschichte des Menschen schuldig.³⁸⁵ „Adam, der Übertreter [...] ist die von Gott gesetzte Überschrift über die ganze Weltgeschichte.“³⁸⁶ Durch Gottes Verurteilung der menschlichen Geschichte entlarvt sich ihre äußere Entwicklung nur als gottlose Entgleisung trotz aller Zuversicht auf eine fruchtbare Zukunft dank allerlei Entdeckungen und Erfindungen des Menschen.³⁸⁷ Statt einer Erklärung der Repräsentation Adams oder der Kausalbeziehungsmäßigkeit zwischen der Sündigkeit Adams und der seiner Nachkommen versucht Barth, das Problem offenbarungstheologisch zu ergründen: Nicht Gott macht Adam sündig, sondern Adam macht sich selbst so, und während er diesen Tatbestand verneint und lügt, als wäre er nicht sündig, und er sich sogar anmaßt, unabhängig von Gott über Dinge zu urteilen, die er tatsächlich weder versteht noch umgreift, offenbart Gott die menschliche wahre Wirklichkeit als Sünder durch Jesus Christus.³⁸⁸ In einer Exegese von Röm. 5,12–21

Werke, Bd. 13, hrsg. v. P. Marheineke, S. 257, 261, 266. Welker kristallisiert aus der Analyse der Beziehung zwischen Bonhoeffers und Hegels Gemeinschaftsbegriffen heraus, dass unter Hegels Einfluss, Bonhoeffer sein zugehörigkeitsorientiertes Ursündenverständnis auf der Grundlage des einheitsorientierten Gemeinschaftsbegriffs aufbaut: „Bonhoeffer [...] übernimmt von Hegel einen Geistbegriff und damit eine Struktur, die Hegel gelegentlich bezeichnet als ‚ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist.‘ Hegel hatte bei diesem Geistbegriff Gemeinschaften, Gemeinden vor Augen, aber auch den Staat, der sich im einzelnen Bürger erkennt, und den einzelnen Bürger, der sich mit dem Staat identifizieren soll.“ M. Welker, Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, in: ZDT 22, Nr. 2 (2006), S. 4. „Der Geist ist ‚ein Ich, das Wir, und ein Wir, das Ich ist‘ – mit dieser Denkfigur Hegels kann Bonhoeffer ‚Kollektivpersonen‘ erfassen, die er ‚Adamsmenschheit‘ und ‚Christusmenschheit‘ nennt.“ Ders. a. a. O., S. 15.

³⁸⁴ Vgl. KD IV/1, S. 563.

³⁸⁵ In Gottes Gericht aber sind der Freispruch des Sünders und die Verurteilung seiner sündigen Geschichte zu unterscheiden: „Es ist Gottes Nein, unter dem tief und heimlich sein Ja verborgen ist: sein Ja zu den armen verkehrten Menschen nämlich, die als das Subjekt der Weltgeschichte handeln und leiden. Es ist aber Gottes Nein: zu ihrer Verkehrtheit nämlich, zu ihrer durch sie begründeten, bestimmten und charakterisierten Geschichte, und nun wirklich, wie zu jedem einzelnen Menschen in seiner Ganzheit, so zur ganzen Weltgeschichte.“ KD IV/1, S. 564. In der menschlichen Geschichte liegen die Sünde des Menschen und damit überall die Verdorbenheit vor, dennoch regiert Gott als Schöpfer nach wie vor. Die Welt gehört ihm und er ist ihr Anfang und Ende, also wahrer Herr in der Weltgeschichte. „Die Geschichte der von [Gott] [...] geschaffenen Welt kann auch mit des Menschen Fall nicht aufhören, in [Gott] ihr Zentrum und ihr Ziel zu haben.“ KD IV/1, S. 564.

³⁸⁶ KD IV/1, S. 566–567.

³⁸⁷ Nach Barth ist der Mensch in seinem iterativen Sündigen einem „höchst unvernünftigen Rindvieh leider gar sehr vergleichbar.“ KD IV/1, S. 565. Also ist seine Geschichte von Anfang an nur sündig. „Es gab kein goldenes Zeitalter. Es hätte keinen Sinn, sich nach einem solchen zurückzusehen. Der Urmensch war sofort der Ursünder.“ KD IV/1, S. 567.

³⁸⁸ „Adam ist nicht das von Gott über uns verhängte Schicksal. Adam ist aber die von Gott

betont Barth, dass man wie Paulus mit der „Christus-Adam-Parallele“³⁸⁹ die sündige Wirklichkeit des Menschen im Licht der Christusoffenbarung erkennen muss: Durch Jesus Christus, der ohne Sünde in seiner Selbsterniedrigung den menschlichen Unglauben und Ungehorsam beseitigt und für den Sünder Gottes Kindschaft wiederherstellt, können wir uns erkennen, die wie Adam grundlos den Glauben und Gehorsam verwerfen und sich selbst nichtig erhöhen wollen und damit in den unkontrollierbaren Zustand der Verdorbenheit fallen.³⁹⁰

5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/1 § 60

erkannte und uns gesagte Wahrheit über uns selbst.“ KD IV/1, S. 569.

³⁸⁹ KD IV/1, S. 571. Barth akzeptiert das paulinische Schema: Jesus Christus als „das Urbild“ und Adam als „Typus des Kommenden“, als „vorlaufendes Schattenbild Jesu Christi“. Also ist bei Barth Adam mit Christus „wohl formal vergleichbar, sachlich aber unvergleichbar; [Adam] ist, etwa wie der Regenbogen im Verhältnis zur Sonne, gerade nur ihr Reflex, der ohne jene gar keinen Bestand hätte.“ KD IV/1, S. 572. Vgl. K. Barth, Christus und Adam nach Röm. 5, in: ThSt(B) 35 (1952), S. 9–55. Aber Bultmann kritisiert, dass Barth Paulus missversteht: „Paulus sagt nichts davon, dass die adamitische Menschheit innerhalb der Herrschaft Christi stand, sondern er stellt die Periode vor und nach Christus rein als Gegensätze gegeneinander als die Periode der Sünde (und des Gesetzes) und des Todes und als die Periode der δικαίωσις ζωής. Und er sagt nicht, dass wir uns rühmen im Rückblick auf die vergangene Periode, weil in dieser auch schon Christus gegenwärtig gewesen sei. Er sagt nichts davon, dass wir nachträglich die Ordnung des Reiches Christi auch in der Welt Adams wieder erkennen dürfen. Während Paulus zwei Weise des menschlichen Seins einander gegenüberstellt, richtet Barth an den Text die Frage nach dem Wesen des Menschen als solchen: ‚wie es eigentlich und ursprünglich um den Menschen steht.‘“ R. Bultmann, Adam und Christus nach Rm 5, in: ZNW 50 (1959), S. 163 und Bultmanns Barth-Zit. aus: K. Barth, Christus und Adam nach Röm. 5, in: ThSt(B) 35 (1952), S. 11. Für die Kontroverse zwischen Barth und Bultmann um Röm. 5,12–21 vgl. U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, ÖF.S 2, Freiburg i. Br. 1970, S. 110–114. Bezüglich dieser Diskussion kommentiert Childs: „Bultmann folgt den üblichen Normen historisch-kritischer Exegese. Er arbeitet die ursprünglich mythische Verortung der Adam-Christus-Bilderwelt heraus und argumentiert, dass Paulus die inhärenten hellenistischen Traditionen nach seiner apokalyptischen Vorstellung von der Heilsgeschichte redaktionell korrigiert habe. Die große Stärke seiner Interpretation liegt in seiner engen Anschmiegung an die literarische Struktur der paulinischen Argumentation in diesem Kapitel. Es ist jedoch die Frage, ob Bultmann wirklich verstanden hat, was Barth exegetisch getan hat. [...] Es ist deutlich, dass Barth die exegetische Aufgabe ganz anders angeht als Bultmann. Er achtet nicht nur auf den verbalen Sinn der ursprünglichen paulinischen Argumentation, sondern versucht, das paulinische Glaubenszeugnis über den Text hinaus theologisch zu reflektieren und auf seine Substanz (*res*) zu bedenken, was das Glaubenszeugnis auch erfordert. Mit einem Wort, Barths Exegese ist eine Übung in Biblischer Theologie.“ B. S. Childs, Die Theologie der einen Bibel (London 1992), Bd. 2, übers. v. Chr. Oeming, Freiburg i. Br. (1994) 2003, S. 291.

³⁹⁰ Barth nimmt die Christusoffenbarung krisistheologisch auf und versteht von da aus die Wirklichkeit des Sünders. „In der Gegenwart aller Menschen begegnen und überschneiden sich diese beiden Einheiten [Gottes Erbarmen und Verschließen], fällt in dem ihnen offenbarten und verkündigten und von ihnen gehörten – von ihnen geglaubten und erkannten oder nicht geglaubten und nicht erkannten – Evangelium von Jesus Christus für sie alle die Entscheidung. [...] Wer in jenem [Erbarmen] seine Zukunft hat, hat in diesem [Verschließen] seine Vergangenheit.“ KD IV/1, S. 559.

Auch in der KD hält sich Barth, wie früher in der Göttinger Dogmatik, an die offenbarungstheologische Position und an die triadische Beschreibung der Sündenlehre, die aus der Begründung der Sündenerkenntnis, der Inhaltsbestimmung der Sünde und der Analyse des Sünderseins als Folge der Sünde besteht.³⁹¹ Von der Offenbarung ausgehend, wehrt sich Barth heftig gegen alle Herausforderungen der anthropozentrischen Versuche, den Menschen und seine Wirklichkeit frei und abstrakt messen und bewerten zu wollen.³⁹² Diese Entneutralisierungsstrategie zur ernstesten Sündenerkenntnis ist gemeinsames Element in beiden dogmatischen Werken. Aber in der KD beschreibt Barth seine Hamartiologie aus einer völlig anderen Perspektive als in der schöpfungstheologisch-anthropologischen Göttinger Zeit, nämlich in der hohen christologischen Konzentration. Man kann sagen, dass durch diesen Perspektivenwechsel Barth seine offenbarungstheologische Sündenerkenntnis viel stärker entwickelt im Sinne, dass er an die Tiefe und Tödlichkeit der Sünde nicht nur im Zusammenhang mit dem Tod des Menschen, sondern auch im Zusammenhang mit dem Tod des Sohnes Gottes denkt und so dass er zur in die Soteriologie integrierter Sündenerkenntnis gelangt. Barth ergründet, dass die Sünde nicht im Vergleich mit dem so genannten Urstand des Menschen wahrlich erkannt werden kann, sondern nur im Spiegel der Kreuzesoffenbarung Jesu Christi.³⁹³ Dadurch überwindet Barth die Grenze der schöpfungstheologischen Sündenerkenntnis im Rahmen der Gesetzesoffenbarung. Barth erinnert uns mit allem Nachdruck an den ungeheuerlichen Abgrund der menschlichen Sünde im Rahmen der Christuserkenntnis. Für Barth ist das Problem der Sünde und ihrer Erkenntnis kein theoretisches Problem, sondern eine Krise wie eine Klinge, mit der das Leben und der Tod zerschnitten werden. Barth stellt diesen Aspekt der Sünde an der Erniedrigung Jesu Christi dar. Er arbeitet den dynamischen Charakter

³⁹¹ Im ersten Teil der Göttinger Sündenlehre kommt die Beschreibung der Vorbedingung für die Verwirklichung der Sünde anstatt der Begründung der Sündenerkenntnis vor. Dort behandelt Barth die allgemeine Problematik der Freiheit als anthropologischer und ethischer Grundlage des Sündigens hauptsächlich, daneben auch die offenbarungstheologische Ermöglichung der Sündenerkenntnis. Vgl. Kap. 1 dieser Arbeit.

³⁹² Vgl. KD IV/1, S. 398, 443–444, 447, 449, 450, 534, 553. Barth verneint die Möglichkeit, dass der Mensch als objektiver Beobachter oder als allwissender Erzähler alle Wahrheit über sich selbst erkennen könnte. Vgl. KD IV/1, S. 413, 432, 447, 480, 499.

³⁹³ Barth erkennt die Sünde und ihr Gericht nach der umgekehrten Geschehensreihenfolge: Während die Sünde des Menschen vor dem Kreuzesgericht in Jesus Christus vorkam, erkennt der Mensch seine Sünde aufgrund des Kreuzes Jesu Christi und auch den Tod Jesu Christi am Kreuz nach seiner Auferstehung. Barth sieht nicht nur die Sinnbestimmung, sondern auch die Wahrnehmung der vergangenen Ereignisse in der Offenbarung fundiert. Für Barth ist die Offenbarung nicht eine unter anderen Interpretationsmethoden, sondern die einzige wahre Möglichkeit von Gott aus, den Sachverhalt der Sünde richtig zu erkennen.

der christologischen Sündenerkenntnis heraus: Die Sündenerkenntnis im Licht Jesu Christi bleibt nicht bloß bei einer Erkenntnis, was die Sünde ist, wessen sie ist usw., stehen, sondern die christologische Sündenerkenntnis hat eine Anziehungskraft, so dass sie den seine Sünde Erkennenden zur Bekehrung führt.³⁹⁴

An dieser Stelle sind aber auch einige kritische Fragen an Barths Sündenverständnis in der Konzentration auf Jesus Christus zu richten. Barths Schema der Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder durch die Kreuzesoffenbarung scheint entwickelt im Vergleich mit der Göttinger Sündenlehre. Inhaltlich soteriologisiert Barth das Problem der Sünde damit erfolgreich, aber das Problem, wie es möglich ist, dass der Sünder seinen kognitiven Widerstand gegen die christologische Sündenerkenntnis bzw. gegen die christologisch motivierte Bekehrung fortsetzt, bleibt noch. Barth konzentriert sich nur auf die Entlarvung der Sünde in Bezug auf die Christusoffenbarung. Barths These, dass der Sünder seine Sünde erkennt, weil Gott sie ihm am Kreuz Jesu Christi zeigt, scheint überzeugend, weil sie sich an die dynamische Wirkung der Christusoffenbarung anlehnt, aber zugleich zweifelhaft, weil das Problem des Widerwillens des Sünders gegen die Offenbarung, der sowohl die Erkenntnis der Sünde als auch die Bekehrung verunmöglicht, in seiner These nicht geredet ist. Man kann es auch als schwierig empfinden, dass sich bei Barth manchmal kein deutlicher Unterschied zwischen dem Ursündenbegriff und dem Determinismus bzw. Fatalismus findet.³⁹⁵ Weiterhin sind die Entstehungsmöglichkeit der menschlichen Sünde und das Verhältnis zwischen Adam und seinen Nachkommen noch unerklärt geblieben, es wird sogar aus offenbarungstheologischer Perspektive verboten, danach zu fragen.³⁹⁶

³⁹⁴ Vgl. KD IV/1, S. 434, 448, 450, 457-458, 463. Im Gegensatz dazu stellt Barth sich das Sündersein des Menschen wie einen freien Fall eines Körpers vor. Vgl. KD IV/1, S. 549.

³⁹⁵ Vgl. KD IV/1, S. 549, 552, 553, 558, 559. Auch vgl. KD IV/1, S. 570, Barths Calvin und Polanus-Zit. aus: J. Calvin, Kommentar zu Joh. 3,6 in: *Ioannis Calvini opera exegetica et homiletica, Vol. XXV, Commentarius in Evangelium Ioannis*, hrsg. v. E. Reuss, A. Erichson u. L. Horst, Braunschweig 1892, S. 57 (in: *Corpus Reformatorum, Vol. LXXV = Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia, Vol. XLVII*, hrsg. v. W. Baum, E. Cunitz u. E. Reuss, Braunschweig 1892); A. Polanus, *Syntagma Theologiae christianae, iuxta leges ordinis methodici conformatum atque in libros decem tribu tum* (Hanau 1609), col. 2169. Diese Stellen zeigen eine deutliche Inkonsistenz in Barths Gesamtidee der Verantwortung des einzelnen Menschen für seine Sünde. Websters Interpretation nach stört Barths Ursündenbegriff die menschliche Verantwortung für die Sünde nicht: „What Barth protests against is not that sin is derived, but against the view that its derivation bypasses deliberation and choice, so that it becomes more easily describable as a disease than as moral evil.“ J. Webster, *Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought*, Edinburgh 1998, S. 75.

³⁹⁶ Während Barth Adam als „Anonymus“ bestimmt, fragt er nicht weiter, ob auch der Christ als anonym vorgestellt werden kann. KD IV/1, S. 568.

Kapitel 3. Barths christologisch–anthropologische Sündenlehre in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi in KD IV/2 § 65

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/2 § 65

Barths zweite Sündenlehre in der KD befindet sich in § 65 im zweiten Buch des vierten Bandes. Das leitende Thema von KD IV/2 ist die Aszendenz Jesu Christi: Der vierte Band wird sämtlich nach diesem Thema und symmetrisch dem Thema der Deszendenz Jesu Christi von KD IV/1 aufgebaut. Der hamartiologische Paragraph in KD IV/2 besteht auch aus drei Abschnitten wie der vorangehende § 60: die Erkenntnis, der Inhalt und das Ergebnis der Sünde. Nach dem christologischen Sündenverständnis Barths wird die Sünde des Menschen als „Trägheit“ erkannt, in der im Gegensatz zu auferstandenem und erhöhtem Jesus Christus der Mensch stets gefallen bleiben will und lässt.³⁹⁷ Damit wird seine Sünde inhaltlich als „Versagen“ Jesu Christi aus dem „Ungehorsam“, dem „Unglauben“, der „Undankbarkeit“ heraus bestimmt³⁹⁸ und ihr Ergebnis, als „Elend“ des Menschen in seinem gefallenem Zustand.³⁹⁹

Was Barth in der Sündenlehre der KD IV/2 als Hauptteil erläutert, ist der Inhalt der Sünde zum Unterschied von den anderen hamartiologischen Projekte in KD IV/1 und 3.⁴⁰⁰ Das deutet an, dass sich Barth bei der Beschreibungen der Sündenlehre auf die Herausarbeitung der verdorbenen Situation des Menschen stark konzentriert. Mit dieser Intention an der menschenorientierten Analyse behandelt Barth das Sündenverständnis nicht als eine Betrachtung der bösen Sachen zur Vorbereitung der Problemlösung, sondern als christologische Reflexion über den Sünder: In Bezug auf den Sieg Jesu Christi über die Sünde und den Tod versteht Barth den Menschen als denjenigen, der noch die Sünde begeht und damit leidet. Aus diesem Grund kann die Sündenlehre in KD IV/2 § 65 als eine christologische Analyse des Sünders genannt werden.

Barth baut seine Sündenlehre in § 65 offenbarungstheologisch ebenso wie in § 60 auf.

³⁹⁷ Vgl. den Abschnitt 3 dieses Kapitels.

³⁹⁸ Vgl. den Abschnitt 3 dieses Kapitels.

³⁹⁹ Vgl. den Abschnitt 4 dieses Kapitels.

⁴⁰⁰ Ungefähr zwei Drittel unter der ganzen Menge von der Sündenlehre in KD IV/2 § 65 gehört zur Beschreibung des Inhalts der Sünde. Aber in KD IV/1 sind unterschiedlich die Beschreibungen der Erkenntnis und des Inhalts der Sünde gleichgewichtig und in KD IV/3 ist die Beschreibung der Erkenntnis der Sünde hauptsächlich.

Nach Barth ist die Erkenntnis der Sünde in Form der Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder durch die Christusoffenbarung gegeben: Jesus Christus als demütiger Geopferter und siegreicher Erhöhter führt den Menschen zur Selbsterkenntnis als träger Sünder und elender Gefallener.⁴⁰¹ Darum kann man sagen, dass Barth unter dieser offenbarungstheologischen und christologischen Retrospektive den Menschen und seine Wirklichkeit zu verstehen versucht. Weil Barth der nachvollziehenden Erkenntnis der Sünde folgt, zielt er dementsprechend nicht darauf, eine Theorie über die Sünde zu bilden, sondern darauf, durch die Beobachtung über die offenbarten Wahrheiten und Erscheinungen des Sünders zu reflektieren und die Erkenntnisergebnisse darzustellen. Diese anthropologische Darstellungsweise bezieht sich auch auf Barths Grundkonzept der Sünde als Phänomen.⁴⁰²

2. Die anthropologische Entfaltung der christologischen Sündenerkenntnis in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi

2.1 Die Grundlage und der Charakter der christologischen Sündenerkenntnis in Bezug auf die wahre Selbsterkenntnis des Menschen

Kontrastierend zur Begründung der Sündenerkenntnis im Spiegel der Erniedrigung des Sohnes Gottes in KD IV/1 § 60 bestimmt Barth den Charakter und die Grundlage derselben Erkenntnis in KD IV/2 § 65 aus der umgekehrten Perspektive, nämlich im Licht der Erhöhung des Menschensohnes. Nach Barth ist die Erkenntnis der Sünde und ihres Täters nur insofern möglich, als sie von der Erkenntnis des Versöhnungswerkes Jesu Christi abhängig ist,⁴⁰³ denn die menschliche Tendenz zur Selbstverteidigung verhindert die ernste unparteiische Sündenerkenntnis, in der der Mensch seine Sünde als indiskutabel negativ und tödlich versteht.⁴⁰⁴ Das bedeutet, dass der Mensch aufgrund der Relativität seines Urteils über die Sünde ein unabhängiges und zuverlässiges Kriterium braucht, nach dem er seine Sünde richtig bewerten kann. Weil der Mensch aber eben auch seine Unfähigkeit der Sündenerkenntnis nicht erkennen

⁴⁰¹ Vgl. den Abschnitt 2 dieses Kapitels.

⁴⁰² Vgl. KD VI/2, S. 467, 556.

⁴⁰³ Vgl. KD IV/2, S. 423, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 433, 434, 435.

⁴⁰⁴ Vgl. KD IV/2, S. 425–426, 431. Barth kritisiert, dass die Versuche, „*lex naturalis*“ als menschliche Eigenschaft mithilfe der biblischen Belege herauszustellen und damit dem Menschen eine eigentliche Positivität zu lassen, in der ganzen Kirchengeschichte in verschiedener Gestalt und Intensität immer wieder erschienen. KD IV/2, S. 425.

kann, bemerkt er folglich auch nicht, dass solch ein objektives Kriterium notwendig ist.

Der Mensch kann diese ganze elende Wahrheit über sich selbst nur im Spiegel Jesu Christi sehen. Barth betont: „Das Fleisch gewordene Wort, die dem Menschen widerfahrende Gnade Gottes, sein Heil, das Evangelium, ist aber Jesus Christus. Er, seine Existenz als Gottessohn und Menschensohn ist das Licht, in welchem der Mensch als Mensch der Sünde sich selbst aus einem Unbekannten zu einem Bekannten wird[.]“⁴⁰⁵ Dass die Christuserkenntnis Grundlage der Sündenerkenntnis ist, bedeutet, dass die Sünde nur auf die von der Christuserkenntnis abhängige Weise, d. h. indirekt erkannt wird. Barth lehnt alle so genannten humanistischen und biblizistischen Versuche der Sündenerkenntnis, die die Sünde als eine von der offenbarungstheologischen Christologie getrennte Sache verstehen, ab, und stellt die Sünde in Bezug auf den erhöhten Jesus Christus dar, der die Realität des Menschen offenbart und aufhebt.⁴⁰⁶ Barth macht deutlich, dass die Sündenerkenntnis erst im Zusammenhang mit der Christuserkenntnis ermöglicht wird: „In der Kraft der ewigen göttlichen Gnadenwahl und [...] in der Existenz des Menschen Jesus und durch das Faktum der von ihm ausgegangenen und ausgehenden Weisung, ist [...] jeder andere Mensch schon entheimatet an dem Ort, [...] der, wenn in der Mitte aller anderen nicht auch dieser Mensch existierte, sein Ort notwendig sein und bleiben müsste – schon aufgeschreckt von dort, schon alarmiert und aufgerufen, die Bewegung mitzumachen, in deren Bereich kraft der Erhebung dieses einen Menschen auch er versetzt ist.“⁴⁰⁷

Nach der Herausarbeitung der Abhängigkeit bzw. Passivität der Sündenerkenntnis charakterisiert Barth die dynamische Zweiseitigkeit der Sündenerkenntnis, wieder auf der christologischen Grundlage: „Es ist die Erkenntnis dieses Menschen Jesus, die uns

⁴⁰⁵ KD IV/2, S. 426-427.

⁴⁰⁶ Die Sündenerkenntnis „als Element“ der Gottes-, Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis besteht „nicht in der Feststellung dieses oder jenes allgemeinen oder besonderen Vorwurfs, den der Mensch sich selber machen, dem er sich aber eben [...] auch immer wieder entziehen kann, besteht sie aber auch nicht in der Anerkennung und Aufnahme dieser und jener den Menschen im Namen Gottes anklagenden und verurteilenden Bibelstelle, [...] indem er sie ihrem Zusammenhang entnimmt und nach seinem eigenen Gutdünken deutet, [...] besteht sie vielmehr in der Einsicht in die menschliche Situation, [...] vom Zentrum der biblischen Botschaft her ergibt: aus der Weisung, die uns durch die Existenz Jesu Christi, in und mit seiner Auferstehung, in und mit dem Zeugnis und Werk des Heiligen Geistes gegeben ist. Wo das Wort Gottes Fleisch wurde und ist, da wird aufgedeckt, dass der Mensch Fleisch ist[.] [...] Wo ihm Gottes Gnade widerfährt, da wird seine Sünde und dass er der Mensch der Sünde ist, offenbar. Wo sein Heil vollbracht ist, da wird das Unheil, dem er dadurch entrissen ist, unübersehbar und unwidersprechlich.“ KD IV/2, S. 426.

⁴⁰⁷ KD IV/2, S. 428.

zur Erkenntnis der Sünde – zur Erkenntnis des Menschen als des Menschen der Sünde zwingt, vielmehr: frei macht.“⁴⁰⁸ Man kann seine Ausweglosigkeit von der Sünde und die von Gott geschenkte Heilsmöglichkeit und auch die angefangene Heilswirklichkeit erkennen durch die Christuserkenntnis, die eine den Sünder nicht nur psychologisch vom Schuldgefühl, sondern auch wirklich von der Schuld befreiende Wirkkraft hat. Barth kontrastiert die vierfache Wirklichkeit des Menschen als Schicksals- und Existenzumdrehung in die Gefangenschaft unter die Sünde mit dieser durch die Christuserkenntnis zur Bekehrung und zum Heil dynamisierten Wirklichkeitserkenntnis: erstens zwischen der mit Hilfe von Jesus Christus von der Sünde befreiten Gegenwart und der Vergangenheit der Niederlage im Schatten der Sünde, zweitens zwischen dem von Jesus Christus geforderten und garantierten Herauskommen aus der Sünde und dem Bleiben in der Sünde, drittens zwischen der Erhöhung zu Gott und dem Sündenfall und viertens zwischen dem versöhnten Verhältnis zu Gott und der feindlichen Beziehung zu ihm.⁴⁰⁹ Die durch die Christuserkenntnis bewirkte Sündenerkenntnis bietet nicht nur statische Informationen über den Tatbestand der Sünde und über die Identität des Menschen als Sünder, sondern sie spiegelt auch die Wahrheit des in Jesus Christus die Sünde überwindenden Menschen wider.

Nun stellt Barth die Christuserkenntnis als Grundlage der Sündenerkenntnis unter den folgenden Fragen ausführlicher dar: Wer ist Jesus Christus, der uns Sünder von unserer Sünde befreit und uns an seine Stelle erhöht? Inwiefern geschieht uns diese Veränderung? Durch seine Versöhnungstat offenbart sich Jesus Christus in seiner Erniedrigung erstens als Stellvertreter für uns, zweitens als mit der Vollendung seiner Aufgabe auf der Erde wieder Erhöhter und schließlich als unser kräftiger Helfer, der uns seinen Sieg zuteilt.⁴¹⁰ In dieser Versöhnungserkenntnis durch die Christusoffenbarung unterstreicht Barth die Priorität der Gnade gegenüber der menschlichen Bekehrung zu Gott, die nur Reaktion des Menschen auf die Gnade ist.⁴¹¹

Barth beschreibt diese gnädige Veränderung des Schicksals und der Existenz des Sünders bildhaft mit den zwei gegensätzlichen Verben, „entkleiden“ und

⁴⁰⁸ KD IV/2, S. 428.

⁴⁰⁹ Vgl. KD IV/2, S. 429. Barth versteht in diesem Zusammenhang Jesu Befehl, „Folge mir nach!“, nicht als Befehl zum Dienen oder zur Mission, sondern als Befehl zur Bekehrung und Heiligung.

⁴¹⁰ Vgl. KD IV/2, S. 429.

⁴¹¹ „Wo der Mensch Grund zum Danken bekommt, da und nur da bekommt er Grund zu der Reue, in der dann auch die Buße, die Umkehr, seine Heiligung anheben wird.“ KD IV/2, S. 429.

„überkleiden“⁴¹²: Jesus Christus zieht dem Sünder seine Sünde und Schuld aus und zieht ihm stattdessen seine eigene Herrlichkeit und Würde über. Barth akzentuiert eine ambivalente Wahrheit im Versöhnungsgeschehen: Einerseits macht Jesus Christus den Sünder nackt und damit beschämt er ihn, aber andererseits macht er ihn herrlich und zieht ihn an mit der besten Kleidung.⁴¹³ In der Tatsache, dass Jesus Christus uns beschämt, um uns zu erhöhen, entdeckt Barth die wahre Gottheit Jesu Christi: Er ist derjenige, der als Spiegel in und mit uns ist und uns mit Gott vergleicht und dadurch offenbart, wer und wo wir waren und sind, woher wir kommen und wohin wir gehen müssen,⁴¹⁴ und sogar, dass er unsere Schande als seine eigene hinnimmt.⁴¹⁵ Wenn der Mensch also Jesus Christus erkennt, erkennt er auch seine Schande, die Jesus Christus für ihn weggenommen hat, so dass er sich nicht nur schämt, sondern auch ihm dankt.⁴¹⁶ Nur durch das Prisma der Versöhnungstat Jesu Christi, der der erhöhte und uns noch helfende Stellvertreter ist, kann der Mensch seine geänderte Wirklichkeit erkennen, dass er vom Tod ins Leben versetzt ist.⁴¹⁷

2.2 Vier Aspekte der Sündenerkenntnis des Menschen als seine Selbsterkenntnis im Rahmen der Christuserkenntnis

2.2.1 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des Widersachers Gottes

Barth erörtert vier durch die christologisch entfaltete Sündenerkenntnis gewonnene Einsichten anhand konkreter Fragestellungen, bei denen er sich in die Gegenperspektive versetzt hat. Zunächst beginnt Barth mit den Fragen nach dem Stand des Menschen, der im Vergleich mit Jesus Christus als Sünder erkannt wird: „[Ist] es denn wirklich so[,] [...] dass alle Menschen dem einen erhöhten Menschen Jesus unzweideutig in Niedrigkeit gegenüberstehen? [...] [Machen] wir uns nicht einer Übertreibung schuldig[,] [...] wenn wir ihn als den einen wahren Menschen der Verkehrtheit aller übrigen gegenüberstellen? Wie kommt man [...] das zu wissen, dass

⁴¹² KD IV/2, S. 430. Barth übernimmt die paulinische Position bezüglich der Bekehrung und Heiligung. Vgl. die biblischen Metaphern der Entkleidung und Überkleidung: Röm. 13,12.14; 1. Kor. 15,53-54; Eph. 4,22.24; Kol. 3,8-10.

⁴¹³ Vgl. KD IV/2, S. 430.

⁴¹⁴ Vgl. KD IV/2, S. 432.

⁴¹⁵ Vgl. KD IV/2, S. 434.

⁴¹⁶ Im Gegensatz dazu warnt Barth vor einer falschen Vorstellung Gottes: „Ein Gott, der nur in und an und für sich Gott ist, ist eben nicht der wahre Gott. Es ist der [...] Begriff eines Abgottes. Zwischen ihm und dem Menschen kann es keinen Vergleich, von ihm her darum auch keine ernstliche Beschämung des Menschen geben.“ KD IV/2, S. 432.

⁴¹⁷ Vgl. KD IV/2, S. 435.

wir uns [...] nicht halbwegs oder teilweise auf der Höhe, sondern in der Tiefe eines tatsächlich verkehrten Menschentums befinden?“⁴¹⁸

Der niedrige menschliche Stand unter der Sünde kann deutlich festgestellt werden in der Tatsache, dass der Mensch aufgrund des Verhältnisses zu Jesus „nicht umhin kann, sich selbst und jeden anderen Menschen in eben den Gestalten, in eben der Art und an eben dem Ort der Menschen wiederzuerkennen, von denen Jesus in dieser Geschichte umgeben ist.“⁴¹⁹ Geschichtlich wurde Jesus Christus von den damaligen Menschen getötet, und sie waren hinsichtlich des Charakters und des Typus nicht anders als die anderen, die entweder vor ihnen gelebt haben oder nach ihnen leben, nämlich nicht anders als die ganze Menschheit, und natürlich auch nicht anders als wir. Nach Barths Interpretation sind die wahren Täter, die für den Tod Jesu Christi verantwortlich sind, nicht nur die damaligen Juden und Römer, sondern alle Menschen, die im Vergleich mit ihnen die gleiche Natur und den gleichen Stand haben. Weil Jesus Christus in unsere Geschichte gekommen ist und sich auf uns bezogen hat, können wir die geschichtliche Relation zu ihm weder vermeiden noch verneinen.

Genau diese von Jesus Christus gebildete und bekannt gemachte geschichtliche Relation zwischen ihm und uns zeigt, wer wir waren und sind. „Was in der Begegnung mit [Jesus], in seinem Lichte an den Tag kommt, ist im Guten wie im Bösen mittelmäßige, gewöhnliche, triviale Menschheit. [...] [E]ben sie [...] [ist] darin beieinander und enig [...], dass sie an [Jesus] zweifelt, ihn nicht versteht, sich vor ihm zurückzieht, sich gegen ihn auflehnt, ihn verleugnet und verrät, im besten Fall ohnmächtig beklagt, ihn aus geistlichen und weltlichen Gründen verurteilt, ans Kreuz bringt und am Kreuz erst recht allein lässt. Der Durchschnittsmensch hat das getan.“⁴²⁰ Barth betont, dass im Licht Jesu Christi wir alle in unserer „Gewöhnlichkeit“ als diejenigen, die im Gegensatz zu Jesus Christus, der erhöht wurde, niedergefallen sind, also als diejenigen, die ihm „entgegengesetzt“ werden, bestimmt sind.⁴²¹

2.22 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des von Gott

⁴¹⁸ KD IV/2, S. 436.

⁴¹⁹ KD IV/2, S. 436.

⁴²⁰ KD IV/2, S. 437–438.

⁴²¹ KD IV/2, S. 438. Diese These Barths, dass der Mensch in seiner Alltäglichkeit Jesu bzw. Gottes Widersacher ist, scheint Bezug auf den hebräischen Begriff יְהוָה zu nehmen. In der frühalttestamentlichen Tradition wurde aber dieses Wort eigentlich nicht als Eigenname, sondern als Gattungsname benutzt. Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. (1915) 1962¹⁷, S. 782.

Verurteilten

Aus der Selbsterkenntnis des Menschen als Widersacher Gottes fragt Barth weiter nach der Gewissheit dieser Selbsterkenntnis: „ob und inwiefern es denn in und mit der Unterscheidung aller Anderen jenem Einen gegenüber wirklich zu deren Disqualifizierung als Sünder komme? ob und inwiefern denn gerade die Mittelmäßigkeit, die Gewöhnlichkeit, in der sie ihm gegenüberstehen, schlimm, böse zu nennen ist?“⁴²² Dieser Zweifel an dem menschlichen Sündersein erweitert sich und festigt sich, so dass er als Nährboden für die Überzeugung der Unsündigkeit des normalen bzw. natürlichen Menschen funktioniert.⁴²³ Für Barth ist die Wirklichkeit, dass Gott den Menschen als Sünder verurteilt, streng unterschieden vom irrealen und eskapistischen Wunschtraum, gemäß dem der Mensch ohne Sünde selbstständig vor Gott auftreten könnte. Diese Erkenntnis der Differenz zwischen dem tatsächlichen Stand des Menschen und seiner Phantasie basiert auf der Offenbarung Jesu Christi, der „in der Allmacht des barmherzigen Willens Gottes [...] an aller anderen Menschen Stelle getreten ist“.⁴²⁴

Weil Jesus Christus als solcher „ganz anders“⁴²⁵ als die vermeintlich normalen bzw. natürlichen Menschen, die in der Tat alle unter der Sünde sind, ist, können sie nicht bestimmen, wer Jesus Christus ist. Im Gegensatz dazu lässt Jesus Christus alle andere Menschen erkennen, was sie ohne ihn waren und zu welchem Zustand sie in ihm geändert werden.⁴²⁶ Dieser Jesus Christus ist der Herr und alle Menschen gehören ihm, nicht mehr der Sünde, weil Jesus Christus sie dem Heil der Menschen zugunsten erobert hat.⁴²⁷ Darum ist es auch sündig, die von Gott neu gesetzte Bestimmung des Menschen zu ignorieren und weiter von Jesus Christus, der für uns zu uns herabkommt und mit uns hinauffahren will, unabhängig sein zu wollen.⁴²⁸ Der Mensch „dürfte nicht da drunten, müsste mit jenem Einen, der ja für [den Menschen] da droben ist, auch dort droben sein.“⁴²⁹ Barth vergleicht den Menschen, der gegenüber der in Jesus Christus

⁴²² KD IV/2, S. 438.

⁴²³ Vgl. KD IV/2, S. 439.

⁴²⁴ KD IV/2, S. 439–440.

⁴²⁵ KD IV/2, S. 440. Der Grund, dass Jesus ganz anders als die anderen Menschen ist, liegt weder darin, dass er heroisch starb, noch darin, dass er erstaunlich wieder auferstand, sondern darin, dass er von Anfang an als Heiland prädestiniert wurde. Mit dieser Hervorhebung der so genannten senkrechten Differenz Jesu Christi zu allen anderen Menschen konnte Barth die ebionitische Neigung vermeiden.

⁴²⁶ Vgl. KD IV/2, S. 440.

⁴²⁷ Vgl. KD IV/2, S. 440.

⁴²⁸ Vgl. KD IV/2, S. 440.

⁴²⁹ KD IV/2, S. 440.

geschehenen und offenbarten Gnade Gottes ungehorsam ist und von seiner Sünde nicht umkehren will, mit „einem Gefangenen, der bei geöffneter Türe seine Zelle nun doch nicht hinausgehen, sondern in ihr bleiben würde.“⁴³⁰

2.23 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des Sünders ohne Alibi

Barth hinterfragt die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, indem er sich mit der Unentrinnbarkeit der Sünde befasst: „ob und inwiefern es denn wirklich unmittelbar jeder Mensch selber sei, der von der [...] Disqualifizierung als Sünder betroffen werde? ob und inwiefern denn seine in seiner Konfrontierung mit [Jesus Christus] aufgedeckte Sünde wirklich als eine Bestimmung seines Seins und also seines ganzen Tuns und Lassens zu verstehen sei?“⁴³¹ Barth arbeitet den christologischen bzw. soteriologischen Tiefensinn dieser Fragen heraus, demzufolge der Mensch als der mit Gott versöhnte Sünder in Jesus Christus enthüllt wird.⁴³² Versuche, die allgemeine Sündigkeit aller Menschen zu relativieren oder abzulehnen und damit dem Menschen einen unbegrenzten Optimismus zu ermöglichen, werden in hohem Grad desavouiert, dadurch, dass sie sich mit einer völligen Ignoranz des Heilswerks Jesu Christi verbinden.⁴³³

Nach Barth wird von Jesus Christus, dem rettenden Richter, dem richtenden Retter, bestimmt, „wer und was [alle andere Menschen] selbst mit ihren Taten und Unterlassungen sind und nicht sind, [...] ihrer Aller Woher und Wohin.“⁴³⁴ In seinem gnädigen Ratschluss in Jesus Christus überführt Gott sein geliebtestes Geschöpf, den Menschen, als armen Sünder, der Gottes heilschaffendes Eingreifen, seine bedingungslose Vergebung, benötigt, weil er seine ungeheuerliche Schuld der Gottwidrigkeit von sich aus nicht lösen kann. Weil Gott in Jesus Christus seine große Macht und Kraft zum Heil und Leben und gleichzeitig den Stand des Menschen als Sünder, der diese göttliche Rettung unbedingt braucht, offenbart, kann niemand frei sein von dieser Bestimmung Gottes, die in Jesus Christus unter der göttlichen Souveränität und Entschlusskraft realisiert wird.⁴³⁵ Wenn und weil der Mensch sich als Sünder

⁴³⁰ KD IV/2, S. 440.

⁴³¹ KD IV/2, S. 441.

⁴³² Vgl. IV/2, S. 443-444.

⁴³³ Vgl. IV/2, S. 444-445.

⁴³⁴ KD IV/2, S. 443.

⁴³⁵ Man darf Barths Position nicht folgendermaßen verstehen: Es ist nicht so, dass die Menschen einen Heiland bräuchten, weil sie Sünder sind, sondern, dass sie Sünder werden, weil ihr Heiland kommt. Barths Behauptung muss wie folgt verstanden werden: Es ist nicht, dass die Menschen einen Heiland brauchen, weil sie zuvor erkennen, dass sie Sünder sind, sondern, dass sie sich als

aufgrund der Erkenntnis Jesu Christi als sein Heiland versteht, kann er auch akzeptieren, dass Jesus Christus ihn mit Gott versöhnt, vom Stand des Sünders befreit und die „Gotteskindschaft“⁴³⁶ wieder in Kraft setzt. Das Verstehen des Heilswerkes Jesu Christi kann nicht von der Erkenntnis des erniedrigten und erhöhten Jesus Christus selbst getrennt werden und auch nicht von der Erkenntnis der Veränderung des menschlichen Schicksals, dass der Mensch zwar Sünder, Gefallener, Toter ist an seinem gewöhnlichen Ort, an den sich Jesus Christus erniedrigt, aber er Gottes Gerechter, Heiliger, Sieger ist an seinem neuen Ort, an den sich Jesus Christus erhöht.⁴³⁷

Entsprechend betont Barth, dass der Mensch, wenn er an diese versprochene Zukunft der Gnade nicht glaubt, aus dem Grund, dass er sein Sündersein nicht als Tatsache akzeptieren kann, nicht nur seine Seinsbestimmung ablehnt, sondern auch den Glauben an Gott selbst, der den Menschen so verurteilt und sich erniedrigt, um ihn zu retten.⁴³⁸ Angesichts des Heilsplanes Gottes kann dem Menschen als Sünder „kein Alibi“⁴³⁹ möglich sein. Für Barth offenbart sich die Leistung des Heilswerkes Jesu Christi in seiner Auferstehung zweifelfrei als Versöhnung des Sünders mit Gott und auch als absolute Glaubwürdigkeit der Erhöhung des Menschen.

2.24 Die Sündenerkenntnis des Menschen als Selbsterkenntnis des geretteten Sünders

Nach der nachdrücklichen Betonung der Gewissheit des Sünderseins im Licht des göttlichen Heilswerkes beschäftigt sich Barth mit der Vorder- und Rückseite dieser christologisch begründeten Sündenerkenntnis als Selbsterkenntnis des vergebenen Sünders. Die Fragen, mit denen sie Barth konfrontiert sieht, lauten: „Ob es nicht eine höhere oder tiefere synthetische Schau geben möchte[?]“⁴⁴⁰ Ist es wirklich falsch, um die Selbstbejahung des Menschen nicht zu gefährden, die Sünde des Menschen „als eine notwendige, in einen umfassenden Seinszusammenhang eingeordnete Gegebenheit, als eine innerhalb einer überlegenen Harmonie unvermeidlich, aber nicht letztlich und

Sünder erkennen, weil ihr Heiland kommt und offenbart, dass sie Sünder sind.

⁴³⁶ KD IV/2, S. 443. „Die allmächtige Barmherzigkeit Gottes hat diesen Menschen [Jesus Christus] in [der] Mitte [aller Menschen] auf den Plan geführt. [...] Und nun darf und soll [der Mensch] sich in diesem an seine Stelle getretenen Menschen Jesus als ein neuer, als ein in den Frieden und in die Gemeinschaft mit Gott erhobener Mensch, als Gottes liebes Kind und willkommener Heiliger erkannt finden“. KD IV/2, S. 443.

⁴³⁷ Vgl. KD IV/2, S. 443.

⁴³⁸ Vgl. KD IV/2, S. 444.

⁴³⁹ KD IV/2, S. 445.

⁴⁴⁰ KD IV/2, S. 445.

eigentlich störende Disharmonie zu verstehen?“⁴⁴¹ Ist die Vorstellung, dass „eine eigentliche Beleidigung Gottes, eine wirkliche Gefahr des Verlorengehens, ein schlechthin Ungehöriges und Schreckliches, eine unheilbare Wunde, ein schlechterdings verderblicher Widerspruch in des Menschen Sein in der Niedrigkeit der Sünde doch nicht vorliege“,⁴⁴² mit dem christlichen Verständnis des Menschen wirklich unvereinbar?

Nach Barth kann der Mensch sich als Sünder nur retrospektiv erkennen, sofern er seine Selbsterkenntnis in der Christuserkenntnis begründet. Der Mensch kann diese Selbsterkenntnis nicht von sich aus erlangen, sondern nur im Licht Jesu Christi, der „in unserer Stelle den Tod eines alten Menschen, eben des Menschen der Sünde [starb] [...] [und] wieder an unser aller Stelle lebt“,⁴⁴³ kann er die Wahrheit über sich erkennen, dass alle Menschen nicht mehr niedrig unter der Sünde sind, sondern von ihrer Gewalt emanzipiert und in die Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes erhöht, genau wie der neue Mensch Jesus Christus.⁴⁴⁴ Deshalb ist dem durch Gott von seiner Sünde befreiten Sünder eine „Gott und die Sünde zusammenordnende Systematik“⁴⁴⁵ sowohl unvorstellbar als auch unerlaubt, denn ein solcher Versuch bedeutete sofort die Unterschätzung des Kreuzes Jesu Christi und hätte den unmittelbaren Effekt seiner Neutralisierung.

Barth bezieht die in der Christuserkenntnis veränderte Selbsterkenntnis des Menschen, durch die sich der Mensch nicht mehr als Sünder, sondern als Gerechtfertigter verstehen kann, auf die Gotteserkenntnis: „Der [...] gegen die Sünde [...] an unserer Stelle den Tod des alten Menschen, des Menschen der Sünde, erlitten hat, ist in der Person des Menschensohnes kein anderer als Gott selber. [...] Am Kreuz von Golgatha hat Gott für diese Befreiung sich selbst eingesetzt, mit sich selbst bezahlt, sich selbst in den Tod gegeben. [...] [D]ann ist daran zu ermessen, [...] wie schwer [die Sünde] wiegt.“⁴⁴⁶

⁴⁴¹ KD IV/2, S. 447.

⁴⁴² KD IV/2, S. 447.

⁴⁴³ KD IV/2, S. 448.

⁴⁴⁴ Vgl. KD IV/2, S. 448.

⁴⁴⁵ KD IV/2, S. 449.

⁴⁴⁶ KD IV/2, S. 450. Hier steht Barth einer theopaschitischen Position zu nahe. In Bezug auf Barths Parallelität zwischen dem Leiden Gottes und dem Jesu Christi kritisiert Moltmann, dass Barth „nicht entschieden genug trinitarisch denkt.“ J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München (1972) 1981⁴, S. 188. Zur so genannten trinitarischen Kreuzestheologie Moltmanns vgl. ders., a. a. O., S. 222–236. Ihm zufolge ist das Verhältnis zwischen der Trinität und dem Kreuz folgendermaßen zusammenzufassen: „Die Anschauung des trinitarischen Gottesbegriffes ist das Kreuz Jesu. [...] Der theologische Begriff der Anschauung des Gekreuzigten ist die Trinitätslehre. Das Materialprinzip der Trinitätslehre ist das Kreuz Christi. Das Formalprinzip der

Dieser Glaube an die souveräne Rettungsaktion Gottes für seine verlorenen Kinder, dieser Glaube daran, dass Gottes Heilswerk in Jesus Christus aus Gottes Erbarmen gegenüber dem sündigen Menschen resultiert und zur Rehabilitierung des Menschen und dessen Einsetzung zum Erben Gottes führt, motiviert die unvermeidliche Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, nämlich die ängstliche bitterliche Entdeckung seiner früheren verdorbenen Wirklichkeit und seines gefallenen Standes in der Vergangenheit, und durch diesen Glauben erreicht der Mensch das dankbare freudige Empfangen der jetzigen heilsgeschichtlichen Geborgenheit.⁴⁴⁷ Nach Barth macht dieser absolute Sieg des Heilandes und seines Heilswerkes über die Sünde des Menschen „jede Vorstellung von einer anderen Begrenzung, Kompensation und Relativierung der Sünde“⁴⁴⁸ ganz unmöglich. Man kann, darf und muss keinen Raum für die Sünde, keinen Respekt vor ihr und keine Rücksicht auf sie haben, genauso wie Gott sie behandelt.⁴⁴⁹

Barths Verbindung der Christus- bzw. Gotteserkenntnis mit der Selbsterkenntnis des Menschen eröffnet einen neuen Horizont der Sündenerkenntnis: Der Mensch in Jesus Christus ist nun als derjenige, dem all seine Sünden vergeben sind, als der Versöhnte mit Gott, als der Erhobene in Jesus Christus, erkannt,⁴⁵⁰ aber diese Erkenntnis enthüllt

Kreuzeserkenntnis ist die Trinitätslehre.“ Ders., a. a. O., S. 227–228. Moltmann unterscheidet zwischen dem Leiden Gottes und dem Jesu Christi: „Jesus erleidet das Sterben in Verlassenheit, nicht aber den Tod selbst, denn den Tod kann man nicht mehr ‚erleiden‘, weil Leiden Leben voraussetzt. Der Vater aber, der ihn verlässt und hingibt, erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe. [...] Gott als Vater Jesu Christi [...] erleidet [...] im Tod des Sohnes auch den Tod seines Vaterseins.“ Ders., a. a. O., S. 230. Moltmann bezieht die doppelte Relation zwischen Vater und Sohn auf den Geistesbegriff: „Wenn im Kreuzestod sowohl historisch Gottverlassenheit wie eschatologisch Hingabe gesehen wird, so liegt in diesem Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater Gemeinschaft im Getrenntsein und Getrenntsein in der Gemeinschaft vor. [...] [Gott] ist Liebe, d. h. er existiert in Liebe. [...] Er existiert als Liebe im Kreuzesgeschehen. [...] Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist, der Gottlose rechtfertigt, Verlassene mit Liebe erfüllt und selbst die Toten lebendig macht.“ Ders., a. a. O., S. 230–231. Also ist für Moltmann der „Tod Jesu [...]“ als ein trinitarisches Geschehen zwischen dem Sohn und dem Vater. In der Beziehung zu seinem Vater steht nicht die Göttlichkeit und die Menschlichkeit Christi [...], sondern der ganzheitliche, personale Aspekt der Sohnschaft Jesu.“ Ders., a. a. O., S. 232. Aus dieser Perspektive versucht Moltmann, die immanente und ökonomische Trinität integral zu verstehen: „Denkt man die Dreieinigkeit als Geschehen der Liebe im Leiden und im Tode Jesu [...], dann ist die Trinität kein in sich geschlossener Kreis im Himmel, sondern ein für die Menschen offener eschatologischer Prozess auf der Erde, der vom Kreuz Christi ausgeht.“ Ders., a. a. O., S. 235–236.

⁴⁴⁷ Vgl. KD IV/2, S. 450.

⁴⁴⁸ KD IV/2, S. 450.

⁴⁴⁹ Die Sünde ist „begrenzt, kompensiert und relativiert [...] nur im Geschehen dieser Geschichte, in der Gott handelndes, kämpfendes, leidendes Subjekt ist, nicht in einem Seinszusammenhang, in welchem sie neben ihm und in welchem wir als ihre Täter toleriert wären.“ KD IV/2, S. 450.

⁴⁵⁰ Vgl. KD IV/2, S. 451.

unwiderlegbar, auch dass der Mensch früher im verurteilten Zustand des Sünders war. Auf diese Weise stellt Barth die absolute Gewissheit der christologischen Selbsterkenntnis des Menschen als geretteter Sünders heraus.⁴⁵¹

3. Christologisch-anthropologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi

3.1 Das Vorverständnis der christologisch-anthropologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Trägheit

Nach der Erörterung der Grundzüge der Sündenerkenntnis im Licht der Erhöhung Jesu Christi versucht Barth den Inhalt der Sünde in demselben Licht zu bestimmen. „Was ist – von dem in Jesus Christus auf den Plan getretenen neuen Menschen her gesehen – die Sünde? Was ist das Tun des im Tode Jesu Christi überwundenen alten Menschen?“⁴⁵² Auf diese Frage antwortet Barth kurz und klar: „des Menschen Sünde ist des Menschen Trägheit.“⁴⁵³ Diese Bestimmung der Sünde als gottwidriges Nicht-Tun ist genau symmetrisch zu ihrer Bestimmung als gottwidriges Tun in § 60.⁴⁵⁴ Barth erklärt: „wie die versöhnende Gnade nicht nur rechtfertigende, sondern auch ganz und gar heiligende, aufweckende und aufrichtende Gnade ist, so hat die Sünde wirklich nicht nur jene heroische Gestalt des Hochmuts, sondern im Gegensatz, aber auch in tiefster Entsprechung dazu die ganz unheroische, die triviale Gestalt der Trägheit: die Gestalt des bösen Tuns nicht nur, sondern auch die des bösen Unterlassens, [...] Zurückbleibens und Versagens.“⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Nur von der Christuserkenntnis aus kann der Mensch seine absolute Selbsterkenntnis als geretteter Sünders erreichen: „Das Licht der befreienden Herrschaft des Menschensohnes [...] ist der Zwang – oder sagen wir noch einmal besser: die Befreiung zu solch kompromisslos nüchternen Sicht der menschlichen Situation, zur Erkenntnis, dass sie in ihrer Bestimmung durch des Menschen Niedrigkeit eine unhaltbare Situation ist.“ KD IV/2, S. 452.

⁴⁵² KD IV/2, S. 452.

⁴⁵³ KD IV/2, S. 452. Barth sieht die folgenden Begriffe als Synonyme zu „Trägheit“ an: „Schläfrigkeit“, „Faulheit“, „Schwerfälligkeit“, „Rückständigkeit“, „Unterlassen“, „Zurückbleiben“ und „Versagen“. KD IV/2, S. 452–453.

⁴⁵⁴ Gemäß der Zusammenfassung von Barth selbst ist die Sünde aus der Perspektive der Erniedrigung Jesu Christi „als des Menschen Hochmut“ zu verstehen, „wenn man den Menschen in seiner Konfrontation mit dem für ihn niedrig, zum Knecht gewordenen Herrn, dem Fleisch gewordenen Sohn Gottes sieht,“ d. h. „seine Sünde als die menschliche Gegenbewegung zu der göttlichen Kondeszendenz, die in Jesus Christus Ereignis und offenbar ist.“ KD IV/2, S. 453.

⁴⁵⁵ KD IV/2, S. 453.

Diese phlegmatische Erwidernng des Menschen steht in der Form eines passiven, aber beharrlichen Widerstandes dem Heilswillen und -werk Gottes in Jesus Christus entgegen.⁴⁵⁶ Darum bezieht Barth diese gottwidrige Indolenz des Menschen direkt auf seinen „Ungehorsam“⁴⁵⁷ gegenüber Gott, seinen „Unglauben“⁴⁵⁸ an Gott, seine „Undankbarkeit“⁴⁵⁹ für Gottes Heil und schließlich seine „Ablehnung des Menschen Jesus“.⁴⁶⁰ Dass der Mensch Gott und sein Heil ignoriert, macht das Sein des Menschen als Sünder fest, d. h. lässt den Menschen in seiner Gegnerschaft gegen Gott andauernd bleiben.⁴⁶¹ Wie sich die menschliche Selbstüberheblichkeit als widerspenstig und feindlich gegen Gott enthüllt im Kontrast zur Selbsthingabe Jesu Christi für die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen, so wird die Inertie des Sünders aus der Perspektive der vollendeten Versöhnungstat Jesu Christi als dem gleichend erkannt.

Für Barth spielt die Christuserkenntnis die entscheidende Rolle bei der inhaltlichen Bestimmung der Sünde als Abwendung von Gottes Heil. Weil Gottes barmherzige Einladung zum Heil unwiderlegbar und unwiderruflich „in der Erscheinung und im Werk, im Sterben und Auferstehen dieses Menschen [Jesu Christi] geschichtliches Ereignis wurde“,⁴⁶² ignoriert der Mensch in dieser Heilserkenntnis seine in Jesus Christus neu angefangene Wirklichkeit, d. h. seine Erhöhung vom Sündersein, nicht. Wenn der Sünder trotzdem sein so genanntes „Bei-uns-selbst-bleiben-wollen“⁴⁶³ beibehält, entlarvt die Christuserkenntnis genau, dass das Desinteresse des Menschen an seiner durch Jesus Christus veränderten Wirklichkeit sowohl Gotteslästerung als auch Selbstentfremdung

⁴⁵⁶ Barth nimmt den Begriff der Sünde als Nicht-Tun ernst und vertieft ihn: dieses Nicht-Tun „ist auch die Gegenbewegung zu der Erhebung, die dem Menschen in Jesus Christus von Gott her widerfahren ist.“ KD IV/2, S. 453. Das meint, dass das Trägesein des Menschen im Verhältnis zu Gott dem Heiland nicht neutral, sondern gottwidrig und insofern sündig, kein bloßes Nicht-Tun, sondern eine Art des Tuns nach der willentlichen Entscheidung des Täters zur Rebellion gegen Gott ist. Barth entwickelt diese Bestimmung weiter: „das untätige Tun des trägen Menschen [...] ist faktisch das Tun des Hasses, der Gott los sein möchte“. KD IV/2, S. 455. Diese herauskristallisierte Deutung der menschlichen Trägheit als Hass auf Gott basiert auf der krisistheologischen Grundhaltung Barths: „Im Verhältnis zu Gott gibt es aber zwischen Liebe und Hass kein Drittes.“ KD IV/2, S. 455.

⁴⁵⁷ KD IV/2, S. 454.

⁴⁵⁸ KD IV/2, S. 454.

⁴⁵⁹ KD IV/2, S. 455.

⁴⁶⁰ KD IV/2, S. 455.

⁴⁶¹ Nach Barth tarnt der Mensch seine blasphemische Ignorierung Gottes, seine böse Absicht, Gott auszutreiben und damit sich von ihm unabhängig zu machen, ironisch als „Religion“ bzw. „Frömmigkeit“, die den Status quo des Sünders ohne die Neugeburt in Jesus Christus aufrechtzuerhalten erlaubt. KD IV/2, S. 456.

⁴⁶² KD IV/2, S. 457.

⁴⁶³ KD IV/2, S. 457.

ist. Dieses Desinteresse ist Gotteslästerung einerseits, weil der Mensch damit sich selbst zu seinem eigenen Selbstzweck zu werden versucht, indem er in seiner Selbstzufriedenheit den Ruf Jesu Christi zur Versöhnung mit Gott ausschlägt, und andererseits ist das auch Selbstentfremdung, weil er trotz der geschenkten neuen Wirklichkeit nur seine nichtige alte als wahre ansieht und selber in Selbsttäuschung fällt und sich endlich in Selbstenttäuschung wieder findet.⁴⁶⁴

3.2 Vier Perspektiven der christologisch-anthropologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Trägheit

3.21 Die Sünde als Dummheit des Menschen in Bezug auf das vertikale Verhältnis zu Gott

Was erkennt der Mensch als seine Sünde in seiner in Jesus Christus geänderten Wirklichkeit? Barth zeigt vor allem die durch die alberne Trägheit verübte Ignorierung dieser Wirklichkeit als Sünde auf: „Wir [...] verharren am hellen Tag – weil mit geschlossenen Augen – in eben dem Dunkel, [...] in der Unvernunft, in der Unwissenheit um Gott, in unserer Unklugheit, in unserer Torheit, in unserer Dummheit.“⁴⁶⁵ Gott schenkt dem Sünder das Heil in Jesus Christus, aber der Sünder will dieses nicht empfangen. Diese absurde Entscheidung des Menschen stört das Verhältnis zu seinem Heiland und entfremdet ihn seiner neuen Wirklichkeit, in der er der mit Gott versöhnte Sünder ist. Barth betont, dass diese sündhafte Nonchalance des Menschen als solche durch die unwiderrufliche Wirkung des Werkes Jesu Christi erwiesen wird. Mit einem Gleichnis veranschaulicht Barth das gottwidrige, aber, weil der Mensch seine in Jesus Christus schon geänderte Wirklichkeit nicht revidieren kann, erfolglose Narrsein des Menschen: „Dass ich die Augen schließe, dass ich sie mir nach Kräften zuhalte, dass ich mich von der Sonne abwende, kann ja nichts daran ändern, dass sie auch mir scheint und dass auch ich Augen habe, sie zu sehen. Ich kann wohl aufhören wollen, ich kann mich wohl weigern, der zu sein, der ich in jenem einen, dem neuen Menschen [Jesus Christus] bin, ich kann aber faktisch nicht aufhören, eben dieser zu sein. Ich kann, indem ich mich der Erkenntnis Gottes entziehe, mir selbst wohl widersprechen – und

⁴⁶⁴ Vgl. KD IV/2, S. 458–459. Barth betont, dass der Mensch durch diese gottwidrige, und damit die Wiederherstellung des Verhältnisses zu Gott verhindernde Trägheit nur „zu seinem eigenen Gespenste [...] der als Widersprecher Gottes sich selbst widersprechende [...] Mensch“ wird. KD IV/2, S. 459.

⁴⁶⁵ KD IV/2, S. 460.

eben das ist meine Dummheit, dass ich das tue.“⁴⁶⁶

Diese menschliche Leugnung Jesu Christi und der durch ihn neu angefangenen Wirklichkeit ist nichts anderes als ein sündhafter Versuch zur Selbstherrschaft des Menschen.⁴⁶⁷ Denn der Versuch, von Gottes Vergebung unabhängig zu leben, schließt die rebellische „Selbstrechtfertigung“⁴⁶⁸ in sich ein, dass der Mensch nicht Sünder ist und also Einwand gegen Gottes Verurteilung erheben darf. Barth setzt die Ablehnung der von Gott neu empfangenen Wirklichkeit mit der Auflehnung gegen Gott gleich.⁴⁶⁹ „[Der Mensch] kann sich selbst damit gerade nur unmöglich machen. [...] Aber eben das will er und eben in diesem, dem guten Willen Gottes entgegengesetzten Willen schafft er eine Tatsache, in ihm lebt er. Er lebt nicht als ein Weiser, sondern als Tor, als ein Dummer.“⁴⁷⁰ Obwohl der Mensch die Weisheit zum Leben bekommt, verachtet er diese und geht weiter in seiner größtenwahnsinnigen Eigensinnigkeit ohne Richtungsänderung, als ob er solche Weisheit nicht bekommen hätte. Aus diesem Grund definiert Barth das Verhältnis zwischen der Sünde und der Dummheit folgendermaßen: „Sünde ist auch Dummheit und Dummheit ist auch Sünde.“⁴⁷¹

Barth beschreibt weiter, in welchem Maße die Dummheit als Sünde den Menschen gefährdet. Nach Barth ist die Torheit des Menschen „darin so gefährlich, dass sie die unheimliche Eigenschaft hat, ansteckend, magnetisch, vermehrungsfähig zu sein: als die

⁴⁶⁶ KD IV/2, S. 461.

⁴⁶⁷ Vgl. KD IV/2, S. 461–462. Barth erkennt die Fähigkeit des Menschen zu sündigen an, aber lehnt ab, dass der Mensch damit seine Aseität erringen kann, und versteht den Versuch zu solcher Aseität als Sünde: „Ich kann nicht faktisch bei mir selbst bleiben. Ich kann das zwar wollen und ich kann damit zwar eine Realität schaffen[,] [...] eine Realität zweiten [...] Grades, eine Realität, die als solche zur Hinfälligkeit verurteilt ist. Ich kann mit meiner Dummheit gerade nur meine Sünde und Schande betätigen und offenbar machen.“ KD IV/2, S. 462.

⁴⁶⁸ KD IV/2, S. 464.

⁴⁶⁹ Nach Barth wählt der Mensch die von Gott verbotene und überwundene Wirklichkeit, indem er Gott ignoriert. „Der Mensch will tatsächlich das Unmögliche, er will Gott nicht erkennen“. KD IV/2, S. 462.

⁴⁷⁰ KD IV/2, S. 462.

⁴⁷¹ KD IV/2, S. 462. Barth untermauert seine Formulierung anhand biblischer und kirchengeschichtlicher Zitate: „Von Mangel an intellektueller Begabung, Auffassungs- und Denkkraft oder an der dem Menschen nötigen oder doch wünschbaren Erudition ist ja nicht die Rede, wenn die Bibel vom *nabal* oder *chesil* redet: etwa Ps. 14,1 von denen, die in ihrem Herzen sprechen: Es ist kein Gott! [...] Anselm von Canterbury hat darum wohl recht gehabt, wenn er den Gottesleugner von Ps. 14,1, den er am Anfang seines Beweises für die Existenz Gottes (*Prosl.* 2) zu Wort kommen lässt, nicht etwa als den *ignorans*, sondern als den *inisipiens* (= *insapiens*) einführte.“ KD IV/2, S. 463. Zusätzlich erwähnt Barth eine auffällige Aussage: „Und es liegt ein tiefer Sinn in der bekannten Redensart, laut welcher auch der Teufel in all seiner teuflischen Klugheit und Schlaueit letzten Grundes ein dummer Teufel ist.“ KD IV/2, S. 465.

Dummheit des Einen die des oder der Anderen zu erwecken und unwiderstehlich auf den Plan zu rufen“.⁴⁷² Diese Selbstvergrößerung der Idiotie bezieht sich nicht nur auf ihre Quantität, sondern auch auf ihre Qualität, d. h. die Narrheit des Menschen wird, indem sie sich im Alltagsleben wiederholt und variiert, als normal verstanden, sogar als genießbar, und endlich am Alltagsleben selbst assimiliert.⁴⁷³ Ihre Internalisierung ins Alltagsleben verläuft in ihrer sehr geschickten Tarnung, weswegen sie durch die menschliche Urteilskraft nicht erfasst werden kann: Zum einen scheint sie ganz positiv „Klugheit“ oder „Rechtlichkeit“ oder „Überschwang edlen Gefühls“ zu sein, zum anderen taucht sie „harmlos, gutmütig, familiär [...] wie die Krallen des Katzengeschlechtes in dessen weichen Pfoten“ auf.⁴⁷⁴

Barth kristallisiert heraus, dass die Quelle der Dummheit des Menschen sein „Atheismus“ ist und dass dieser „nicht erst sein theoretischer, sondern sein praktischer Atheismus“ ist.⁴⁷⁵ Das bedeutet, dass der Ausgangspunkt der Sünde des Menschen das Scheitern des richtigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ist. Weil der Mensch an Gott nicht glaubt und sogar nicht glauben will, wagt er sich anzumaßen, über alles, einschließlich sich selbst, urteilen zu können, als ob es Gott nicht gäbe. Dieses törichte Atheistwerden des Menschen, sein unnötiges „Sichfallenlassen“, ist gemäß der Analyse von Barth „das Urphänomen der Sünde“, das aber „[k]einen Sinn und Grund“ hat und nur „unverständlich und unerklärlich“ ist.⁴⁷⁶ Nachdem Barth die Absurdität des Beharrens

⁴⁷² KD IV/2, S. 466. Aber es ist bei Barth nicht deutlich, aus welchem Grund die Dummheit des Menschen eine solche Eigenschaft haben kann, sondern er stellt sie nur so deskriptiv dar.

⁴⁷³ Vgl. KD IV/2, S. 466.

⁴⁷⁴ KD IV/2, S. 466. „Es gibt unter allen Symptomen der Dummheit nur eines – es ist allerdings eines der hervorstechendsten – das in die Tiefe, in das Urdumme, aus dem sie stammt, wenigstens deutlich hinunterweist: das nämlich, dass sie immer nur in Verdeckung zum Vorschein kommt und in Tätigkeit tritt.“ KD IV/2, S. 468.

⁴⁷⁵ KD IV/2, S. 467. Nach Barth hat auch Anselm als paulinischer Theologe „das dumme Herzensbekenntnis des Toren von Ps. 14,1: ‚Es ist kein Gott!‘ nur zu den Symptomen und Früchten seiner Torheit gerechnet, über dieses Toren Bekenntnis hinaus auf dessen Wurzel in seinem eigentlichen Atheismus, der eben in jenem bösen Nicht-Wissen um Gott besteht, hingewiesen“. KD IV/2, S. 467.

⁴⁷⁶ KD IV/2, S. 467. Barth beschreibt nur die Dummheit des Menschen, die zum Sündenfall führte, und versucht nicht, diese weiter auszulegen. „Von ihr kann man nur eben sagen, dass er sie tut: er ist frei und macht keinen Gebrauch davon, dass er es ist; er ist erhoben und lässt sich fallen; er ist im Licht und hat auch Auge, es zu sehen und sieht doch nicht, bleibt also in der Finsternis“. KD IV/2, S. 467. Barth kritisiert vielmehr den Versuch, die Sünde als rationalisierbare bzw. rationalisierte zu verstehen. „Wer diesem Geschehen einen Grund und Sinn zuschreiben wollte, würde damit nur zeigen, dass er nicht weiß, dass er von dem Bösen redet, das nur gerade böse ist.“ KD IV/2, S. 468. Was Barth mit der Aussage oben zurückweisen will, ist nicht die Aktualität der Sünde selbst, sondern ihre Schöpfungsbezogenheit. Barths Betonung zielt nicht auf die Anerkennung des Bösen, sondern auf die Gegenseite: Die Wirkungskraft des Bösen und seine Aktualität sind klar und spürbar unter uns, aber umso klarer und spürbarer ist die Tatsache, dass

des Menschen auf seinem Atheismus, der „gar nicht weiß, nicht wissen will, wen und was er leugnet“, herausgestellt hat, fragt er: „Woher diese Scheu? Warum will niemand dazu stehen, dass er dumm ist?“⁴⁷⁷ Und seine Antwort lautet: „[W]eil der Mensch [...] dessen gewahr ist, dass seine Torheit aus dem Nichtigen stammt und in seiner Zuwendung zum Nichtigen besteht“.⁴⁷⁸ Der Mensch will vor den anderen, sogar vor sich selbst verbergen, dass er sich am Nichtigen anlehnt, d. h. dass er tatsächlich immer etwas braucht, an dem, obwohl das eine Art von Ersatzgott ist, er sich anlehnt, weil er nur begrenztes Geschöpf ist, das autonom nicht sein kann und sich also irgendwie an irgendetwas anlehnen muss.⁴⁷⁹

Durch seine präzise Analyse zeigt Barth, dass der Atheismus des Menschen, obwohl er jetzt schleichend und vertuscht ist, endlich seinen wahren Charakter zum Vorschein kommen lässt und den Menschen in tödliche Gefahr bringt.⁴⁸⁰ Unter den verschiedenen von der Sündhaftigkeit des Atheismus verursachten Krisen hebt Barth den Verlust der Beziehung des Menschen mit den Anderen hervor.⁴⁸¹ Das Sein des Menschen als Rebell gegen Gott ist die allererste der Sünden und ihre allerschlimmste Ursache und Gestalt. Dieser Atheist kann konsequent keinen Frieden mit den anderen haben, denn „[e]s hat die Ordnung seines Verhältnisses zum Nächsten ihr Rückgrat in der Ordnung seines Verhältnisses zu Gott, ohne das sie nicht bestehen kann. [...] Wie sollte der Mensch im Menschen seinen Bruder suchen und finden, wenn er es Gott verwehren will, sein Vater zu sein? Die notwendige Folge seiner Verschlossenheit in der Vertikale ist seine

Gott das nicht will, nicht wollte und schon gesiegt hat, durch die Kreuzesoffenbarung.

⁴⁷⁷ KD IV/2, S. 468.

⁴⁷⁸ KD IV/2, S. 468.

⁴⁷⁹ Nach Barth hat die Weisheit des Menschen im kaputten Verhältnis zu Gott nur einen verkehrten Effekt: „[W]eil der Mensch auch in seiner Torheit Gottes gutes Geschöpf ist und bleibt, [...] [wird] seine eigene Weisheit [...] in allen ihren Formen, die primitivsten und bedenklichsten nicht ausgenommen, irgendwelche positiv bedeutsamen und eindrucksvollen Elemente und Aspekte aufweisen[.] [...] Die ‚Weisheit der Welt‘ oder ‚der Menschen‘ ist von daher auf keinen Fall eine einfach gering zu schätzende und in vielen Fällen eine geradezu hoch zu schätzende Sache, auf keinen Fall einfach und eindeutig teuflisch und in vielen Fällen [...] ernsthaftesten Respektes durchaus würdig. [...] Sie ist kraft der [...] Vortrefflichkeiten wirklich imstande, der Dummheit als Verdeckung zu dienen, ihr ein Alibi zu verschaffen.“ KD IV/2, S. 469–470.

⁴⁸⁰ „Es kann aber keine noch so wirksame Verdeckung daran etwas ändern, dass des Menschen hinter seiner vermeintlichen Weisheit verborgene fundamentale Dummheit sich als solche nach allen Seiten geltend macht.“ KD IV/2, S. 473.

⁴⁸¹ Vgl. KD IV/2, S. 473. Für Barth ist diese atheistische Dummheit als Sünde „nicht bloß eine bedauerliche Schwäche, ein verdrießlicher Übelstand, der durch Erziehung und Aufklärung teilweise oder ganz zu beheben, vielleicht auch in Nachsicht und Gelassenheit zu ertragen, vielleicht auch durch andere, bessere Eigenschaften des Menschen wett zu machen wäre.“ KD IV/2, S. 463.

Verschlossenheit, seine Einsamkeit in der Horizontale.“⁴⁸² Aus diesem Grund wird der Sünder als frecher Gegner seines Herrn sofort unmenschlicher Gegner seines Nachbarn. „Der einsame Mensch ist der potentielle und in irgendeiner feinen oder groben Form auch der aktuelle Feind aller anderen. [...] Der Mensch, der nicht Mitmensch ist, ist Unmensch. [...] Humanität ohne Erkenntnis Gottes hat auch in ihren edelsten Formen den Kern der Zwietracht und damit der Inhumanität in sich und wird diese früher oder später sichtbar machen.“⁴⁸³

Dieses Unwissen des Menschen um Gott als seinen Herrn bezieht sich nicht nur auf sein Unwissen um sich selbst, sondern es bringt auch die falsche Vorstellung von seiner Existenz, nach der die menschliche Seele und der menschliche Leib voneinander getrennt sind und je eigene Ziele anstreben, hervor.⁴⁸⁴ In dieser vom Verlust seiner Ganzheit verursachten existentiellen Konfliktsituation kann der Mensch schließlich nicht umhin, „dort droben die Lust nach da drunten und da drunten das Heimweh nach dort droben nie los[zu]werden und in beidem zugleich krank [zu] sein. Er wird, ob nur in der Tiefe oder auch auf der [...] Oberfläche, ein Mensch der Unordnung“.⁴⁸⁵ In Bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott verbindet Barth die Frage nach der Existenz des Menschen mit der Frage nach der Seinsbedeutung des Menschen in der Zeit. „[D]as Verhältnis des Menschen zu Gott ist [...] der Sinn der Geschichte[.] [...] Woher kommen, wohin gehen wir, wenn nicht von Gott her und zu Gott hin? Was sind, denken, wollen und tun wir, wenn uns gerade dieser Anfang und dieses Ziel unserer Existenz nicht interessant, gar nicht bekannt sein sollte? Was soll uns dann unsere Gegenwart? [...] Was soll uns dann die ganze einmalige Gelegenheit unseres langen oder kurzen Lebens? Gott ist die einzige Antwort.“⁴⁸⁶ Wenn der Mensch also sein Verhältnis zu Gott abbricht, verliert er sofort auch seinen Seinswert in der Zeit und Welt, die Gott schuf.

In einer kleinen exegetischen Bemerkung über die alttestamentlichen Weisheitsschriften und die Geschichte von Nabal und Abigail kontrastiert Barth die Weisheit als Glaube an Gott mit der Dummheit als Unglaube an ihn scharf. Barth bezieht die „im Buch der Sprüche und im Kohelet“ dargestellte Dummheit des Menschen „auf gewisse Zerfallserscheinungen der spätsisraelitischen Gesellschaft.“⁴⁸⁷ Wenn jemand wegen

⁴⁸² KD IV/2, S. 473.

⁴⁸³ KD IV/2, S. 474.

⁴⁸⁴ Vgl. KD IV/2, S. 474-475.

⁴⁸⁵ KD IV/2, S. 475.

⁴⁸⁶ KD IV/2, S. 476.

⁴⁸⁷ KD IV/2, S. 478.

seines kaputten Verhältnisses zu Gott dumm wird, sind für ihn die Warnungen der alttestamentlichen Weisheitsschriften vor dem Zerfall als Ergebnis der Dummheit für alle Zeiten gültig.⁴⁸⁸ Für Barth ist Nabal in 1. Sam. 25 das konkrete Beispiel für die menschliche Dummheit im Widerspruch zur von Gott gegebenen Heilchance. David als vorwegnehmende Figur solcher Heilchance tritt vor Nabal auf, aber dieser ist zu dumm, um David zu erkennen, so verneint er diese Chance und lässt sie sogar zu einem feindlichen Verhältnis entarten.⁴⁸⁹ Ihm gegenüber bekennt seine Frau Abigail in V. 28 und 30, dass Davids Herrschaft Gottes Wille und Verheißung ist. Dies bewertet Barth als ihre Weisheit: „Abigails Weisheit besteht darin, dass sie um Jahve und eben damit um David weiß.“⁴⁹⁰ Ohne diese Weisheit kann der Mensch nicht umhin, trotz der „Heilsbotschaft“ nichtig zum Zorn Gottes, „zum Gericht, zum Tode“ zu gehen, genau wie Nabal.⁴⁹¹

3.22 Die Sünde als Unmenschlichkeit des Menschen in Bezug auf das horizontale Verhältnis zu den Mitmenschen

Als zweiten Gehalt der Trägheit als Sünde in Hinsicht auf die Erhöhung Jesu Christi nennt Barth die Enthumanisierung des Menschen im Verhältnis zu den anderen Menschen. Jesus Christus ist der Grund, auf dem sowohl das Verhältnis des Menschen zu Gott als auch das zu dem anderen Menschen gelingen kann.⁴⁹² Ohne Jesus Christus kann keine Brüderlichkeit zwischen den Menschen möglich sein, weil sie den einen Vater nicht haben können: Nur durch Jesus Christus kann der Mensch erkennen, dass er,

⁴⁸⁸ Vgl. KD IV/2, S. 479. Die angebliche von Gott unabhängige Weisheit des Atheisten ist nur typische „Gottlosigkeit“, eine radikale Form von „unweiser Weisheit“, Frechheit ohne Gotteserkenntnis und „Solidarität“ mit ihm. Er zeigt sich damit als „ein Tor, der nicht bedenken wollte, dass Gott auch der Gott des Toren [...] sein [...] wollte.“ Im Gegensatz dazu steht „ein Weiser, der gerade darin weise ist, dass er sich selbst in und mit solchem Fragen nach Gott neben den Toren [...] als Toren bekennt.“ KD IV/2, S. 480. Barth schreibt zur weiteren Einsicht in den Sinn des Torseins des Menschen im Verhältnis zu Gott, dem Menschen und seinem Nachbar: „Tor“, vom Einen dem Anderen gesagt, wäre eine Verfluchung, mit der der Mensch wie Einer, der ‚mordet‘ und eben als ein qualifizierter Mörder in die Majestätsrechte Gottes eingriffe, mit der er also selber in Unkenntnis Gottes handeln, sich selbst als Tor erweisen – eine Verfluchung, die auf ihn selbst zurückfallen würde.“ KD IV/2, S. 481.

⁴⁸⁹ „[E]s ist der Erwählte Jahves, von dem er nichts wissen will und den er verachten und verhöhnen zu können meint: [...] Es ist wirklich die Begegnung mit seinem, mit ganz Israels Heil, die er versäumt, die er in einen wüsten Zusammenstoß verkehrt hat. [...] Er hat es mit Jahve zu tun bekommen und hat sich als ein Jahves gänzlich Unkundiger und darum als ein so unmöglicher Geselle benommen.“ KD IV/2, S. 482.

⁴⁹⁰ KD IV/2, S. 483.

⁴⁹¹ KD IV/2, S. 485.

⁴⁹² Vgl. KD IV/2, S. 486.

weil er die neue Menschlichkeit durch die Versöhnung mit Gott in Jesus Christus hat, seinen Nachbar als solchen haben kann.⁴⁹³ Nach Barth fungiert diese Erkenntnis auch als „Weisung“, als „Anruf“, indem der Mensch damit „als dankbarer Empfänger dieser Gnade [teilnehmen]“ kann und soll.⁴⁹⁴ „Wer seinen Heiligen Geist empfängt, empfängt diese Weisung, vernimmt diesen Anruf. Er erkennt sich in ihm als einen [...] Erwählten, Geschaffenen, Bestimmten“ zur gnädig zugelassenen Menschlichkeit.⁴⁹⁵ „Wir aber [...] unterlassen es, dem Ruf [...] Folge zu leisten [...] in unserer Unmenschlichkeit.“⁴⁹⁶

Barth erklärt weiter, warum diese Eigenlebensorientierung des Menschen sündhaft ist. Dadurch, dass der Mensch seine in Jesus Christus neu gegebene Menschlichkeit versäumt, lehnt er auch die in Jesus Christus bereitete „Mitmenschlichkeit“ ab, so dass er sich selbst im Verhältnis zu den anderen radikal neutralisiert, d. h. enthumanisiert.⁴⁹⁷ „[S]o hat die Unmenschlichkeit ihren Grund und ihr Wesen nicht erst in diesen und jenen konkreten Taten und Unterlassungen dem Nächsten gegenüber, sondern mit diesen oder ohne sie darin, dass der Mensch ohne seinen Nächsten und also für sich da sein zu können und zu sollen meint“.⁴⁹⁸ Der Mensch kann diese unmenschliche Einstellung nur haben, wenn er Jesus Christus, der für alle Menschen ist und wirkt, und sein Geschenk, die von ihm ermöglichte Menschlichkeit in der Versöhnung mit Gott und auch mit den anderen, nicht anerkennt. Das ist nichts anderes als „Ungehorsam“, „Unglaube“, „Undankbarkeit“ in einer anderen Form derselben Trägheit des Menschen, die die Sünde darstellt, „weil und indem der Mensch damit aus der ihm von Gott wie in der Ordnung seiner Beziehung zu ihm selbst, so auch in der seiner Beziehung zum Mitmenschen zugewendeten Gnade heraustritt, ihr Gesetz verletzt, d. h. aber sich selbst, wo er doch erhoben wird und ist und stehen dürfte, könnte und sollte, fallen lässt.“⁴⁹⁹

Das Scheitern an der Bewahrung der mitmenschlichen Grundhaltung riskiert alles des

⁴⁹³ Vgl. KD IV/2, S. 487.

⁴⁹⁴ KD IV/2, S. 487.

⁴⁹⁵ KD IV/2, S. 487.

⁴⁹⁶ KD IV/2, S. 487.

⁴⁹⁷ Barth versteht den von der Beziehung mit Gott und dem Nachbar völlig freien Menschen als nicht realen Menschen, und weiter als Feind von beiden. „Ist er ohne ihn, dann ist er nämlich gegen ihn.“ KD IV/2, S. 489. Dieses Argument resultiert aus Barths krisistheologischem Grund: „Es gibt nämlich zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit, geschieden durch das Kriterium der Mitmenschlichkeit, kein Drittes“. KD IV/2, S. 488.

⁴⁹⁸ KD IV/2, S. 489.

⁴⁹⁹ KD IV/2, S. 489. Barth setzt das Leben des Menschen ohne Mitmenschen mit dem ohne Gott gleich, weil das menschliche Leben nach Gottes Ordnung nur im Rahmen des gemeinsamen Lebens mit den anderen verwirklicht werden kann. Vgl. KD IV/2, S. 490.

Menschen, weil und indem die aus diesem Scheitern stammende „Unmenschlichkeit [...] ihrem eigenen Gesetz folgt, ihre eigene Dynamik besitzt“.⁵⁰⁰ Sie wirkt weder nach der Schöpfungs- noch nach der Gnadenordnung Gottes, und wird von ihrem Täter, dem Menschen, nicht kontrolliert, sondern herrscht über ihn: Der Mensch, der in diesen Missstand der Unmenschlichkeit gerät, wird von Größenwahn ergriffen, dass er frei und damit dem anderen überlegen wäre, und dementsprechend begeht er allerlei „Vergehen und Verbrechen“, besonders „im Krieg, in welchem ungefähr Alles, was Gott verboten hat, erlaubt und geboten“ wird.⁵⁰¹ Diese Destruktivität der Unmenschlichkeit ist „wie die der Dummheit ansteckend, übertragbar, zeugungsfähig“, indem sie „den Anderen alsbald herausfordert, es ebenfalls zu leben.“⁵⁰²

Die Tragik der Enthumanisierung liegt darin, dass der Mensch, obwohl er noch seine Menschlichkeit behält, als „Unmensch“⁵⁰³ nicht umhin kann, im Teufelskreis einzusinken, in dem er die Selbstentfremdung und ihre Vertuschung wiederholt. „Bei aller Zuwendung zum Nichtigen, dessen er sich auch im Verhältnis zum Mitmenschen schuldig macht, hat er ja dazu nicht das Vermögen, die gute Schöpfung Gottes rückgängig und also sich selbst als Mensch zunichte zu machen. [...] Aber das ist ja das schreckliche Wesen des Unmenschlichen, dass der Mensch, ohne aufzuhören, Mensch und als solcher Gottes gutes Geschöpf zu sein, sich stellt, gebärdet und benimmt, wie wenn er kein Mensch, sondern ein Tier oder gar ein Dämon wäre.“⁵⁰⁴ Je stärker der Mensch diese Wahrheit verneint und verschleiert, umso hypokritischer wird er,⁵⁰⁵ und er maßt sich sogar an, sich damit rechtfertigen zu können.⁵⁰⁶ Aber es ist klar, dass sich der Mensch

⁵⁰⁰ KD IV/2, S. 491.

⁵⁰¹ KD IV/2, S. 491.

⁵⁰² KD IV/2, S. 492.

⁵⁰³ Barths Definition des Begriffs „Unmensch“: „Der Unmensch ist der seine Menschlichkeit verleugnende Mensch und er verleugnet sie darin, dass er meint, sie als Menschlichkeit *minus* Mitmenschlichkeit ins Werk setzen zu können und zu sollen.“ KD IV/2, S. 493.

⁵⁰⁴ KD IV/2, S. 493. Um auf der Frage nach der Spannung zwischen der guten Geschöpflichkeit des Menschen und seiner sündhaften Entscheidung zu antworten, konzentriert sich Barth auf die Problematik der individualisierten Sünde. Die Einsicht in die so genannte strukturelle Sünde ist relativ mangelhaft, obwohl Barth auch die wechselseitige Wirkung zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft in Bezug auf die Problematik der Sünde betrachtet. Weil in Barths Sündenlehre die Verantwortung des Sünders stark betont wird, ist bei Barth ausgeschlossen, dass es eine unwiderstehliche Zwangskraft von außen bzw. einen Makrokomplex zur Sünde oder eine unabänderliche Veranlagung zur Sünde gibt.

⁵⁰⁵ Vgl. KD IV/2, S. 493.

⁵⁰⁶ Barths Folgerung nach ist das Endziel dieser Heuchlerei des Menschen seine Selbstrechtfertigung: „Der wirkliche Unmensch [...] haust [...] in der Verdeckung irgendeiner guten, nötigen und feierlich gepflegten Betriebsamkeit[,] [...] in der Verbogenheit, in der man sich seiner Taten, Worte und Verhaltensweisen erinnert, als wäre man es nicht gewesen, in der man sich gar nicht unmenschlich, sondern im Dienst irgendeiner Sache sehr menschlich

mit seiner Scheinheiligkeit überhaupt nicht rechtfertigen kann.⁵⁰⁷

Besonders zur Analyse der verhüllten Unmenschlichkeit des Menschen verwendet Barth den Begriff „Sachlichkeit“, in den man „Alles, was da als Verdeckung in Frage kommt, zusammenfassen“ kann,⁵⁰⁸ was gleichbedeutend ist mit dem Begriff der Vergegenständlichung der Menschlichkeit: Der Mensch versteht den anderen als „Menschheit“⁵⁰⁹ zuerst aus der verallgemeinerten Perspektive, danach sofort als „anonyme[n] Mensch[en]“⁵¹⁰ aus der neutralisierten Perspektive und schließlich als „menschliche Sache“⁵¹¹ aus der vergegenständlichten Perspektive. Barth definiert diese Enthumanisierung in Form der Materialisierung der Menschlichkeit als „Ausrichtung und Konzentration des menschlichen Wollens und Tuns auf die Beschäftigung mit einer solchen anonym menschlichen Sache, auf ihre Durchführung, ihren Sieg, ihren Erfolg. Und nun schließt Menschlichkeit auch in ihrem echten Sinn als Mitmenschlichkeit gewiss immer auch solche Sachlichkeit in sich.“⁵¹² Das ist die in allen menschlichen Bereichen überhand genommene Unmenschlichkeit des Menschen, „der sich mit dem Mitmenschen im Grund so wenig einlassen will wie mit Gott, der vor ihm die Augen zuhalten möchte“.⁵¹³

Die Inhumanität des Menschen führt sein Menschsein selbst in die totale Krise. Sie kann unter drei Aspekten betrachtet werden: Erstens weist Barth darauf hin, dass sich der von den anderen Menschen entbundene Mensch auch von Gott entbindet.⁵¹⁴ Als Begründung für diese Korrelation zwischen den beiden von der Unmenschlichkeit verursachten Verhältniskrisen bringt Barth 1. Joh. 4,20 vor: „Wenn Jemand sagt: Ich liebe Gott! und hasst seine Brüder, so ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht

beschäftigt findet.“ KD IV/2, S. 497.

⁵⁰⁷ Vgl. KD IV/2, S. 493.

⁵⁰⁸ KD IV/2, S. 493.

⁵⁰⁹ KD IV/2, S. 493.

⁵¹⁰ KD IV/2, S. 493.

⁵¹¹ KD IV/2, S. 494.

⁵¹² KD IV/2, S. 494.

⁵¹³ KD IV/2, S. 495. Barth zeigt, dass auch Liebe unmenschlich werden kann: „Es gibt Liebe, in der man durchaus nicht liebt: [...] in der man, was ihm wohl und weh tut, überhaupt nicht bemerkt, noch bemerken will, in der man ihn als Objekt seiner notwendig zu betätigenden Liebe dichtet, um ihn dann als solches meistern und benützen zu können. [...] Und so gibt es Liebe, in der sich der Andere [...] unter die Füße des angeblich Liebenden getreten fühlen und also nicht eben dankbar reagieren wird. [...] [D]as [pflegt] sich [...] im Umkreis christlich begründeter und geformter Nächstenliebe [...] noch häufiger und erschütternder abzuspielen [...] als im Umkreis der [...] Weltkinder!“ KD IV/2, S. 496.

⁵¹⁴ Vgl. KD IV/2, S. 497.

liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.“⁵¹⁵ Für Barth ist Gott immer Gott, der in der Beziehung mit dem Menschen ist, nicht Gott, der allein ist, und der Mensch soll deswegen ihn nicht nur als „meinen Gott“, sondern auch als „unseren Gott“ bekennen.⁵¹⁶ Wenn diese solidarische Seinsweise Gottes verneint wird, verliert auch der Glaube an Gott seinen Sinn: „Gott ohne den Mitmenschen ist eben eine Illusion, ist eben ein Mythos, ist eben – und wenn es der Gott der heiligen Schrift wäre, und wenn er als Jahve und als Vater Jesu Christi angerufen würde, ein Götze“.⁵¹⁷ Zweitens taucht das Problem der defektiven Verselbstung des Menschen unter dem Einfluss von den gestörten menschlichen Beziehungen auf: „Ein Ich ohne Du kann und wird auch kein Ich sein.“⁵¹⁸ Schließlich dehnt sich die gestörte Beziehung des Menschen auf den anderen über die Beziehungsstörung gegenüber Gott und sich selbst hinüber aus und resultiert in der Verschlechterung der ganzen Lebensgeschichte des Menschen: Sie färbt das Alltagsleben des Menschen lebenslang dunkel ein und macht seine ganze Lebensgeschichte wirklich zur Geschichte des Versagers.⁵¹⁹

Barth veranschaulicht das Ende der Unmenschlichkeit durch die Meditation über die Prophezeiung des Amos, der den Verfall des Reichs des erwählten Volkes als Erster im Alten Testament verkündigt hat.⁵²⁰ Nach Barth konzentriert sich die Kritik des Amos an der Sünde Israels nicht auf das religiöse Problem wie die Götzenverehrung, die als einer von den schwer dekadenten Zügen auch anderswo im Alten Testament thematisiert wird, sondern auf die gesellschaftliche Inhumanität: Gott schwört die senkrechte Rache an den waagrecht Ungerechten, weil die Verbrecher gegen ihre Brüder und Nächsten aufgrund der Verachtung Gottes, der ihnen das Gesetz zum Leben des erwählten Volks gegeben hat, zu Gesetzbrechern werden.⁵²¹ Darüber hinaus kritisiert Amos die Scheinheiligkeit Israels hart, die die von dem damaligen Jahwismus gerechtfertigte Enthumanisierung

⁵¹⁵ KD IV/2, S. 498.

⁵¹⁶ KD IV/2, S. 498.

⁵¹⁷ KD IV/2, S. 499. Barth versteht das Verhältnis zu Gott und das zum Mitmenschen als komplementär zueinander stehend: „Es ist jenes die Horizontale, auf die dieses als Vertikale bezogen ist, ohne das sie nicht Vertikale wäre.“ KD IV/2, S. 498. Das Unrecht gegen das Du setzt Barth dem gegen Gott mit diesem Du gleich.

⁵¹⁸ KD IV/2, S. 499.

⁵¹⁹ Vgl. KD IV/2, S. 500–501.

⁵²⁰ Vgl. KD IV/2, S. 503.

⁵²¹ Vgl. KD IV/2, S. 504. Barth schreibt, dass Amos das damalige Gedeihen Israels „als von Gott verdammt und verworfen ansah, [...] weil [...] um [die] sich jene Gesellschaft nicht nur nicht kümmert, [...] denen jene Blütezeit nicht zugute kam, die vielmehr ihre Opfer waren, die von deren Nutznießern faktisch übervorteilt und unterdrückt wurden.“ KD IV/2, S. 506. Barth zitiert Amos 8,7 in Bezug auf Gottes Gericht: „Der Herr hat geschworen beim Stolz Jakobs (also bei sich selbst!): Nie werde ich alle ihre Taten vergessen!“ KD IV/2, S. 507.

der Eliteschicht verhüllt.⁵²² Barth fasst die Notwendigkeit des Gerichts Gottes über das unmenschliche Israel im schöpfungstheologischen und föderaltheologischen Rahmen zusammen: „Des Menschen Unmenschlichkeit [...] ist wie des Menschen Dummheit nur verwerflich, im Voraus schon verworfen. Gott müsste sich selbst, er müsste seinem gerade im Bund mit Israel geschlossenen Bund mit dem Menschen untreu sein, wenn er diese Antwort [des Gerichts] zurücknehmen oder auch nur abschwächen könnte.“⁵²³

3.23 Die Sünde als Verlotterung des Menschen in Bezug auf seine Geschöpflichkeit als Wesensbestimmung

Die dritte Gestalt der Trägheit als Sünde des Menschen, die Barth zeigt, ist die „Verlotterung“,⁵²⁴ die dem Stand des Menschen als Gottes geheiltem und geheiligtem Geschöpf gegenübersteht, dessen Stand schon in Jesus Christus wiederhergestellt, garantiert und damit nicht mehr zum Nichtigen geneigt ist.⁵²⁵ Im Zusammenhang der Heilswirklichkeit versteht Barth das sündhafte Trägesein des Menschen als eine Lebensform, in der er im Unheil verharrt, als ob ihm kein Heil gegeben worden wäre. Des in Jesus Christus erhöhten und in Ordnung gebrachten Menschen „Verlottern heißt: verwahrlosen, durch Nachlässigkeit in Unordnung, aus den Fugen kommen und damit: herunterkommen.“⁵²⁶ Mit anderen Worten definiert Barth diese Vergangenheitsorientiertheit des Menschen als „Disziplinlosigkeit“,⁵²⁷ die seine neue Wesensbestimmung in Bezug auf die Heilswirkung Gottes in der Gegenwart und auf die versprochene Zukunft ihrer herrlichen Vollendung vorsätzlich beschädigt.

Nach Barth widersetzt sich dieses Durcheinandersein des Menschen der von Jesus Christus zustande gebrachten und erlaubten Ganzheitsbestimmung des Menschen, in der er in der Kongruenz zwischen seinem von Gott bestimmten Seinszweck und seiner realen Seinsweise existieren kann.⁵²⁸ Demzufolge verliert der Mensch seine einheitliche Geschöpflichkeit – verstanden als das Ich, das sich gemäß seinem von Gott ausgerichteten Schöpfungsziel verwirklicht –, obwohl er sie in Jesus Christus wieder

⁵²² Vgl. KD IV/2, S. 507–508. Barth weist auf die pseudogläubige, und damit nichtige und sogar gottwidrige Religiosität Israels in Amos 4,4–5; 5,4–5.21–23; 7,10–17 hin.

⁵²³ KD IV/2, S. 509.

⁵²⁴ KD IV/2, S. 510.

⁵²⁵ Vgl. KD IV/2, S. 509.

⁵²⁶ KD IV/2, S. 510.

⁵²⁷ KD IV/2, S. 511.

⁵²⁸ Vgl. KD IV/2, S. 511–512. Barth stellt dieses Verhältnis zwischen dem Seinszweck und der Seinsweise als das zwischen der Seele und dem Leib dar.

finden könnte.⁵²⁹ Nach dem Verständnis Barths ist das nur „ein geisterhaftes oder ein tier- oder gar pflanzenhaftes Leben“.⁵³⁰ Dieses Leben wird damit „seelenlos und leiblos“, insofern es nichts Anderes darstellt als einen „Weg, der nur zum Tode führen kann.“⁵³¹ Was als Ursache hinter dieser Verkommenheit liegt, ist „des Menschen Ungehorsam, sein Unglaube, seine Undankbarkeit, seine Feindschaft gegen die ihm zugewendete Gnade, die Übertretung ihres Gesetzes.“⁵³²

Der schreckliche Vorgang, in dem sich die Ver lumpung im Einzelnen und auch im Kollektiv vertieft, entstammt nicht nur der Eigenmotivation des Menschen, sondern findet sich auch als dominanter Grundzug des das Verhältnis zu Gott und Mitmenschen störenden und sich an solches unordentliches Verhältnis haltenden Menschen überall in seinen Gedanken, Worten, Taten und Nicht-Taten.⁵³³ Barth versteht diesen Vorgang als Bumerang-Effekt: Die Sünde „als des Menschen Verlotterung [hat] [...] eine vom Menschen entfesselte und dann ihn ihrerseits fesselnde Macht“.⁵³⁴ In ihrem Wirkungsbereich kann der Mensch nicht umhin, ein Lotterleben zu führen. Im Sinne des unter paulinischem Einfluss negativ verstandenen Fleisches stellt Barth den Menschen als tödlich materialisiert, und damit zur lebendigen Leiche geworden dar: Indem der Mensch, wie er von sich aus dumm und unmenschlich wird, auch fleischlich wird, sinkt er nur in seiner Fleischlichkeit ein, denn „das, was vom Fleisch geboren, vom Fleisch gedacht, gesagt, gewählt, getan wird, [kann] [...] selber nur Fleisch sein und also das Fleisch nicht überwinden.“⁵³⁵ Indem der Mensch seine Ver luderung durch die Ausrede

⁵²⁹ Vgl. KD IV/2, S. 512.

⁵³⁰ KD IV/2, S. 510. Aber Barth grenzt sich vom extremen Pessimismus ab, demzufolge der Mensch seine geschöpfliche Bestimmung als Mensch völlig verloren habe. Aus dem Glauben an Gottes Souveränität über das menschliche Schicksal heraus behauptet Barth, dass der Mensch, obwohl er nach einer anderen Bestimmung als Gottes Schöpfungsbestimmung leben wollen kann, faktisch nicht wirklich so leben kann, weil auch die Abschaffung der Geschöpflichkeit des Menschen nur Gott gehört.

⁵³¹ KD IV/2, S. 512.

⁵³² KD IV/2, S. 512.

⁵³³ Vgl. KD IV/2, S. 512. Barth bezieht „des Menschen Gottlosigkeit und des Menschen Unmenschlichkeit“ auf des Menschen Lotterleben. KD IV/2, S. 512.

⁵³⁴ KD IV/2, S. 514. Aus psychologischer Perspektive vergleicht Barth diese Anziehungskraft, die den Menschen zur Ver lumpung führt, „mit dem Trieb mancher Kinder, das ihnen geschenkt Spielzeug alsbald [...] auseinanderzunehmen, [...] eben damit dann freilich auch unbrauchbar zu machen.“ KD IV/2, S. 514. In dieser Weise unterstreicht Barth die menschliche Verantwortung für die Ver luderung. Auch vgl. die andere Formulierung: Die Sünde hat „die Macht einer den Menschen eigentümlich beherrschenden, aber aus ihm selbst hervorbrechenden Lust.“ KD IV/2, S. 515.

⁵³⁵ KD IV/2, S. 513.

und die Lüge in Form der billigen Selbstvergebung zu verdecken versucht,⁵³⁶ vergisst er sein eigentliches Selbst mehr und mehr und neigt nicht nur zum wirklichkeitsfremden Narzissmus ohne gewissenhafte Selbstreflexion, sondern auch zum wahrheitswidrigen Heroismus als Fantasie der vermeintlichen Selbstverwirklichung.⁵³⁷

Barth analysiert die dreifache katastrophale Konsequenz des Luderlebens des Menschen in Hinsicht auf seine Geschöpflichkeit: Die erste Schockwirkung des von solchem Leben gestörten Geschöpfseins des Menschen befindet sich in der Störung seiner „Einheit und Ganzheit“.⁵³⁸ Je mehr der Mensch die Ordnung des Schöpfers ignoriert und auf sich selbst angewiesen leben will, umso ferner trennt er sich von seiner eigentlichen Geschöpflichkeit, in der sein Seinszweck davon bestimmt ist, Gottes Willen zu verwirklichen.⁵³⁹ Weil sein von Gott ursprünglich gegebener Seinszweck weder geändert noch abgeschafft werden kann, – auch wenn seine reale Seinsweise von diesem Seinszweck zuwiderläuft – wird seine Seinsweise nur als inkongruent, disharmonisch, ungesetzlich erwiesen: Der Mensch befindet sich im Widerspruch zu sich selbst. Barth betont, dass der Mensch das Gleichgewicht der Seinsweise verliert, wenn er nach dem „Dualismus“⁵⁴⁰ entweder Leib oder Seele bevorzugt, und so in Ordnungslosigkeit gerät und damit Gott dem Schöpfer entgegensteht. Dieser Mensch, der nicht im Frieden mit Gott ist, kann auch nicht in der „Gemeinschaft“⁵⁴¹ mit den anderen Menschen sein und lebt in „Abscheu“ und „Angst“ vor seiner Geschöpflichkeit selbst.⁵⁴² Diese zweite und dritte schädliche Konsequenz, die Störungen der praktischen

⁵³⁶ Barth hält die Anerkennung der Unvollkommenheit des Menschen – „Wir sind alle nur Menschen“ – nur für eine typische Ausrede zur Ablehnung der Verantwortung. KD IV/2, S. 515. Nach Barth verdreht der Mensch die Tatsachen und die Wahrheit über sich und seine Sünde: „Wir schützen jene zweifache Lust des Fleisches mit dem doppelten Vorwand der Freiheit und der Natürlichkeit. Es liegt ja so nahe, sich jene Entlassung der Seele aus ihrer Bindung an den Leib, aus ihrer Verpflichtung, sein Herr und Hüter zu sein, und jene Entlassung des Leibes aus dem Dienst und also aus der Kontrolle der Seele, jenes doppelten Sichgehen- und Sichtreibenlassen als eine Befreiung von einem dem Menschen beiderseitig auferlegten Druck vorstellig zu machen.“ KD IV/2, S. 517.

⁵³⁷ Vgl. KD IV/2, S. 519.

⁵³⁸ KD IV/2, S. 519.

⁵³⁹ Vgl. KD IV/2, S. 519.

⁵⁴⁰ KD IV/2, S. 520. Barth versteht die prominente Bewegung der Dekadenz unter dem Titel der so genannten „Emanzipation des Fleisches“ nur als eins von vielen variierten Beispielen. KD IV/2, S. 520.

⁵⁴¹ KD IV/2, S. 521. Nach Barth „hat die Destruktion des Ich [...] die notwendige Folge, dass dort, wo der Andere ein Du sucht, um seinerseits Ich sein zu können, ein Vakuum entsteht. Der verlotterte Mensch wird zu einem Neutrum, zu einem Es ohne personale Aktivität, zu dem dann auch der Andere in keine fruchtbare personale Reziprozität treten kann.“ KD IV/2, S. 521.

⁵⁴² KD IV/2, S. 522. Barth stellt den Begriff der Geschöpflichkeit mit den Begriffen der Endlichkeit, Unabhängigkeit, Sterblichkeit und Bescheidenheit gleich. Vgl. KD IV/2, S. 522–523.

Ebene in Bezug auf die sozialen und psychologischen Entfaltungen darstellen, stammen aus jener ersten Fehleinschätzung des menschlichen Seinswertes im Verhältnis zu Gott.

Schließlich fügt Barth eine kleine Exegese von der biblischen Geschichte Davids und Bathsebas in 2. Sam. 11-12 an, durch die die Verlotterung des Menschen als scharfer Kontrast dazu erkannt wird, was Gott in Jesus Christus „will und schafft und erhält“, d. h. zu der „Heilung“ und „Heiligung“ des Sünders.⁵⁴³ David, der von Gott erwählte König, begeht die heimliche aber unheimliche Sünde von sich aus, ohne Zwang von außen, sogar mit seiner besten Schlauheit, als ob er kein Erwählter Gottes wäre.⁵⁴⁴ Obwohl sich Gott Davids in seiner Sünde noch erbarmt und ihn zur Bekehrung ruft, bleibt die Tatsache, dass David in den von ihm selber verursachten Widerspruch zwischen seinem Seinszweck und seiner Seinsweise absinkt: Er ist nun nicht besser als Saul.⁵⁴⁵ Alle Verbrechen, die David verübt, nämlich das Begehren der Frau seines Nächsten, der Ehebruch, die Lüge und der Mord, werden vor den Augen der anderen Menschen verschleiert, weil er sie sorgfältig plant.⁵⁴⁶ Indem David als ein Beispiel des Sünders in dieser Geschichte auftritt, hebt Barth die Verwahrlosung Davids als Gottes Mensch und seine durch Gottes Verurteilung festgestellte Verantwortung hervor: „Damit soll offenbar gezeigt werden, wie sehr umgekehrt seinem Gott gegenüber ganz Israel, jeder Mensch belastet ist.“⁵⁴⁷ Gott schuf den Menschen als Mensch der Ordnung, aber der Mensch zieht es vor, als Mensch der Unordnung zu leben. Das ist die dritte Gestalt der Trägheit als Sünde des Menschen in Bezug auf seine Seinsbestimmung als Geschöpf.

3.24 Die Sünde als Sorge des Menschen in Bezug auf seine Zeitlichkeit als Existenzbestimmung

Mit dem Problem der Sorge als der letzten Erscheinungsform der Trägheit als Sünde im menschlichen Leben befasst sich Barth im Zusammenhang mit der begrenzten Zeitlichkeit des Menschen, nämlich im Zusammenhang seines Todes. Jesus Christus lebt als der „Gekreuzigte“, der „sein Leben Gott und den Menschen hingab“.⁵⁴⁸ Darin wird er

⁵⁴³ KD IV/2, S. 524.

⁵⁴⁴ Vgl. KD IV/2, S. 525.

⁵⁴⁵ Vgl. KD IV/2, S. 525.

⁵⁴⁶ Vgl. KD IV/2, S. 527. Auch vgl. die zehn Gebote in Ex 20,13.14.16.17.

⁵⁴⁷ KD IV/2, S. 527.

⁵⁴⁸ KD IV/2, S. 527. Nach Barth wurden der Sinn und der Ziel des Lebens Jesu Christi in seinem Tod am Kreuz enthüllt, dass und damit Jesus Christus durch seine *κενόσις* zu unserem *κύριος* wurde: Er kam vom Vater zu uns, „um sich als der gerade in seinem Vergehen und Vergangensein unvergänglich Seiende zu offenbaren: um als der am Schluss und Ende seiner Zeit Gekreuzigte

einerseits von Gott erhöht und andererseits erhöht er die anderen Menschen.⁵⁴⁹ Der Tod Jesu Christi am Kreuz, den er als Ende seines Lebens hinnimmt, macht seinen Tod zum Tod des Todes, indem Jesus Christus seinen Lebenszweck, seine und unsere Stelle zu wechseln, durch seinen Tod erfüllt.⁵⁵⁰ Jesus Christus verwandelt auch unseren Tod in unser Leben, wie er seinen Tod zum Sieg des Lebens über den Tod macht: „Er ist unsere Hoffnung und er heißt, er macht uns hoffen.“⁵⁵¹ Aus diesem Grund ist es nur sündhaft, wenn sich des Menschen Vernunft und Wille versagen, die Freude an der Überwindung des Todes durch Jesus Christus zu haben.⁵⁵² Nach Barth tritt dieses Versagen in der Form der „Sorge“ um unser Leben in der menschlichen Lebensgeschichte auf.⁵⁵³ Die Sorge um ein sicheres, besseres, längeres und sogar grenzenloses Leben taucht in Gestalt des Strebens nach diesen auf und all dies bedeutet, dass der Mensch seine zeitliche Grenze, die Jesus Christus schon in den neuen Anfang verwandelt hat, undankbar verweigern will.⁵⁵⁴

Diese undenkbare Frechheit des undankbaren Menschen hinter der Maske sorgfältiger Vernünftigkeit und existentiellen Verantwortungsbewusstseins für sein Leben offenbart sich als „nichtig“ und „vergeblich“ im Licht des das Leben vollendenden Todes Jesu Christi, der die „Durchbrechung und Beseitigung des Gegenstandes alles Sorgens“ ist.⁵⁵⁵ Barth geht davon aus, dass die zeitliche Endlichkeit des Menschen zur Schöpfungsordnung Gottes gehört.⁵⁵⁶ Darum darf der Mensch sein Ende im Diesseits nicht verabscheuen, sondern er soll es „dankbar und freudig bejahen“.⁵⁵⁷ Barth setzt die Ablehnung der Schöpfungsordnung dem unsinnigen Versuch zur Rückkehr nach dem „Chaos“, dem, „was Gott nie wollte und nie wollen wird“, dem in der Schöpfung schon

ewig und für alle Zeiten leben. So, indem sein Leben dieser Krönung entgegenteilte und in ihr sich vollendete, wurde, war und ist es sein Leben für Gott und für uns, das Leben Jesu des Siegers, des treuen Knechtes Gottes, der als solcher in derselben Treue unser Herr, Haupt und Stellvertreter ist“. KD IV/2, S. 527.

⁵⁴⁹ Vgl. KD IV/2, S. 527.

⁵⁵⁰ Vgl. KD IV/2, S. 528.

⁵⁵¹ KD IV/2, S. 528.

⁵⁵² Vgl. KD IV/2, S. 528.

⁵⁵³ KD IV/2, S. 528.

⁵⁵⁴ Vgl. KD IV/2, S. 529.

⁵⁵⁵ KD IV/2, S. 529.

⁵⁵⁶ Vgl. KD IV/2, S. 529.

⁵⁵⁷ KD IV/2, S. 529. Barth unterscheidet den Tod aus dem Schöpfungswillen Gottes heraus vom Tod aus der Verurteilung seines Zornes heraus. Der erste bedeutet die begrenzte Zeitlichkeit mit der offenen Zukunft, aber der zweite weist nur auf den Verfall als Strafe hin, dem keine weitere zukünftige Hoffnung erlaubt ist.

ausgeschlossenen „Nichtige[n]“, gleich.⁵⁵⁸ Darum ist es nur sündhaft, wenn der Mensch nach der ängstlichen Denk- und Lebensweise handelt, als ob er sich allein um sich selbst kümmern sollte und alles ohne Jesus Christus, der uns den Sieg, die Siegesfreude und die Siegermacht gibt, und ohne Vater, also wie Waise schaffen müsste.⁵⁵⁹

Hinter dieser Unbefriedigtheit des Menschen über die Dissonanz zwischen seiner existentiellen Realität und seinem irrealen Wunsch stehen „des Menschen Ungehorsam, sein Unglaube, seine Undankbarkeit.“⁵⁶⁰ Diese gottlosen Grundhaltungen haben ihre Ursache notwendig im minderwertig gefühlten und defätistischen Leben, in dem der Mensch seine Lebensfreude und auch sein Ich als Subjekt seines Lebens verliert: Indem wir uns umsonst sorgen, „tun wir und schaffen [...] die üble Tatsache unseres Selbstwiderspruches.“⁵⁶¹ Der Mensch versucht wieder und wieder eine Leistung, die zum selbstsicheren Leben befähigt, zu erbringen, aber er erfährt nur das Scheitern aufgrund seiner Gottlosigkeit. Diese wiederholten Erfahrungen hinterlassen in ihm das negative Selbstbild und die Narben der Selbstverachtung. Nach Barth sind diese Vorgänge irreversibel, so dass der Mensch „der Gefangene jener endlosen, von ihm selbst zu vollziehenden und in mechanischem Ablauf vollzogenen Sorgenbewegungen“ wird.⁵⁶² Durch die Konstatierung der unnötigen Unzufriedenheit des Menschen mit seiner zeitlichen Begrenztheit zeigt Barth, wie schrecklich sie auf die menschliche Existenz einwirkt: „Die Sorge hat ihre Eigentümlichkeit darin, dass sie ihre Macht eben von dem Gegner her hat, dem sie gilt, gegen den der Mensch sich sichern möchte[,] [...] weil sie, indem der Mensch jene Meinung von seinem Ende fasst und nährt, eben das gemeinte Ende schon in seine Gegenwart versetzt.“⁵⁶³

Barth präsentiert zwei Typen des Ursprungs, in dem die gottlose Melancholie in der

⁵⁵⁸ KD IV/2, S. 529. Hier ist nochmals festzustellen, dass es bei Barth keine dritte Wahlmöglichkeit zwischen dem Gehorsam und dem Ungehorsam gegenüber Gott gibt.

⁵⁵⁹ Vgl. KD IV/2, S. 529. Barth zitiert Matth. 6,27.32 als biblischen Beleg.

⁵⁶⁰ KD IV/2, S. 530.

⁵⁶¹ KD IV/2, S. 530.

⁵⁶² KD IV/2, S. 531. Aber Barth distanziert sich vom pessimistischen Fatalismus und betont die Verantwortung des Menschen: Das ist „klar, dass [die Sorge] nicht einfach über uns kommt wie ein Bergsturz oder wie ein Erdbeben, sondern aus uns selbst heraus, in lauter verantwortlichen menschlichen Entscheidungen Ereignis wird“. KD IV/2, S. 533.

⁵⁶³ KD IV/2, S. 532. In diesem Zusammenhang vergleicht Barth den Menschen der Undankbarkeit und Unzufriedenheit mit einem, der sich einem „Gespenst“ opfert, das er selbst erdichtet hat. KD IV/2, S. 532. Weiter vergleicht Barth ihn mit demjenigen, der „im Verlangen nach einer Taube auf dem Dach [...] den Spatzen in der Hand fahren lässt“, mit demjenigen, der „mit seinem Sorgen Feuer an sein eigens Haus [legt]“, und mit demjenigen, der mit der Sorge „den Damm, der sein Land vor der Überflutung schützt[,] [durchsticht]“. KD IV/2, S. 533.

realen Welt des Menschen wurzelt. Der erste von beiden ist der so genannte „westlich[e]“ Typ des unzufriedenen Menschen:⁵⁶⁴ Wie es in der abendländischen Gesellschaft bzw. Zivilisation geschah und geschieht, gestaltet sich der Kummer aus dem Unglauben heraus häufig „aktiv“ als Begierde nach der Selbstsicherheit mit der tugendhaften Fleißigkeit um, die angeblich beneidenswerte Leistungen auf verschiedenen Fachgebieten hervorbringt.⁵⁶⁵ Der Mensch, der seine zeitliche Grenze als existentiellen Fluch versteht, träumt von der vollkommenen Verwirklichung seines Selbstwertes auf diese ständig etwas herstellende Weise, aber nach Barths Kritik wird dieser Mensch in seiner armen Selbsttäuschung nur wie ein emsiges Zahnrad in der Fabrik: Er trennt sich immer weiter von seinem eigentlichen Traum.⁵⁶⁶ Der zweite der beiden ist der Verinnerlichungstyp der undankbaren Traurigkeit, den Barth in Bezug auf den Typ des so genannten „tropischen“ Menschen darstellt.⁵⁶⁷ Bei ihm tarnt sich dieser atheistische Pessimismus „passiv“ als fatalistische Apathie⁵⁶⁸: Diese vermeintliche Weise, die eigene unüberwindliche Endlichkeit als bittere Wahrheit anzuerkennen, lässt seine schicksalhaften Bedürfnisse voller Gleichmut über sich ergehen und hält gerne ergebungsvoll still. Barth kritisiert, dass diese pseudoüberirdische Hinnahmeweise auch nicht ernsthafte Widerfahrnis sein kann und genau wie jener erste Typ nur „herrliche Transformation und also Verdeckung der Sorge ist.“⁵⁶⁹

Wenn der Mensch seine von Zeitlichkeit bestimmte Existenz nicht akzeptiert und sie sogar zu beherrschen versucht, üben diese nichtige Mühsal und Verdruss sofort die dreifachen schrecklichen Einflüsse auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, Genossen und sich selbst aus. Die den Menschen gewaltig überfallende Angst vor dem Ende des Lebens wirkt zuerst in der gottesleugnerischen Vorstellung, dass das Ende, weil es ein Ende allein ohne Behüter ist, nur hoffnungslos ist.⁵⁷⁰ Diese Vorstellung bezieht sich auf „des Menschen Unkenntnis Gottes, seine Unwilligkeit, ihn als Gott zu ehren und zu lieben.“⁵⁷¹ Indem der bekümmerte Mensch Gott nicht richtig als gnädigen Souverän versteht, sieht der Mensch seinen Tod nur als ungebeten, ungenießbar, ungerecht an,

⁵⁶⁴ KD IV/2, S. 534.

⁵⁶⁵ KD IV/2, S. 534.

⁵⁶⁶ Vgl. KD IV/2, S. 535.

⁵⁶⁷ KD IV/2, S. 535.

⁵⁶⁸ KD IV/2, S. 535.

⁵⁶⁹ KD IV/2, S. 536.

⁵⁷⁰ Vgl. KD IV/2, S. 537–538. Nach Barth wird deutlich die „Wirkung der Sorge [...] an der Stelle, wo Gott dem Menschen als Gott am Nächsten ist, am Eindrücklichsten, am konkret Greifbarsten ihm als Gott begegnet: [...] Diese Stelle ist eben die uns gesetzte Grenze.“ KD IV/2, S. 537.

⁵⁷¹ KD IV/2, S. 537.

ohne sich zu besinnen, warum Gott dem Menschen die endliche Zeitlichkeit im Diesseits erlaubt und was Gott ihm im Jenseits verspricht.⁵⁷² Der Gott der Liebe ist mit seinem Kind sowohl am Anfang als auch am Ende von dessen Leben, und insofern ist die unbegründete Furcht vor dem Tod nur „dumm“.⁵⁷³ Die Todesangst macht den Menschen unruhig, nervös, egoistisch, und so kann er keine normale Beziehung mit den anderen haben und er versucht sogar unmenschlich zu seiner Selbstverteidigung die anderen zu opfern.⁵⁷⁴ Barth erklärt, dass Gesellschaftlichkeit zwischen den sorgenvollen Menschen unmöglich ist, weil sie wie „Sandkörner“ nur auseinander gehen.⁵⁷⁵ Der kummervolle Mensch scheidet schließlich an seiner „disziplinierten Einheit [...] als Seele seines Leibes“.⁵⁷⁶ Als Mensch, der unzufrieden ist über seine Zeitlichkeit, wird er der Mensch der „Unordnung“ und „Verlotterung“, der aber nicht bemerkt, dass er dem Untergang geweiht ist.⁵⁷⁷ Der Nährboden für all dieses „Böse“ des Menschen, nämlich für seine Torheit, Inhumanität und Verwahrlosung, ist genau „des Menschen Sorge“,⁵⁷⁸ in der er als träger Gottloser die versprochene gnädige Zukunft mit Jesus Christus, dem Sieger, verweigert.⁵⁷⁹ Barth kontrastiert diesen vom Verhältnis zu Gott sich zentrifugal wegbewegenden „Vagabunden“ scharf zu dem Wort in Phil. 4,5f.: „Der Herr ist nahe. Sorget euch um nichts!“⁵⁸⁰

Barth schließt seine Beschreibung von der Sorge als Sünde ab mit einer kurzen Auslegung der Geschichte der zwölf Kundschafter in Nu. 13-14. Barth weist darauf hin, dass zehn von zwölf Kundschaftern im Gegensatz zu ihrer eigentlichen Mission nur zu Berichterstattem ihrer eigenen Angst und Furcht vor den Kanaanitern werden, nicht zu Vorwegnehmern, Vorkostern der siegreichen Zukunft, die sich gemäß Gottes Verheißung

⁵⁷² Vgl. KD IV/2, S. 537-538. Barth bezeugt, „dass uns dort, wo es mit uns zu Ende ist, unser Herr, Schöpfer, Versöhner und Erlöser begegnet, [...] dass sein Sein uns eben dort aufleuchtet, wo wir nur die Finsternis des Todes zu erkennen meinen – im Charakter des Herrn über Leben und Tod.“ KD IV/2, S. 538.

⁵⁷³ KD IV/2, S. 538.

⁵⁷⁴ Vgl. KD IV/2, S. 539.

⁵⁷⁵ KD IV/2, S. 539. Die oberflächliche Spannung resultiert aus der tieferen: „Hinter der [gegenseitigen] Enttäuschung und dem [gegenseitigen] Misstrauen lauert aber sprunghaft schon die Gegensätzlichkeit, die Feindschaft, der Streit der verschiedenen Besorgten.“ KD IV/2, S. 539. Diese Uneinigkeit radikalisiert sich bis zur Bereitschaft zum Kampf und Mord und diese sündhafte Tendenz verwirklicht sich ungehemmt in der menschlichen Geschichte: „Zu einem echten Miteinander von Mensch und Mensch kann es dann nicht kommen und zu Reibung, Zank, Krieg und Weltkrieg muss es dann kommen.“ KD IV/2, S. 540.

⁵⁷⁶ KD IV/2, S. 540.

⁵⁷⁷ KD IV/2, S. 540.

⁵⁷⁸ KD IV/2, S. 529.

⁵⁷⁹ Vgl. KD IV/2, S. 541.

⁵⁸⁰ KD IV/2, S. 541.

erfüllen sollte.⁵⁸¹ Nach Barths Analyse „greift der Tod von der Zukunft her, in der sie [...] nur jene Völker und ihre Burgen, nur die Riesen sehen, [...] hinein in ihre Gegenwart, ja über diese zurück in ihre Vergangenheit“.⁵⁸² Die besorgten zehnten Kundschafter und ihre Anhänger versuchen nach Ägypten zurückzukehren, damit sie dort eine relativ bessere Chance auf Sicherheit und Wohlstand haben. Barth kritisiert genau diesen gottlosen Kummer des Menschen und zeigt im Vergleich mit dem anderen historischen Beispiel in der Zeit Jeremias, dass solche Fehlentscheidungen aus der ungläubigen und ungehorsamen Unruhe heraus den Menschen nur zum Zerfall führen.⁵⁸³ Der atheistisch bekümmerte Mensch steht Gott bzw. Gottes Verheißung hektisch entgegen und sogar will durch seine Weisheit und Urteilskraft seinen „göttlichen Richter richten“, wie Israel seinem Gott, der durch Josua und Kaleb spricht und wirkt, tun will.⁵⁸⁴ Gottes gnädige Verheißung und ihre Erfüllung verändern sich nicht, obwohl der Mensch weder an sie glaubt noch ihnen gehorcht, „aber, ohne die Erfüllung zu erleben“ steht der abtrünnige Mensch ihnen gegenüber.⁵⁸⁵

4. Christologisch-anthropologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Erhöhung Jesu Christi

4.1 Der elende Mensch als verdorbene Identität des Sünders

Was der träge Sünder aus der Perspektive des aszendierten Jesu Christi als Ergebnis seiner Sünde erkennt, ist, dass er trotz seines gerechtfertigten Standes, der ihm dank der Versöhnungstat Jesu Christi zukommt, noch im gefallen Stand bleiben will und bleibt: kurz gefasst, er erkennt nichts anderes als „des Menschen Elend“.⁵⁸⁶ Die träge Hoffnungslosigkeit des Menschen, die Barth im Zusammenhang mit der Versöhnung in Jesus Christus betont, bedeutet aber nicht, dass das Versöhnungswerk am Kreuz nicht erfüllt ist, sondern dass der Mensch selber trotz der Versöhnungswirklichkeit mit Gott nicht wählt, mit Jesus Christus sich emporheben zu lassen.⁵⁸⁷ Barth setzt dieses im Spiegel der Erhöhung Jesu Christi verstandene „Drunten“ des Menschen mit dem

⁵⁸¹ Vgl. KD IV/2, S. 542–543.

⁵⁸² KD IV/2, S. 544.

⁵⁸³ Vgl. KD IV/2, S. 544. Barth zitiert die Prophezeiung Jeremias in Jer. 41,18; 42,14.

⁵⁸⁴ KD IV/2, S. 545.

⁵⁸⁵ KD IV/2, S. 545.

⁵⁸⁶ KD IV/2, S. 546.

⁵⁸⁷ Vgl. KD IV/2, S. 547.

traditionellen dogmatischen Begriff des „*status corruptionis*“ gleich.⁵⁸⁸ Der Mensch, der sich unnötig an die Dummheit, Unmenschlichkeit, Verlotterung und Sorge hält, offenbart sich nur als verdorben in Bezug auf „das Herabkommen des Sohnes Gottes in unser Elend und das Hinaufsteigen des Menschensohnes in die Herrlichkeit Gottes“.⁵⁸⁹

Der zweite Schwerpunkt Barths in Bezug auf das Identitätsverständnis des Sünders liegt in der Gnadenerkenntnis, nach der Gottes Barmherzigkeit trotz der ungläubigen, ungehorsamen, undankbaren Trägheit des Menschen nicht unterbrochen wird: Als rebellischer Sünder gegen Gott und auch als Phlegmatiker in seiner Sündhaftigkeit ist der Mensch noch Gottes Kind, das Gott liebt, an das sich Gott erinnert und das Gott zur Bekehrung und zum Leben führen will.⁵⁹⁰ „So gehört er auch in seinem Elend Gott: nicht dem Teufel und auch nicht sich selbst. So ist und bleibt das Ja der göttlichen Gnade, obgleich in das Nein seines Gerichtes furchtbar verhüllt [ist]“.⁵⁹¹ Durch diese Tatsache, dass der Mensch Gott verliert, aber Gott ihn nicht, zeigt sich die Tragweite des menschlichen Unheils: Es ist nicht allmächtig, allgegenwärtig wie Gott, sondern schon überwunden, also nichtig geworden.⁵⁹² Barth versteht Gottes heilbringende Gnade nicht als etwas Ergänzendes zur Neutralisierung der Sünde bzw. des Unheils des Menschen, sondern als Gottes unvergleichbaren Sieg, seine souveräne Herrschaft über alle gottwidrigen Verstrickungen hinaus. Der Mensch steht vor Gott, trotz seiner gottlosen Gemeinheit, noch als Mensch.

4.2 Der elende Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders

4.21 Der Sünder zum Tode hin

Nach der Betrachtung der wegen der sündhaften Trägheit verdorbenen Identität des Menschen geht Barth das Problem der aus demselben Grund ebenfalls verdorbenen Wirklichkeit des Menschen an. Zuerst unterstreicht Barth, dass der Mensch, indem und weil er die Lebenschance in Jesus Christus unsinnig versäumt, unnötig „zum Tode

⁵⁸⁸ KD IV/2, S. 547.

⁵⁸⁹ KD IV/2, S. 547.

⁵⁹⁰ Vgl. KD IV/2, S. 547. Barth beschreibt die Identität des Menschen auch aus schöpfungstheologischer Perspektive: „Er hat sich ja nicht selbst schaffen: so kann er sich auch nicht selbst annullieren oder in ein anderes Wesen verwandeln.“ KD IV/2, S. 547.

⁵⁹¹ KD IV/2, S. 547.

⁵⁹² Vgl. KD IV/2, S. 548.

hin“ geht.⁵⁹³ Nach Barth ist der Zustand des Menschen nach dem Sündenfall wie „eine unheilbare Krankheit“, die der Mensch nicht selber überwinden kann.⁵⁹⁴ Sowohl von der Schuld für eigene Sünde als auch vom furchtbaren Todesurteil Gottes über alle Sünder kann niemand ohne das Kreuz Jesu Christi frei werden.⁵⁹⁵ Wenn ein Sünder das Versöhnungswerk Jesu Christi nicht anerkennt, gerät er nur in die Diskrepanz zwischen seiner ermöglichten Wirklichkeit zum Leben und seiner aktuellen Wirklichkeit zum Tod: Der Mensch lebt noch als Nicht-Versöhnter in seiner schon versöhnten Wirklichkeit, deshalb stößt er auf den Selbstwiderspruch, die vermeidbare Todesstrafe bei sich zu tragen.⁵⁹⁶ Diese Unvermeidlichkeit des vermeidlichen Todes, die Barth als Tragik des trägen Sünders darstellt, ist das Resultat der Selbstverschließung des Menschen in seinem gefallenem Zustand.

4.22 Der Sünder im Sündigen

Die zweite Erläuterung der verdorbenen Wirklichkeit des Sünders geht vom geschichtlichen Verständnis des Menschseins aus: „Was der Mensch tut, das ist er[.] [...] Es gilt aber auch die Umkehrung: was er ist, das tut er, das wird er immer wieder tun, sofern er nicht in Jesus ein anderer Mensch ist und wird, sofern sein Tun nicht das Tun des anderen Menschen, der er in Jesus ist, sein wird.“⁵⁹⁷ Der Mensch existiert

⁵⁹³ KD IV/2, S. 551.

⁵⁹⁴ KD IV/2, S. 549. Barth stellt das unverwandelbare Elend des Sünders im Vergleich mit dem an einer unheilbaren Krankheit Erkrankten dar: „Ich kann mich auf meinem Krankenbett von der einen auf die andere Seite kehren. Ich kann mich von einem Krankenbett in ein anderes legen oder bringen lassen. Ich kann [...] auch das Spital wechseln oder mich [...] in Privatpflege begeben. Ich bleibe doch der Kranke“. KD IV/2, S. 550. Zum reformatorischen Verständnis der Sünde als Krankheit vgl. H. Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion (Zürich 1525), in: Huldreich Zwingli Schriften III, hrsg. v. Th. Brunnschweiler u. S. Lutz, Zürich 1995, S. 154–156, 159–160, 162–163, 166–168; ders., Rechenschaft über den Glauben (Zürich 1530), in: Huldreich Zwingli Schriften IV, hrsg. v. Th. Brunnschweiler u. S. Lutz, Zürich 1995, S. 106–107.

⁵⁹⁵ Nach Barth kann man die Gewissheit dieses Todesurteils über den Menschen „gerade nur angesichts des Kreuzesleidens Jesu erkennen, im Hören seines Schreis: ‚Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Mr. 15,34)“ KD IV/2, S. 551. Aber „des Menschen Elend ist von der Art, dass ihm (negativ) nur durch seinen von Jesus erlittenen Tod und (positiv) nur in einem im Überschreiten dieser Grenze von Jesus inaugurierten neuen Leben ein Ende zu setzen war und ist.“ KD IV/2, S. 549.

⁵⁹⁶ Vgl. KD IV/2, S. 550, 552–553. Aber diese Position Barths ist insofern von der katholischen Lehre über die Mitwirkung unterschieden, als Barth nicht die Heilsmöglichkeit des Menschen durch seine Entscheidung bzw. sein Engagement, sondern das Elend des Menschen durch seine Trägheit betont.

⁵⁹⁷ KD IV/2, S. 555. „Mit der alten Dogmatik zu reden: aus dem *peccatum originale* folgen mit Notwendigkeit die *peccata actualia*.“ KD IV/2, S. 555. In seiner philosophischen Untersuchung des menschlichen Grundzustandes in Bezug auf das Phänomen des Bösen präsentiert Ricoeur die erste „Arbeitshypothese“, „dass der Mensch schon in seiner Verfassung zerbrechlich ist, dass er

geschichtlich: Das Leben des Menschen ist das, was er selber in seiner Zeit, in seinem Raum und in seinen Beziehungen mit anderen macht, nämlich seine Geschichte. Darum ist er als „Subjekt“ seiner Geschichte verantwortlich für den Inhalt und die Qualität seiner Geschichte.⁵⁹⁸ Und seine Geschichte zeigt, wer er ist, weil sie selbst seine in den zeitlichen, räumlichen, relationalen Bedingungen verkörperte Wirklichkeit ist. Also kann der Mensch sich selbst in seiner Geschichte erkennen. Aus diesem Grund beharrt Barth darauf, dass der Mensch, der nur die verdorbene Identität hat, d. h. der Mensch, der die neue Identität in Jesus Christus nicht annimmt, keine Chance zum Heil haben kann, weil und indem er als solcher nur die verdorbene Geschichte schafft.⁵⁹⁹

Barth verneint aber ein fatalistisches Verständnis der menschlichen „Schuldhaftigkeit“.⁶⁰⁰ Für Barth ist entscheidend, dass der Mensch „Subjekt“ seines Lebens ist: Der Mensch ist „nicht nur in seiner Beteiligung an dieser Grundtat [Adams], nicht nur als Adams Kind in seinem Herzen von Jugend an böse, sondern [...] auch von Augenblick zu Augenblick [...] in lauter Einzelentscheidungen, die von dorthin wieder Fehlentscheidungen sind[.] [...] [J]ede [Entscheidung] [ist] in ihrer Eigenart ein Akt der Untreue, des Unglaubens, des Ungehorsams, der Undankbarkeit, jede [ist] [...] ein Werk seiner Trägheit, für das er [...] verantwortlich ist.“ Also kann man sagen, dass für Barth die Ursünde begrifflich nicht ein das Menschsein bestimmendes Prinzip, sondern ein Phänomen in der realen Geschichte jedes Einzelnen bedeutet.⁶⁰¹ Im Gegensatz zu

fehlgehen kann“, als „Wesenszug des Menschseins“. P. Ricoeur, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Paris 1960, übers. v. M. Otto, Freiburg/München 1971, S. 17. Und die zweite ist, „dass dieser Grundcharakter in einer gewissen Nicht-Koinzidenz des Menschen mit sich selbst besteht; dieses ‚Missverständnis‘ von sich zu sich wäre die *ratio* der Fehlbarkeit.“ Ders., a. a. O., S. 17. Pannenberg kritisiert, dass Ricoeurs Thesen wie ein Determinismus erscheinen: „Bedeutet das aber nicht, dass die Verfehlung der eigenen Bestimmung dann immer schon mit den faktischen Naturbedingungen menschlichen Daseins verknüpft ist?“ W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, S. 102.

⁵⁹⁸ KD IV/2, S. 555.

⁵⁹⁹ Vgl. KD IV/2, S. 555. „Das charakterisiert des Menschen Elend, dass er gerade nicht nur ein Sünder ist. Das ist er, dazu macht er sich freilich, indem er die Sünde tut.“ KD IV/2, S. 555.

⁶⁰⁰ KD IV/2, S. 555. Der Weg des Fatalismus führt jeden Einzelnen notwendig zur Unverantwortlichkeit für die eigene Schuld. Aber Barth sagt nichts weiter von der Möglichkeit, von dem anderen zur Sünde gezwungen zu werden, z. B. unter der Folter das Vaterland o. Ä. zu verraten, oder von der Möglichkeit, in einer großen kollektiven Struktur gewöhnlich bzw. notwendig zu sündigen, z. B. der Selbsterhaltung des Arbeiters in einer Munitionsfabrik. In diesem radikalen Fall kann der betroffene Einzelne nicht umhin, Martyrer zu werden, wenn er zu sündigen vermeiden will.

⁶⁰¹ Barth stellt das durch das Sündigen des Einzelnen verwirklichte Böse weiter dar: „Das Böse besteht nicht in einer Beschaffenheit seiner Psyche oder Physis, sondern in der aus der Trägheit seines Herzens stammenden Trägheit seines seelischen und leiblichen Tuns. In ihm, in seinem Dienst, wird erst böse, was an sich und als solches nicht böse wäre“. KD IV/2, S. 556.

der katholischen und der lutherischen Lehre schließt Barth die Möglichkeit der „Unterscheidung zwischen sogen. Todsünden (*pecc. mortalia*) und lässlichen Sünden (*pecc. venialia*)“ von seiner Darstellung der Sünde als Phänomen jedes Einzelnen völlig aus, weil solch ein „quantitativ[er] Begriff von Sünde“ die absolute Würde des den Sünder von der Todesstrafe zum Freispruch begnadigten Erbarmens Gottes relativieren kann.⁶⁰²

4.23 Der Sünder unter der Unfreiheit

Als das letzte Elend der menschlichen Wirklichkeit hebt Barth die Tatsache hervor, dass der Mensch in seiner Verdorbenheit nur das „*servum arbitrium*“ hat.⁶⁰³ Nach Barth bezieht sich das Problem des Willens des Menschen auf den Begriff der Freiheit, die als einzige Möglichkeit zum wahren Menschsein verstanden wird: „Freiheit ist nicht ein leerer, formaler, sondern ein positiv gefüllter Begriff. Er redet nicht von irgend einem

⁶⁰² KD IV/2, S. 557. Vgl. KD IV/2, S. 558.

⁶⁰³ KD IV/2, S. 558. Ricoeur erklärt das Sünderwerden des Menschen mithilfe des „dreifachen Schematismus des unfreien Willens“: „1. Das erste Schema des unfreien Willens ist [...] das Schema der ‚Positivität‘: das Böse ist nicht nichts; es ist nicht bloßer Mangel, nicht bloße Abwesenheit von Ordnung; es ist die Macht der Finsternis[.] [...] 2. Das zweite Schema des unfreien Willens ist das der ‚Äußerlichkeit‘: [...] das Böse kommt zum Menschen als das ‚draußen‘ seiner Freiheit, das andere als er selbst, in welchem er sich verfängt; [...] das ist das Schema der Versuchung: es bedeutet, dass das Böse, wiewohl gesetzt, bereits da ist und anzieht; diese Äußerlichkeit ist dem Bösen so wesentlich, dass der Mensch, wie Kant gesagt, nicht der absolute Boshafte, nicht die Bosheit sein kann; er ist immer nur der nachfolgende Böse, der durch Verführung Bösgewordene[.] [...] 3. Das letzte Schema des unfreien Willens ist das der ‚Ansteckung‘: [...] dies [ist] das letzte Symbol des unfreien Willens, des schlechten Wählens, das sich selbst bindet. Dieses Ansteckungsschema ist [...] eine Folge des vorhergehenden: es bedeutet, dass die Verführung durch das Draußen letztlich eine Selbstantastung ist, eine Selbstansteckung, wodurch der Akt des Sichbindens in den Zustand des Gebundenwerdens überwechselt; man sieht, wie das Symbol der Knechtschaft eine notwendige Etappe ist bei dieser Wiederaufnahme des Befleckungssymbols in der Erfahrung des unfreien Willens: sowie ich die Hingabe meiner selbst an die Knechtschaft identisch denke mit der Gewaltherrschaft des Bösen über mich, entdecke ich die tiefe Bedeutung einer Trübung der Freiheit.“ P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Paris 1960, übers. v. M. Otto, Freiburg/München (1971) 1988², S. 179–180. Nach Pannenberg aber „[besteht] [d]ie Unfreiheit des Willens [...] darin, dass der Mensch das objektiv für ihn Schlechte als ein Gutes betrachtet und es darum wählt.“ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, S. 115. Diesbezüglich kritisiert er Ricoeurs Begriff vom unfreien Willen als „nicht hinreichend deutlich“: „Ricoeur bleibt dabei stehen, von einer ‚Ansteckung‘ des Willens durch das Böse zu sprechen, das der Mensch [...] als ihm selber äußerlich betrachtet. [...] Diese Äußerlichkeit des Bösen ist wichtig für die Momente, in denen der Mensch sich mit dem auch objektiv für ihn Guten identifiziert. Die Schwierigkeit liegt aber gerade darin, dass diese Identifikation nicht stabil ist. Nur so wird verständlich, was Ricoeur mit dem Bild der ‚Ansteckung‘ noch zu sehr im Vagen lässt. [...] Dieses Bild gibt der These von der Äußerlichkeit allzu sehr nach, als ob der Mensch, abgesehen von solcher Ansteckung, in sich selber gesund wäre.“ Ders., a. a. O., S. 115–116, Anm. 95 und Pannenburgs Ricoeur-Zit. aus: P. Ricoeur, a. a. O., S. 180f.

Können, sondern konkret davon, dass der Mensch wahrhafter Mensch sein kann, wie Gott, der ihm dieses Können geschenkt hat, in seiner Freiheit wahrhafter Gott sein kann.“⁶⁰⁴ Dass der Mensch gegen Gott sein will, bedeutet in dieser Hinsicht nicht, dass der Mensch frei ist, sondern dass er „der unfreie Mensch“ wird, denn der Widerwille des Menschen gegen Gott ist „die ihm von Gott verwehrte und verschlossene Möglichkeit“, die ihm möglich ist „nur eben als des Menschen Zuwendung zum Nichtigen[,] [...] nur als Unmöglichkeit“.⁶⁰⁵ Wenn der Mensch sein Verhältnis zu Gott von sich aus zerstört, verliert er sofort seine richtige Bestimmung und Bedeutung als Mensch und er scheitert daran, seinen Seinszweck zu erfüllen. Darum kann er nicht mehr als frei verstanden werden, genau wie ein verirrttes Lamm, das sich allen Gefahren durch Raubtiere aussetzt.

Barth weist darauf hin, dass der Mensch als solch Unfreier im Licht Jesu Christi, der „in der königlichen Freiheit [...] sein Leben als wahrer Gott und wahrer Mensch im Gehorsam gegen Gott und als unser Herr, Haupt und Stellvertreter, für uns dahin, in den Tod gegeben hat“, offenbart und erkannt wird.⁶⁰⁶ Also kann derjenige, der an diesem freien Willen Jesu Christi, an seinem „*liberum arbitrium*“ teilhat, gerade wie Jesus Christus „Durchbrecher, Überwinder, Besieger“ des unfreien Willens werden.⁶⁰⁷ Sonst bleibt der Mensch nur unfrei, d. h. in der elenden Trägheit des unfreien Willens.⁶⁰⁸ In diesem Zusammenhang erkennt Barth überhaupt „nicht friedliches Nebeneinandersein, geschweige denn Kooperation“ zwischen der Freiheit des Menschen als einziger Möglichkeit des Menschseins und seiner Unfreiheit als tragem Sündersein an.⁶⁰⁹ Der „Satz von der Unfreiheit des Willens“, dass jeder ohne Jesus Christus nur unfrei und damit elend ist, ist für Barth „als Korollarium zu dem Bekenntnis zu der uns in dem Menschen Jesus erworbenen und geschenkten Freiheit ein theologischer, ein

⁶⁰⁴ KD IV/2, S. 559.

⁶⁰⁵ KD IV/2, S. 560.

⁶⁰⁶ KD IV/2, S. 558.

⁶⁰⁷ KD IV/2, S. 558.

⁶⁰⁸ Vgl. KD IV/2, S. 560. Barth zitiert Joh. 8.34 als biblischen Beleg: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht.“

⁶⁰⁹ KD IV/2, S. 562. Aus diesem Grund verneint Barth die katholische Lehre von der Mitwirkung in der Rechtfertigung entschieden, weil sie diese sich gegenseitig ausschließende Freiheit und Unfreiheit „pragmatisiert, domestiziert und verharmlost“: „Das Lehramt der römischen Kirche konnte und wollte, kann und will dieses Ernsthaftes nicht sagen.“ KD IV/2, S. 563. Barth betont: „[S]eine Sünde schließt es aus, dass er frei ist, gerade wie des Menschen Freiheit ausschließt, dass er sündigt. Ein Drittes zwischen diesem Ersten und jenem Zweiten gibt es nicht.“ KD IV/2, S. 561.

Glaubenssatz.“⁶¹⁰ Nach Barth ist das der wahre Grund, aus dem die Christen ernsthaft Gott danken können.⁶¹¹

5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/2 § 65

Zum Unterschied zwischen der schöpfungstheologisch-anthropologischen Göttinger Sündenlehre und der christologisch gewendeten Sündenlehre in KD IV/1 § 60 präsentiert Barth in KD IV/2 § 65 die christologisch-anthropologische Hamartiologie als anschließende Entwicklungsstufe. Durch den christologischen Wechsel der Perspektive erreicht Barth in § 60 die Erkenntnis der Wahrheit der Sünde, dass die Sünde mit den menschlichen Kräften nicht beseitigt werden kann aber durch die Versöhnungstat Jesu Christi überwunden wird. Und nun stellt er in § 65 in konkreterem Zusammenhang mit anthropologischem Interesse dar, wie der Mensch als Sünder sein Leben in Wirklichkeit führt.⁶¹² Auf diese Weise macht Barth seine Sündenlehre sowohl zu einer von der Gnadenerkenntnis motivierten und also die Soteriologie vorbereitenden Schattenlehre als auch zu einer den Menschen als Sünder anklagenden und ihn weiter zur Bekehrung anspornenden Stachellehre. Darum spielt Barths menschenbezogene Hamartiologie die Rolle eines Spiegels im Glaubensleben. Nicht nur als erforderliches Theologumenon für das ganze dogmatische System, sondern auch als praktische Lebensweisheit des gerechtfertigten Sünders fungiert sie und insofern kann man sagen, dass sie eine den Menschen theologisch erweckende und ihn endlich zum Glauben an Gott ziehende Dynamik hat.

Trotz ihres christologischen Hintergrundes hat Barths anthropologische Darstellung der Sündenlehre aber einen fragwürdigen Punkt: Die Kritik an Barth besteht darin, dass sich Barth nur auf die private Ebene der Sünde konzentriert. Durch die Feststellung der Identität zwischen dem Sein des Menschen und seinem Akt arbeitet Barth die unzweifelhafte Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde heraus.⁶¹³ Nach Barth bedeutet die theologische Lehre von der menschlichen Unfreiheit nicht, „dass der

⁶¹⁰ KD IV/2, S. 559.

⁶¹¹ Vgl. KD IV/2, S. 564. Barth unterstreicht die dankbare Versöhnungstat Jesu Christi, nicht die angeblich vergleichbaren Bemühungen des Menschen, und zitiert in diesem Kontext 1. Kor. 15,57: „Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus!“

⁶¹² Deswegen kann man Barths Sündenlehre in § 65 christologische Lehre vom Sünder nennen. In § 65 beschreibt Barth, kurz gesagt, eher den Sünder als die Sünde. Vgl. KD IV/2, S. 423, 429.

⁶¹³ Vgl. KD IV/2, S. 551.

Mensch nicht mehr [...] entscheiden könnte, d. h. [...] keinen Willen mehr hätte. Das würde ja bedeuten, dass er nicht mehr Mensch, sondern ein von außen bewegter Bestandteil eines Mechanismus wäre.“⁶¹⁴ Das stellt nur „die aus des Menschen Trägheit in seinem Verhältnis zu Gott sich ergebende Verkehrung der menschlichen Situation“ dar,⁶¹⁵ aber gerade keine Möglichkeit des Fatalismus als Ausweg zur Unverantwortlichkeit für die Sünde. Jedoch erklärt Barth die makrostrukturelle Zwangsläufigkeit zum Sündigen gegen den Willen und Wunsch des Einzelnen nicht weiter und diese Position Barths verbindet sich mit der radikalen Ablehnung der Unterscheidung zwischen „Todsünden und lässlichen Sünden“.⁶¹⁶ Der soteriologische Grundsatz Barths, dass alle Sünden ohne Gottes Gnade bzw. Bekehrung zu Gott nur tödlich sind, fungiert als allgemeines Prinzip sowohl in der Hamartologie wie auch anderswo,⁶¹⁷ so dass im Namen der Verantwortlichkeit des Menschen der reale Qualitätsunterschied jeder einzelnen Sünde auf der privaten und der kollektiven Ebene nivelliert wird und die Verantwortung der Gesellschaft oder des Staates für die meistens von einem elitären Kreis angestiftete Sünde und ihre elende Konsequenz theologisch auf jeden Einzelnen abgewälzt werden kann.

⁶¹⁴ KD IV/2, S. 559.

⁶¹⁵ KD IV/2, S. 559.

⁶¹⁶ KD IV/2, S. 557. Nach dieser Denkweise kann man die Schuld der belogenen oder bedrohten oder sogar unmündigen Kollaborateure von der Schuld ihres Rädelsführers nicht unterscheiden. Insofern scheint diese Urteilsbegründung zu rigoristisch.

⁶¹⁷ Vgl. Barths Kritik an der Religion in KD I/2 § 17 „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“, S. 304–396. In Barths offenbarungsorientiertem Religionsverständnis richtet die Christusoffenbarung als einziges Kriterium zur Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit nicht nur über die menschliche Religionsgeschichte, sondern auch über die christliche Theologiegeschichte.

Kapitel 4. Barths kreuzestheologisch-pneumatologische Sündenlehre in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi in KD IV/3 § 70

1. Struktur, Intention und Methode der Sündenlehre in KD IV/3 § 70

Barth beschreibt die Sünde des Menschen in KD IV/3 § 70 in Hinsicht auf das prophetische Amt Jesu Christi im Rahmen der ganzen Versöhnungslehre.⁶¹⁸ Damit vollendet Barth sein dreifaches Sündenverständnis: die Sünde als „Hochmut“ gegenüber Gottes Urteil zur menschlichen Rechtfertigung in der Erniedrigung Christi; die Sünde als „Trägheit“ gegenüber Gottes Weisung zur menschlichen Heiligung in der Erhöhung Jesu; die Sünde als „Lüge“ gegenüber Gottes Verheißung zur menschlichen Berufung in der Offenbarung Jesu Christi.⁶¹⁹ In diesem Licht der Wahrheitsoffenbarung Jesu Christi basiert Barth seine Sündenerkenntnis auf der Glaubens- und Wirklichkeitserkenntnis, die auf der Grundlage der Lehre von der christlichen Wahrheit und deren Zeugen aufgebaut wird.⁶²⁰ Die Lüge ist nach Barth all das, was der Heilswahrheit, die am Kreuz Jesu Christi offenbart und durch den Heiligen Geist immer wieder aktualisiert wird, entgegengesetzt ist,⁶²¹ und insofern wird nur der Verdammnis Gottes verfallen.⁶²²

In der Sündenlehre in KD IV/3 betont Barth, dass die Erkenntnis der Lüge und ihre Inhaltsbestimmung nur durch die Wahrheitserkenntnis und deren Bekenntnis möglich sind. Für Barth ist die Lehre von der menschlichen Sünde bzw. Lüge nur eine aufgrund der Lehre von der göttlichen Gnade bzw. Wahrheit nachzuvollziehende Lehre. Deswegen stellt Barth in der Behandlung der Sünde des Menschen die christliche Wahrheitslehre als Grund und Kriterium der Sündenlehre zuvor sehr ausführlich dar, insbesondere im Zusammenhang mit der Passionsoffenbarung, die der unwiderlegbare Prüfstein aller christlichen Offenbarungsinhalte ist.

Um seine Hamartologie in Bezug auf das prophetische Werk Jesu Christi zu entfalten,

⁶¹⁸ Vgl. KD IV/3, S. 425.

⁶¹⁹ KD IV/3, S. 426 und vgl. den Unterabschnitt 2.12 dieses Kapitels. Zum Überblick über das Gesamtkonzept der Sündenlehre Barths auch vgl. E. Jüngel, Art. Barth, in: TRE 5 (1980), S. 265; ders., Barth-Studien, Gütersloh 1982, S. 55; O. Weber, Karl Barths Kirchliche Dogmatik, Neukirchen (1950) 1977⁸, S. 197; E. Busch, Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, S. 59-60.

⁶²⁰ Vgl. den Abschnitt 2 dieses Kapitels.

⁶²¹ Vgl. den Abschnitt 3 dieses Kapitels.

⁶²² Vgl. den Abschnitt 4 dieses Kapitels.

folgt Barth dem offenbarungstheologischen und auch christologischen, diesmal bes. kreuzestheologischen Leitmotiv der KD IV/3: Barth baut seinen hamartiologischen Ansatz um das Zentrum in der Offenbarung der Wahrheit am Kreuz auf. Er beginnt seine theologische Problematisierung und Untersuchung nur aus dem Offenbarungsgeschehen und verlässt die Lehre vom Kreuz nicht, das alle Inhalte in der Lehre sinnvoll, lebendig und einheitlich macht. Und gemäß dem Verständnis der souveränen Wahrheit Gottes entfaltet Barth seine Sündenlehre nur narrativ: Er versucht das Werk des wahrhaftigen Zeugen zu beobachten und zu beschreiben, nicht zu reinterpretieren und auch nicht zu rekonstruieren.⁶²³ Insofern kann man sagen, dass Barths Präsentationsprinzip zur Sündenlehre in KD IV/3 deskriptiv ist.

2. Kreuzestheologisch-pneumatologische Begründung der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi

2.1 Die Grundstruktur der Sündenerkenntnis in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi

2.1.1 Die Orientierung der christlichen Sündenerkenntnis am christologischen Rahmen

Auch in § 70 entfaltet Barth wie in § 60 und 65 seine Sündenerkenntnis auf der Basis der Christologie. Für Barth ist „[d]er christliche Begriff der Sünde als der menschlichen Abweichung und Übertretung [...] nicht zu gewinnen an Hand irgendeines abstrakten, mit dem Titel des Gesetzes Gottes geschmückten Normbegriffs des Guten, des Gerechten, des Heiligen, des Eigentlichen: gleichviel, ob man ihn aus allgemein anthropologischen Axiomen und deren Folgesätzen oder ob man ihn durch

⁶²³ „Wie die Wahrheit [...] nicht müßig da ist, sondern redet, sich dem Menschen als an ihn gerichtetes Wort bezeugt[,] [...] wie [der Mensch] [der Wahrheit] gegenüber, um sich vor ihr zu schützen, seine Unwahrheit als Wahrheit ins Feld führt[,] wie er ihr gegenüber [...] als überführter Lügner [...] bleiben kann – das Alles ist ja kein Sachzusammenhang, dessen einzelne Glieder und Momente sich aus sich selbst und aus ihren Beziehungen untereinander erklären ließen, der also pragmatisch zu durchleuchten und zu beschreiben wäre. Das Alles ist vielmehr eine Geschichte, die sich nur eben faktisch so und nicht anders da zuträgt und abspielt, wo die Wahrheit die Wahrheit, der Mensch der Mensch ist, und wo diese zwei sich begegnen, aufeinander stoßen. Da ereignet es sich eben einfach, dass die Wahrheit sich dem Menschen als solche verrät, dass er, ihr gegenüber unlustig und unwillig, seine Unwahrheit vorbringt, dass diese durch jene als das, was sie ist, gekennzeichnet, dass der Mensch also als Lügner enthüllt wird[.] [...] Das ist eine Geschichte, die man (im größeren Zusammenhang der Geschichte des prophetischen Werkes Jesu Christi und im noch größeren Zusammenhang der Geschichte der Versöhnung) nur erzählen kann, deren Systematik [...] nur in ihr selbst als Geschichte begründet ist[.]“ KD IV/3, S. 433.

Systematisierung und Standardisierung bestimmter biblischer Aussagen konstruieren zu können meint.“⁶²⁴ Barth lokalisiert seine christologische Sündenerkenntnis in die Versöhnungslehre und versucht herauszuarbeiten, dass die wahre Sündenerkenntnis nur „nachträglich, rückblickend aus der Erkenntnis der Existenz und des Werkes Jesu Christi als des Mittlers des Gnadenbundes“ stammt.⁶²⁵ Nach Barth kann nur durch die Gnadenoffenbarung in Jesus Christus die Sünde als das, was „in ihm widerlegt, überwunden, abgetan ist“, erkannt werden und nur diese Sündenerkenntnis kann als „christlich sachgemäß“ anerkannt werden.⁶²⁶ Damit versucht Barth auch die Möglichkeit vorab zu widerlegen, dass die Sünde „*remoto Christo*“ bestimmbar wäre.⁶²⁷

Nach Barth kann Jesus Christus als Offenbarer der Sünde „nur aus dem Evangelium [...] als [der] gute[n] Botschaft von der Befreiung des Menschen“ erkannt werden.⁶²⁸ Aber Barth hält an der Einheit des Wortes Gottes fest, indem er betont, dass das Evangelium „auch den Charakter und die Gestalt des wahren Gesetzes, des Gesetzes Gottes hat“ und „als Zuspruch der Gnade Gottes [...] auch Gottes [...] gnädigen Anspruch in sich schließt.“⁶²⁹ In diesem Zusammenhang erhebt Barth fünf Einwände gegen die lutherische Theologie, die das Evangelium vom Gesetz streng unterscheidet.⁶³⁰ Barth kritisiert zuerst, dass ihr getrenntes Schema von dem Evangelium und dem Gesetz auch Gottes Offenbarung selbst, d. h. Jesus Christus als fleischgewordenes Wort Gottes spalten kann.⁶³¹ Zweitens hat Barth den Vorbehalt gegen die lutherische Einteilung und Einschränkung in Bezug auf die Funktion der beiden, dass sich das Evangelium nur auf die Vergebung der Sünden bezieht und das Gesetz „nur äußere Lebensordnung“ oder nur Hinweis auf das Evangelium und seine Vorbereitung ist.⁶³² Drittens verneint Barth das

⁶²⁴ KD IV/3, S. 426.

⁶²⁵ KD IV/3, S. 426. Also kann man sagen, dass Barths Schlüsselfrage in der Sündenlehre nicht ist, woher die Sünde kommt, oder wieso der Mensch die Sünde begeht, sondern wer der Herr auch in der Situation der Sünde ist. Dass der Mensch versteht, wer der Herr über die Sünde ist, verbindet sich in seinem Verhältnis zum Herrn damit, dass der Mensch versteht, wer zu sein ihm vom Herrn bestimmt ist, und als was das, was er tut, vom Herrn bezeichnet wird.

⁶²⁶ KD IV/3, S. 426.

⁶²⁷ KD IV/3, S. 427.

⁶²⁸ KD IV/3, S. 427.

⁶²⁹ KD IV/3, S. 427. Barth setzt das Verhältnis zwischen dem Gesetz und dem Evangelium mit dem Verhältnis zwischen der „Lade des alttestamentlichen Bundes“ und den „Tafeln der Gebote“ gleich. KD IV/3, S. 427.

⁶³⁰ Vgl. KD IV/3, S. 427. Barth zählt W. Elert, P. Althaus, E. Sommerlath, H. Thielicke, W. Joest, G. Wingren und E. Schlink als Vertreter der modernen lutherischen Position in Bezug auf dieses Thema auf. Auch vgl. Barths weitere das Thema betreffende Abhandlungen nach eigener Angabe: K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, TEH 32 (1935); KD II/2 Kap. 8 Gottes Gebot § 36–39.

⁶³¹ Vgl. KD IV/3, S. 427.

⁶³² KD IV/3, S. 427.

lutherische Verständnis des Gesetzes als einseitiges, weil sich die lutherische Einstellung vom alttestamentlichen Sinn des Gesetzes „in seiner positiven Beziehung zum Jahvebund“ unterscheidet.⁶³³ Viertens klagt Barth an, dass nicht nur in der Reformationszeit, sondern auch in den anschließenden Zeiten „man den Begriff jenes angeblichen ‚Gesetzes‘ [...] unter Rückgriff auf die Vorstellung eines ‚Naturrechts‘ und damit auf eine allgemeine natürliche Gottesoffenbarung oder aber mit Hilfe eines primitiv biblizistischen Verfahrens gewinnen und füllen will“.⁶³⁴ Und letztens stellt Barth die kritische Frage, „inwiefern sich aus der Konfrontierung des Menschen mit diesem angeblichen ‚Gesetz‘ eine ernstliche, präzise, unausweichliche Erkenntnis der menschlichen Übertretung und also seiner Sünde ergeben: inwiefern nämlich dieses Gesetz die Autorität und Macht Gottes haben soll, den Menschen unter sein Gericht zu bringen und zu beugen[,] [...] inwiefern sich der Mensch, indem er sich an diesem Gesetz misst, auf dem Wege zur Erkenntnis des Evangeliums befinden soll.“⁶³⁵

2.12 Drei Konzepte der Beschreibung der Sündenerkenntnis

Barths hamartiologischer Gesamtentwurf zeigt, dass er seine Sündenerkenntnis im christologischen Rahmen, genauer gesagt, unter Anlehnung an die Lehre von den drei Ämtern Christi entfaltet.⁶³⁶ Gottes Gnade offenbart sich zum Heil des Menschen durch die drei Ämter Jesu Christi. Dementsprechend wird die Sünde des Menschen zuerst als „Hochmut“ der Erniedrigung des wahren Gottes gegenüber entlarvt, d. h. „im Spiegel des hohepriesterlichen Werkes Jesu Christi“, danach als „Trägheit“ der Erhöhung des wahren Menschen gegenüber, d. h. „im Licht von Jesu Christi königlichen Werk“ und schließlich als „Lüge“ der Offenbarung des „wahrhaftige[n] Zeuge[n]“ gegenüber, d. h. „[i]n der Begegnung mit Jesu Christi prophetischen Werk“.⁶³⁷ Aus diesem Grund kann Barths ganze Sündenlehre als Gegenstück der Lehre von den drei Ämtern Christi verstanden werden.⁶³⁸ Nun versucht Barth in § 70 die Sünde des Menschen als Lüge zu

⁶³³ KD IV/3, S. 427. Barth zählt M. Noth, G. v. Rad und H. J. Kraus auf als Alttestamentler, die eine solche Position vertreten. Vgl. KD IV/3, S. 427.

⁶³⁴ KD IV/3, S. 428.

⁶³⁵ KD IV/3, S. 428. Aber Barth weiß auch, dass man Luthers Auffassung vom alttestamentlichen Gesetz in Bezug auf das Evangelium Jesu Christi interpretieren kann, anders als die Mehrheit der lutherischen Theologen; Einige Lutheraner, z. B. H. Gollwitzer und G. Heintze verstehen Luthers Gesetzesbegriff aus der christologischen Perspektive. Vgl. KD IV/3, S. 428.

⁶³⁶ Vgl. KD IV/3, S. 426.

⁶³⁷ KD IV/3, S. 426.

⁶³⁸ Insofern kann man sagen, dass Barth seine Sündenlehre als Gegenbild der Lehre von den drei Ämtern Christi entwirft. Also identifiziert sich der Sünder aus Barths Perspektive mit nichts anderem als dem Widersacher Jesu Christi, nämlich dem Antichrist. Vgl. KD IV/3, S. 430.

bestimmen, indem er herauskristallisiert, inwiefern die menschliche Lüge feindlich gegen Jesus Christus und sein prophetisches Werk agiert.

Jesus Christus offenbart sich selbst als Versöhner und sein Werk als Versöhnungswerk. Barth bezeichnet diese Selbstoffenbarung Jesu Christi als sein prophetisches Werk.⁶³⁹ Die Sünde des Menschen als Lüge ist genau das, was der Mensch gegen diese göttliche wahre Offenbarung begeht.⁶⁴⁰ Nach Barth kann diese Lüge aus zwei Gründen als sündhaft beurteilt werden: Der Mensch lehnt sich gegen Gottes Wahrheit auf und er spricht „seine Unwahrheit“,⁶⁴¹ also aufgrund seiner Gottwidrigkeit⁶⁴² und auch durch einen wirklichen Sprechakt.⁶⁴³ Diesen beiden Elementen der Lüge widerspricht Jesus Christus als Gottes inkarniertes Wort, der zu uns „in der Verheißung des Heiligen Geistes“ kommt.⁶⁴⁴ Barth setzt den Heiligen Geist mit dem Geist Jesu Christi gleich. Deswegen besteht das Problem der Lüge gegenüber der uns im Heiligen Geist zukommenden Wahrheit Jesu Christi nicht nur für die damaligen Zeitgenossen Jesu Christi, sondern auch für alle heutigen Menschen, die an die Verheißung Jesu Christi nicht glauben. Die Feindschaft des lügenden Menschen gegen das heilschaffende Wort Gottes wird von Barth in seiner pneumatologischen Betrachtung als gegenwärtige Sünde herausgestellt.

Im Vergleich mit dem Hochmut und der Trägheit bestimmt Barth die Besonderheit der Lüge in Bezug auf die Entstehungsform: Die Lüge des Menschen als Sünde ist eine gottwidrige Kopie des Wortes Gottes. Anders gesagt, gehört die Lüge zur Gestalt der Sünde im Verhältnis zu Gott dem Offenbarer und seiner Offenbarung. Das heißt, in Kontrast zu „Gottes Gnadenoffenbarung“ kann die Lüge des Menschen als seine „Gegenoffenbarung“ verstanden werden.⁶⁴⁵ Die Gottwidrigkeit der Lüge liegt darin, dass sich der Mensch anmaßt der Offenbarer der Wahrheit zu sein, indem er „nur eben seine Unwahrheit“⁶⁴⁶ sagt. So zeigt Barth am Charakter der Lüge des Menschen als

⁶³⁹ Vgl. KD IV/3, S. 425.

⁶⁴⁰ Vgl. KD IV/3, S. 426.

⁶⁴¹ KD IV/3, S. 432.

⁶⁴² Barth übernimmt Zwinglis Ansicht und versteht den lügenden Menschen als denjenigen, der seiner mit Gott versöhnten Wirklichkeit widerstehen will und sich „wie der Tintenfisch in der vor ihm ausgestoßenen dunklen Flüssigkeit – vor Gott, vor dem Mitmenschen und nicht zuletzt vor sich selbst verbergen möchte.“ KD IV/3, S. 430.

⁶⁴³ Barth definiert dieses sündhafte Phänomen der Lüge des Menschen als „des Menschen geschichtliche[n] Zusammenstoß mit dem [...] Wort der Gnade Gottes“. KD IV/3, S. 430.

⁶⁴⁴ KD IV/3, S. 425, 428.

⁶⁴⁵ KD IV/3, S. 432.

⁶⁴⁶ KD IV/3, S. 432.

Pseudoprophete gegen Gottes Wahrheit, dass auch sie Gott zuwider ist, wie der Hochmut und die Trägheit. Also kann man nun ein sozusagen hamartiologisches Dreiecksverhältnis zwischen dem inkarnierten Wort Gottes, seiner Verheißung des Heiligen Geistes und der Lüge des Menschen finden. Nach Barth ist sie nur parasitär, d. h. abhängig von der Wahrheit Gottes, um in Wirklichkeit zu geschehen.⁶⁴⁷ Deshalb hat sie gar keine Kraft und Macht, die Offenbarung Jesu Christi von der Versöhnung abzuschaffen oder ihre Entlarvung als solche durch seine Offenbarung aufzuhalten.⁶⁴⁸

2.2 Drei Momente zur kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis

2.21 Das Wahrheitsverständnis in der kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis

Bevor Barth die von Jesu Christi Kreuz und seiner Anwesenheit mit uns in seiner anderen, nämlich spirituellen Gestalt aus gewonnene Sündenerkenntnis beschreibt, entfaltet er ein christologische Wahrheitsverständnis als Ausgangspunkt dieser sogenannten kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis. Nach Barth kann die Tatsache, dass sich die göttliche Wahrheit zum Heil gegen die unheilbringende menschliche Unwahrheit bezeugt, aber der Mensch Gegenwehr gegen diese Wahrheit leistet, durch eine akademische Untersuchung weder begreifbar noch erklärbar, sondern in Form einer Geschichte nur erzählbar sein.⁶⁴⁹ Die Offenbarung der Wahrheit ist „eine Geschichte, die sich nur eben faktisch so und nicht anders da zuträgt und abspielt, wo die Wahrheit die Wahrheit, der Mensch der Mensch ist, und wo diese zwei sich begegnen, aufeinanderstoßen.“⁶⁵⁰ Diese Geschichte der Wahrheit ist „im größeren Zusammenhang der Geschichte des prophetischen Werkes Jesu Christi und im noch

⁶⁴⁷ Vgl. KD IV/3, S. 430-431.

⁶⁴⁸ Vgl. KD IV/3, S. 429, 431-432.

⁶⁴⁹ Vgl. KD IV/3, S. 433.

⁶⁵⁰ KD IV/3, S. 433. Diesem Verständnis Barths steht die heutige Tendenz der sog. Theologie als Phänomenologie gegenüber. Vgl. J. Track, Dogmatik als Phänomenologie? Bemerkung zum Verhältnis von Offenbarung, Erfahrung, Erkenntnis und Parteinahme in der christlichen Theologie, in: MJTh 6/MThSt 38 (1994), S. 21. Track analysiert kritisch, dass auch bei Barth der phänomenologische Charakter gefunden wird. Vgl. ders., a. a. O., S. 36. Zu Herms phänomenologischer Ansicht über die Art und Weise der Theologie-Beschreibung vgl. E. Herms, „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: MJTh 6/MThSt 38 (1994), S. 70, 92, 96. Zu Dalferths hermeneutischem Verständnis der Aufgabe der heutigen Theologie vgl. I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, QD 130, Freiburg i. Br. 1991, S. 50; Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004, S. 142.

größeren Zusammenhang der Geschichte der Versöhnung“ deutlich festzustellen.⁶⁵¹ Diese geschichtlich offenbarte Wahrheit hat keine andere Begründungsmöglichkeit außer der Selbstbegründung der Wahrheit selbst, d. h. die Wahrheit zeigt sich als konkretes Ereignis, Phänomen, Faktum und damit überführt sie den Menschen seiner Lüge.⁶⁵²

Anschließend an die Erklärung des Grundcharakters der Wahrheit und des Ortes ihrer Erkenntnis beginnt Barth das Wesen der Wahrheit darzustellen. Bei Barth ist die Wahrheit der andere Name Jesu Christi, der als Herr in seiner Souveränität wirkt.⁶⁵³ Deswegen können alle vom Menschen dogmatisierten Leitlinien die lebendig wirkende Wahrheit weder feststellen noch bestimmen noch garantieren, sondern sie werden umgekehrt von ihr festgestellt, bestimmt, garantiert.⁶⁵⁴ Die Wahrheit kann im Rahmen der vom Menschen aufgestellten Theorien nicht domestiziert, geschweige denn fossilisiert werden, eher zeigt sie sich als „die Macht, den Menschen aus seiner Lüge heraus zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der Wahrheit, zur Buße, in den Gehorsam und zum Dienst zu rufen.“⁶⁵⁵ Barth betont, dass allein Jesus Christus all dieses Geschehen „in der Verheißung des Geistes als seiner Offenbarung“ vollbringt und vollendet.⁶⁵⁶ Die Wahrheit als der in seiner Persönlichkeit uns nahe kommende Jesus Christus lässt den Menschen sie als solche erkennen: Sie ist der sich selbst offenbarende Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes.⁶⁵⁷

Die Besonderheit der christlichen Wahrheit liegt nach Barth in ihrer doppelten Erstaunlichkeit. Die Wahrheit teilt dem Menschen die schönen, süßen Sachen mit, z. B. „Versöhnung der Welt mit Gott“, „Rechtfertigung und Heiligung“ des Menschen, seine

⁶⁵¹ KD IV/3, S. 433.

⁶⁵² Vgl. KD IV/3, S. 433.

⁶⁵³ Vgl. KD IV/3, S. 434.

⁶⁵⁴ Vgl. KD IV/3, S. 434–435.

⁶⁵⁵ KD IV/3, S. 434. Barth bejaht die positive Seite des dogmatischen Systems mit einer Einschränkung: „Gewiss kann, mag und darf sich die Wahrheit auch je und je in solcher Lehre spiegeln, sekundär auch in Gestalt solcher Lehre bezeugt werden.“ KD IV/3, S. 434. Aber Barths Betonung liegt auf der kyriologischen Konzentration. „[Jesus Christus] ist aber in keine Lehre, [...] auch in die richtigste Christologie nicht einzufangen und einzuschließen. Er ist gerade als der Ursprung und Gegenstand aller Lehre von ihm auch deren Herr: durch sie nicht bedingt, an sie nicht gebunden, wie sie allerdings durch ihn bedingt und gebunden ist. Er ist auch ihr gegenüber souverän und gerade so das Maß und Kriterium aller Lehre von ihm und aller sonstigen Lehre.“ KD IV/3, S. 435.

⁶⁵⁶ KD IV/3, S. 434.

⁶⁵⁷ Deswegen kann die Wahrheit als Gottes Wort nicht umhin, wesentlich mit der Lüge des Sünders konfrontiert zu werden, sie als solche zu demaskieren und über sie zu richten. Vgl. KD IV/3, S. 435.

„Freiheit“ und sein „Frieden“, sein „Sein als in Jesus Christus neuer Mensch“ usw.⁶⁵⁸ Aber die Wahrheit begegnet dem Menschen nicht bloß als „neue“, sondern als „fremde, unheimliche Kund“, weil sie gleichzeitig die nackten Tatsachen des Menschen als gottwidriger Sünder, der deswegen die Versöhnung mit Gott, die Rechtfertigung und die Heiligung zum Leben unbedingt braucht, der nun nur Unfreier, Friedensbrecher, alter Mensch in seiner Verdorbenheit ist, unerbittlich enthüllt.⁶⁵⁹ Solange der Mensch das Geheimnis seines Gefallenseins bewahren will, ist die Wahrheit ihm nichts anderes als „unwillkommen“⁶⁶⁰ in ihrer Wirklichkeit, in der sie ihm begegnet. Das ist die erste Erstaunlichkeit der Wahrheit in Bezug auf ihre Begegnungsweise mit dem Menschen. Die Wahrheit erstaunt den Menschen auch in Bezug auf ihre Offenbarungsgestalt. Diese den wahren Charakter, die wahre Identität des Menschen provokativ entlarvende und damit ihm bitter werdende Wahrheit offenbart sich „nicht in einer [...] imponierenden Prachtgestalt, sondern [...] in der verächtlichen und abschreckenden Gestalt des Gekreuzigten und Getöteten von Golgatha.“⁶⁶¹ Nach Barth ist diese unerwartete Gestalt der Wahrheit als das unterscheidende Kriterium von der List des sich tarnenden Menschen zu verstehen.⁶⁶²

Schließlich beschreibt Barth, auf welche Weise diese erstaunliche Wahrheit ihre Wahrhaftigkeit behält. Nach Barths Analyse ist die Wahrhaftigkeit der Wahrheit im „Doppelverhältnis“⁶⁶³ zwischen Gott und Jesus Christus festzustellen: im Verhältnis Gottes zu Jesus Christus und im Verhältnis Jesu Christi zu Gott. Einerseits erwählt Gott in seiner absoluten Freiheit Jesus Christus als seinen Menschen und sich als seinen Gott. „Er will nicht ohne diesen Menschen, sondern nur mit ihm Gott sein.“⁶⁶⁴ Diese Erwählung Gottes, indem er sein Gott wird, schließt die Erniedrigung Jesu Christi auch nicht aus, d. h. Gott akzeptiert die Möglichkeit seiner Verletzung und sogar seines Scheiterns im Verhältnis zum Menschen Jesus Christus.⁶⁶⁵ Andererseits akzeptiert Jesus Christus Gott als seinen Gott und gehorcht ihm: „Es ist, indem es in ihm begründet

⁶⁵⁸ KD IV/3, S. 435.

⁶⁵⁹ KD IV/3, S. 435.

⁶⁶⁰ KD IV/3, S. 435.

⁶⁶¹ KD IV/3, S. 436.

⁶⁶² Vgl. KD IV/3, S. 435–436.

⁶⁶³ KD IV/3, S. 443.

⁶⁶⁴ KD IV/3, S. 438.

⁶⁶⁵ Nach Barth ist diese Erwählung Gottes „keine bloß thetisches, sondern sein praktisches [...] Ja“ zu diesem Menschen Jesus Christus. Gott, der „vorbehaltlos und gänzlich für ihn einsteht und gutsteht, [...] [ihm] bedingungslos anvertraut[,] [...] fürchtet keine denkbare Gefahr dieses Abenteurers.“ KD IV/3, S. 438.

ist und aus ihm folgt, das genaue Spiegelbild des Verhältnisses Gottes zu ihm. Wie Gott in seiner Majestät für ihn einsteht, so steht er in seiner Niedrigkeit für Gott ein.“⁶⁶⁶ Auch Jesus Christus gehorcht Gott von ganzem Herzen in seiner Freiheit und „will seinerseits nicht ohne Gott, sondern nur mit ihm Mensch sein.“⁶⁶⁷ Genau in diesem Doppelverhältnis wird und ist Jesus Christus „der wahrhaftige Zeuge“ davon, dass sich Gott freiwillig als sein Gott offenbart und auch er sich freiwillig entschließt, Gottes Mensch zu sein.⁶⁶⁸ „Das Zusammentreffen dieser Offenbarung Gottes und dieses Bekenntnisses des Menschen ist die Wahrheit[.] [...] Indem dieser Mensch [Jesus Christus] in diesem Zusammentreffen, in der Einheit Gottes und des Menschen existiert, ist er die Wahrheit, spricht er sie in seiner Existenz aus, tut er sein prophetisches Werk in der Welt.“⁶⁶⁹ Insofern kann dieser Mensch Jesus Christus das im Unterschied zu ihm verkehrte Verhältnis aller anderen Menschen zu Gott enthüllen und sie der Lüge überführen.⁶⁷⁰ Barth bezeichnet diesen Zusammenhang der Selbstbewahrheitung der Wahrheit als „die Grundstruktur des einen Menschen Jesus Christus, die reine Gestalt, in der er die Wahrheit ist und ausspricht.“⁶⁷¹

Barth parallelisiert Hiob mit Jesus Christus und bezeichnet auch ihn als den wahrhaftigen Zeugen der Wahrheit in Bezug auf das doppelte Freiheitsverhältnis zwischen Gott und ihm.⁶⁷² Zuerst analysiert Barth die „Rahmenerzählung“⁶⁷³ der Kapitel 1-2 und 42 des Hiob-Buches. Einerseits bezeichnet Gott in seiner absoluten Freiheit den Edomiter Hiob, der keinen Anteil am Bundesvolk Gottes hat, als „meinen Knecht“ (Hiob 1,8; 2,3; 42,7.8) und gibt ihm großes Glück und vertraut ihm so stark,

⁶⁶⁶ KD IV/3, S. 438.

⁶⁶⁷ KD IV/3, S. 438.

⁶⁶⁸ KD IV/3, S. 439. Mit anderen Worten bestimmt Barth dieses Doppelverhältnis zwischen Gott und Jesus Christus als „Doppelakt“ der „Darbringung“ von der Seite Jesu Christi und der „Krönung“ von der Seite Gottes her. KD IV/3, S. 443.

⁶⁶⁹ KD IV/3, S. 439. Barth ergänzt zu dieser Beschreibung des Freiheitsverhältnisses zwischen Gott und seinem wahrhaftigen Zeugen, dass ihr Verhältnis nicht „rechnerisch“, kein Verhältnis „eines *Do* und eines *Des*, eines *Credit* und eines *Debet*, eines Guthabens und einer Schuldigkeit“ ist. KD IV/3, S. 441.

⁶⁷⁰ Vgl. KD VI/3, S. 439, 443.

⁶⁷¹ KD VI/3, S. 443.

⁶⁷² Barth entdeckt „die Gestalt Jesu Christi [...] als des des Menschen Lüge entlarvenden wahrhaftigen Zeugen“ bei Hiob. KD IV/3, S. 443. Barth arbeitet „die Grundstruktur, die reine Gestalt des wahrhaftigen Zeugen“ in der Hiobsgeschichte dadurch heraus, diese Geschichte im Rahmen der christlichen Wahrheitslehre zu analysieren. KD IV/3, S. 444. Aber Barth erkennt an, dass Hiob mit Jesus Christus selbst nicht identisch, sondern nur „ein Typus des wahrhaftigen Zeugen“ ist. KD IV/3, S. 448.

⁶⁷³ KD VI/3, S. 444.

dass Gott mit Satan um Hiob wettet (Hiob 1,6ff.).⁶⁷⁴ Dass Gott Hiob's Gott wird und ist, basiert nur darauf, dass Gott sein „Wohlgefallen“ an Hiob findet.⁶⁷⁵ Andererseits hat Hiob Ehrfurcht vor Gott, gehorcht ihm und verehrt ihn freiwillig, ja „umsonst“ (Hiob 1,9).⁶⁷⁶ Hiob's „gratis geleisteter Gottesdienst“ beruht nur auf seiner „Gottesfurcht und Gottesliebe, die entscheidend nur an Gott selbst und nicht an seinen Gaben interessiert ist.“⁶⁷⁷ Besonders in seiner Leidenszeit bewährt sich „dieser freie Knecht des freien Gottes“⁶⁷⁸ Hiob durch seinen freien Glauben und Gehorsam. Also fasst Barth zusammen, dass die Beziehung zwischen Gott und Hiob „durch freie Erwählung und Verfügung von seiten Gottes und durch ebenso freien Gehorsam von seiten Hiob's begründet ist und gestaltet wird.“⁶⁷⁹

2.22 Das Verständnis des wahrhaftigen Zeugen zur kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis

Als zweites Moment zur Entfaltung der kreuzestheologisch-pneumatologischen Sündenerkenntnis beschreibt Barth das Verständnis des wahrhaftigen Zeugen. Damit zeigt Barth, auf welche Weise Jesus Christus als Gottes Wahrheit und gleichzeitig als ihr wahrhaftiger Zeuge erkannt werden kann. Die reine Gestalt Jesu Christi als des wahren Zeugen, die in der „Einheit des wahren, nämlich des für den Menschen freien Gottes, mit dem wahren, nämlich für Gott freien Menschen konstituiert“ wird,⁶⁸⁰ wird erkannt, „indem er sich in ihr in seiner Offenbarung betätigt, indem sein prophetisches Werk in der Welt ihre Bewährung ist.“⁶⁸¹ Nach Barth kann man Jesus Christus aber nur indirekt,

⁶⁷⁴ Vgl. KD VI/3, S. 444-445.

⁶⁷⁵ KD VI/3, S. 447.

⁶⁷⁶ Vgl. KD VI/3, S. 446-447. Nach Barths Verständnis von Hiob's Freiheit als seinem Geheimnis ist „dieses ‚umsonst‘ [...] der Nerv seines Protestes gegen die Predigten seiner Freunde, die [...] nicht recht haben, sondern lügen: sie wollen nicht gelten lassen, dass es zwischen Gott und Hiob nur um dieses ‚umsonst‘ gehen kann.“ KD VI/3, S. 447.

⁶⁷⁷ KD IV/3, S. 448.

⁶⁷⁸ KD VI/3, S. 448. Barths Begriff der Freiheit Gottes, dass „Gott, dem Hiob im Charakter eines Feindes und Verfolgers erscheinen kann und tatsächlich erscheint“, steht dem scotistischen Begriff von Gottes *potentia absoluta* nahe. KD IV/3, S. 447. Auch vgl. Barths andere Angabe: „Gott wäre nicht Gott, wenn er nicht zu geben und zu nehmen frei wäre.“ KD IV/3, S. 448. Zum weiteren Aufschluss über den scotistischen Begriff der Freiheit Gottes vgl. W. Dettloff, Art. Rechtfertigung, in: TRE 28 (1997), S. 309. Auch vgl. B. Lohse, *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, S. 24.

⁶⁷⁹ KD VI/3, S. 446. Barth betont Gottes und Hiob's Freiheit, einander umsonst zu bejahen: „das Verhältnis und der Verkehr zwischen Jahve und Hiob hat den Charakter der Freiheit.“ KD VI/3, S. 446.

⁶⁸⁰ KD IV/3, S. 443.

⁶⁸¹ KD IV/3, S. 449. In Bezug auf das Verständnis der reinen, in der Zeit nicht eingeschränkten

„in Bezeugung dessen, was er in seiner Geschichte auf Erden konkret gewesen ist und getan hat“, erkennen, während direkt, nach der „göttlichen und also reinen Gestalt“ Jesu Christi „Gott allein ihn sieht und kennt.“⁶⁸² Diese mittelbare Erkenntnis Jesu Christi wird von Jesus Christus selbst geschenkt, damit man ihn verstehen kann: „Er spricht sein Wort in einem seinem Inhalt, seiner Stätte, uns Menschen als seinen Adressaten angemessenen sehr anderen Existenzform.“⁶⁸³ Diese anders als die reine Gestalt präsentierte Gestalt Jesu Christi bleibt, obwohl sie dem Menschen wirklich „gegenwärtig und wirksam“⁶⁸⁴ ist, noch „Rätselgestalt“⁶⁸⁵ bzw. „Fremdgestalt“,⁶⁸⁶ weil sie sich als unerwartete „Leidensgestalt“⁶⁸⁷ in der Geschichte offenbart. Barth hält diese Gestalt, die Passion Jesu Christi, für sein prophetisches Werk.⁶⁸⁸ „[Jesus Christus] in seiner Passion ist wie die Wirklichkeit der Versöhnung, so auch deren wahre Offenbarung: so damals, so heute. Indem er diese Wahrheit, sich selber in dieser Gestalt bezeugt, entlarvt er uns als Lügner.“⁶⁸⁹

Aber wie kann Jesus Christus in der paradoxen Gestalt seiner Passion, in der er „von Gott erwählt als der von Gott Verworfene, der ganzen Welt Richter als der von der ganzen Welt Gerichtete, allen Menschen überlegen als der von ihnen Allen Verachtete, frei als der Gefangene, mächtig als der völlig Ohnmächtige, ewig lebend als der Getötete und Begrabene“⁶⁹⁰ ist, seine Bedeutung nicht nur damals, sondern auch heute und immer haben? Nach Barth beweist Jesus Christus seinen paradoxen Sieg über die Sünde in seiner Passionsgestalt⁶⁹¹ und offenbart diesen Sieg durch sein dreifaches prophetisches Werk: „Eben als dieser Sieger ist er wiedergekommen, seinen Jüngern im Ereignis des Ostertages offenbar geworden. Und eben als dieser Sieger wird er am Ende aller Tage in seiner letzten, universalen, definitiven Offenbarung wiederkommen. Eben als dieser Sieger lebt, handelt und redet er inzwischen auch in seiner Wiederkunft

Gestalt Jesu Christi warnt Barth vor der Gefährlichkeit der Tendenz zum DOKETISMUS und betont, dass man Jesus Christus ohne seine Geschichtlichkeit nicht erkennen kann. Allein Gott kann ihn so erkennen.

⁶⁸² KD IV/3, S. 449.

⁶⁸³ KD IV/3, S. 449. Aber diese dem Menschen angepasste Gestalt Jesu Christi hat eine erstaunliche, unerwartete Form und nur in dieser Form wirkt die reine Gestalt Jesu Christi. Barth bezeichnet diesen Zusammenhang als rätselhaft, den Aussagen aus 1. Kor. 13,11f. gemäß.

⁶⁸⁴ KD IV/3, S. 449.

⁶⁸⁵ KD IV/3, S. 450.

⁶⁸⁶ KD IV/3, S. 450.

⁶⁸⁷ KD IV/3, S. 451.

⁶⁸⁸ Vgl. KD IV/3, S. 450.

⁶⁸⁹ KD IV/3, S. 451.

⁶⁹⁰ KD IV/3, S. 450.

⁶⁹¹ Vgl. KD IV/3, S. 450.

in der Verheißung des Geistes.⁶⁹² Er war der Offenbarer im Sieg des Kreuzes, in der Versöhnung am ersten Ostern, und er ist auch so in seiner spirituellen Gestalt und wird auch so im Jüngsten Gericht sein.⁶⁹³

In Bezug auf die gegenwärtige Offenbarung Jesu Christi charakterisiert Barth die Geschichte des Menschen als das „Noch nicht“,⁶⁹⁴ weil sie „nicht nur der Raum des in Jesus Christus leuchtenden Lichtes des Lebens[,] [...] [sondern] auch der Raum der ihm noch widerstehenden Finsternis“ ist,⁶⁹⁵ und auch als das „Immer noch“, weil im Gegensatz zu naiven Vorstellungen diese Finsternis in der Geschichte, die Sünde des Menschen, desto „obstinater und intensiver“ wird, je näher die „Vollendung der Ehre Gottes und des Heils des Menschen“ kommt.⁶⁹⁶ In Bezug auf dieses „Noch nicht“ und „Immer noch“ wird festgestellt, dass Jesus Christus unter dem gnädigen Heilsplan des guten Gottes gelitten hat.⁶⁹⁷ Anders gesagt, ist seine paradoxe Passionsgestalt „als [...] die [Gestalt] des Siegers von Gethsemane und Golgatha und also [als] die Gestalt des leidenden Gottesknechts, des angefochtenen Propheten“⁶⁹⁸ nichts anderes als die Gott verherrlichende Gestalt, die im bitteren Ringen mit dem Willen Gottes genau seinen Willen realisiert.⁶⁹⁹ Dass Jesus Christus seine Passion als das das Heil Gottes offenbarende Werk akzeptiert, bedeutet, dass er auch die Wirklichkeit vom „Noch nicht“ und „Immer noch“ in der Welt als Gottes Entscheidung annimmt.⁷⁰⁰ Nach Barth erlaubt Gott dieses „Noch nicht“ und „Immer noch“ in der Geschichte, damit auch der

⁶⁹² KD IV/3, S. 450.

⁶⁹³ Vgl. KD IV/3, S. 452.

⁶⁹⁴ KD IV/3, S. 453.

⁶⁹⁵ KD IV/3, S. 452. Nach Barth ist die Macht der Sünde vom Kreuz Jesu Christi schon abgetan, aber es gibt trotzdem noch den Raum „der noch nicht erleuchteten, sondern erst zu erleuchtenden und so noch nicht zum Leben mit Jesus Christus erlösten Menschheit.“ KD IV/3, S. 452. Barth bezeichnet ihn den „Raum der Prophetie Jesu Christi, seiner Gegenwart, seines Handelns und Redens in der Verheißung des Geistes“. KD IV/3, S. 452.

⁶⁹⁶ KD IV/3, S. 453. Barth charakterisiert die gegenwärtige Geschichte als nicht „der Schauplatz einer Abnahme, sondern der einer Verdichtung und Zunahme der Finsternis. Das Neue Testament gibt uns nicht den geringsten Anlass, die Ära *post Christum* als die Ära eines Geringerwerdens, wohl aber viel Anlass, sie als die Ära eines zusammen mit dem Größerwerden des Wortes Gottes sich abzeichnenden Größerwerdens auch des menschlichen Widerspruchs, der die Welt bestimmenden und bezeichnenden Macht des Hochmuts und der Trägheit und zuhöchst der Lüge zu verstehen.“ KD IV/3, S. 453.

⁶⁹⁷ Vgl. KD IV/3, S. 455. Für Barth ist die Passion Jesu Christi das prophetische Werk, das die Bekehrung und das Heil bringt: „Dieser Jesus lebt und ist mitten unter uns in dieser unserer Zeit: der wie einst Bedrängte und Verlassene, Angeklagte und Verurteilte, Verachtete und Geschlagene. Als solcher hat er damals gestritten und gesiegt, als solcher tut er es als der wahrhaftige Zeuge auch heute, entlarvt er die Lüge auch unserer Zeit, auch unser Aller Lüge.“ KD IV/3, S. 454.

⁶⁹⁸ KD IV/3, S. 454.

⁶⁹⁹ Vgl. KD IV/3, S. 455.

⁷⁰⁰ Vgl. KD IV/3, S. 455.

Mensch die Chance hat, „unter der Verheißung des Geistes als aktives Subjekt, nämlich als Empfänger und Träger des Wortes von der Versöhnung an dieser Anteil zu nehmen.“⁷⁰¹ Darum darf, kann und muss auch der Mensch als Zeuge der Wahrheit und Gnade Gottes im „Noch nicht“ und „Immer noch“ sein, tun und leben.

Barth arbeitet eine Ambivalenz in der Passionsgestalt Jesu Christi heraus: Der Heiland, aber der gekreuzigte Heiland, offenbart das Sein aller Menschen als Sünder, aber als vergebene Sünder.⁷⁰² Die Bezeugung Jesu Christi ist gegenüber allen und gleichzeitig zugunsten aller Menschen. Nach Barth gehört dieses ambivalente Passionswerk, nämlich die Überführung des Sünders und die solidarische Übernahme seiner Schuld, auch zum jetzigen Werk Jesu Christi.⁷⁰³ Er trägt gerne seine Passion auch jetzt und immer, weil seine reine Gestalt ohne die Leidensgestalt, seine Bezeugung der Versöhnung des Sünders mit Gott ohne sein Zusammensein mit dem Sünder, nur unverstehbar, unglaublich, nur leer wäre, und damit keine Kraft hätte, den Sünder zu trösten und ins Heil zu führen.⁷⁰⁴ „Er ist noch und wieder der Zöllner und Sünder Geselle, [...] der zugleich wegen Gotteslästerung und wegen Aufruhrs Angeklagte, noch und wieder der zu den Übeltätern Gerechnete und mit ihnen Gekreuzigte, noch und wieder der gerade von seinem und unserem Gott Verlassene.“⁷⁰⁵ Barth betont dieses konstante Passionswerk Jesu Christi als sein unaufhörliches prophetisches Werk von Gottes Wahrheit, Gnade und Solidarität.⁷⁰⁶

Barth verbindet mit dieser Gestalt Jesu Christi als leidender wahrhaftiger Zeuge Gottes

⁷⁰¹ KD IV/3, S. 453.

⁷⁰² Vgl. KD IV/3, S. 455. Als wahrhafter Zeuge „ist er gegenüber dem, was da jeder Einzelne immer noch ist, Zeuge dessen, was er in Ihm schon nicht mehr ist. So ist er gegenüber dem, was Jeder von uns noch gar nicht ist, Zeuge dessen, was in Ihm doch auch er schon ist.“ KD IV/3, S. 455.

⁷⁰³ Vgl. KD IV/3, S. 456.

⁷⁰⁴ Vgl. KD IV/3, S. 456. Als biblische Belege für die ewige Passion Jesu Christi führt Barth Hebr. 4,15; 5,7; 7,17.24f.; Apok. 5,6 an. KD IV/3, S. 457, 459.

⁷⁰⁵ KD IV/3, S. 457. Nach Barth ist die Leidensgestalt Jesu Christi in keiner Weise wie die „Puppe“ eines „Schmetterling[s]“, die nach der ihr bestimmten Zeit weggeworfen und vergessen werden kann. KD IV/3, S. 456.

⁷⁰⁶ Vgl. KD IV/3, S. 458. Barth hält an dieser Position fest, um den Irrtümern vorzubeugen, „dass die Barmherzigkeit, in der Jesus Christus heute und hier, in der Welt unserer Sünde und unseres Elendes als unser Bruder zu uns kommt, mit einer Barmherzigkeit Gottes selbst nichts zu tun hätte, dass Gott an dem Geschehen zwischen Jesus Christus und uns, an seinem prophetischen Werk nicht oder nur von seiner göttlichen Höhe und Ferne her als Zuschauer beteiligt wäre.“ KD IV/3, S. 458. Und Barth betont diese Position bis zur theopaschitischen Grenze und begibt sich in die Nähe eines Patipassianismus: „Gott selbst leidet mit uns, indem Dieser [Jesus Christus] mit uns leidet.“ KD IV/3, S. 459. Vgl. KD IV/3, S. 478.

einen leidenden Gerechten im Alten Testament, nämlich Hiob. Barths Interpretation zufolge ist die reine Gestalt Hiobs, die sich in einem freien und gutnachbarlichen Verhältnis zu Gott befindet, im Mittelstück des Hiob-Buches völlig verborgen und stattdessen ist dort seine Leidensgestalt dominant.⁷⁰⁷ Hiobs Elend, das er „nicht wie die Freunde objektiv betrachten und betrauern kann, sondern einfach erfahren und erleiden muss“,⁷⁰⁸ hat seine Ernsthaftigkeit nicht im Zusammenhang mit dem Verlust von seinem Vermögen oder seinen Kindern, sondern mit der „Ehre, deren er damals bei Alten und Jungen teilhaftig war und jetzt nicht mehr ist.“⁷⁰⁹ Die Erfahrung der Verlassenheit von der Ehre Gottes isoliert Hiob von allen Bedeutungen seines Lebens und macht ihn verzweifelt.⁷¹⁰ Hiob, der von Gott am Anfang des Hiob-Buches als sein Knecht bezeichnet wird, beginnt nun Gottes Feindseligkeiten gegen ihn anzuklagen im Konflikt zwischen seiner Erkenntnis dessen, dass Gott sein Leiden verursacht, und seiner Unkenntnis, aus welchem Grund Gott so handelt.⁷¹¹ Aber in dieser Unkenntnis erfüllt Hiob doch seinen Auftrag „als Wahrheitszeuge“,⁷¹² indem er alles ihm überfallene Unglück „als Gottes Willen und Werk“⁷¹³ akzeptiert: Gott ist der absolute Souverän, der eben die Freiheit hat, seinem Knecht feindlich gegenüberzustehen, aber gleichzeitig seine Gemeinschaft mit seinem Gerechten zu bewahren.⁷¹⁴ Hiob hat Recht in diesem

⁷⁰⁷ Vgl. KD IV/3, S. 459. Dieses Stück von Kap. 3–31 bildet das Hauptstück in den Reden mit seinen drei Freunden. Vgl. KD IV/3, S. 444.

⁷⁰⁸ KD IV/3, S. 460.

⁷⁰⁹ KD IV/3, S. 461.

⁷¹⁰ Vgl. KD IV/3, S. 462. Das Leben ohne Gott ist für Hiob nur hoffnungslos: „Er beklagt sich nicht über sein künftiges Vergangensein als das Ziel seiner Wege, wohl aber über seine Gegenwart, die nur diese Zukunft hat, über sein Sein auf diesem Wege, der nur eben ein Gleiten auf dieser schiefen Ebene ist. [...] Hiob beklagt ein Leben, das nur eben zum Tode hin, nur eben Fahrt in jene Finsternis, nur eben ein Vergehen und sonst nichts ist.“ KD IV/3, S. 462.

⁷¹¹ Vgl. KD IV/3, S. 463. Deswegen bewertet Barth die Erkenntnis Hiobs, dass Gott in seinem Leiden sein Feind ist, als unvergleichbar mit den anderen. „So zentral und zugespitzt hat gerade dieses große Leid im ganzen Alten Testament [...] und [...] auch in der ganzen übrigen Weltliteratur nur ihn, diesen Hiob, getroffen!“ KD IV/3, S. 463.

⁷¹² KD IV/3, S. 464.

⁷¹³ KD IV/3, S. 463. „Er zweifelt keinen Augenblick daran, dass er es mit diesem seinem Gott zu tun hat: [...] dass eben er ihm in einer Gestalt begegnet, in der er ihm schlechterdings fremd ist. Er leidet unter der Treue, in der Gott auch so nicht von ihm lässt und in der er, Hiob, auch von Gott nicht lassen kann.“ KD IV/3, S. 464.

⁷¹⁴ Vgl. KD IV/3, S. 466–467. Diese Entscheidung Gottes bedeutet „[e]ine Auflösung und Aufhebung ihres [...] Bundesverhältnisses auf keinen Fall! Wohl aber eine einschneidende Veränderung innerhalb dieses Verhältnisses.“ KD IV/3, S. 467. „Hiobs [...] Leid ist [...] eine Transformation des [...] nicht aufhebbaren Bundes zwischen Gott und ihm, ihm und Gott“ aber diesmal in den Bund mit Gott „in der fremden, schrecklichen Gestalt eines ihn aufs höchste bedrängenden Widersachers“. KD IV/3, S. 466. Diesbezüglich bestimmt Barth den Grundcharakter der Klage Hiobs nicht als skeptische „Frage“ oder blindgläubige „Bitte“ oder provokanten „Protest“, sondern als „Seufzer“ über die „Inkongruenz“ zwischen seiner Erkenntnis und seiner Unkenntnis und über die „Ohnmacht [...] seiner Klage und insbesondere seines

Punkt,⁷¹⁵ aber er irrt sich mit dem Versuch seiner Klage, Gottes Vorsehung nach seinem Maßstab zu kalibrieren:⁷¹⁶ „Da respektiert [Hiob] die Freiheit Gottes [...] und da [...] [besteht] er faktisch trotziger darauf [...], dass Gott seine göttliche Freiheit [...] in gebührender Respektierung seiner menschlichen Freiheit [...] gebrauchen müsste.“⁷¹⁷ Dementsprechend bezeichnet Barth Hiob in diesem Zusammenhang als „*simul justus et peccator*“ und identifiziert ihn nicht als Erscheinung Jesu Christi im Alten Testament, sondern „in seinem Leid und in seiner Klage [...] [als] ein Zeuge Jesu Christi“ in der alttestamentlichen Zeit.⁷¹⁸

2.23 Die wahre Sündenerkenntnis von der kreuzestheologisch-pneumatologischen Glaubens- und Wirklichkeitserkenntnis aus

In Berufung auf ein christliches Wahrheitsverständnis stellt Barth in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi fest, wer die Sünde des Menschen als Lüge bestimmt, und durch das Verständnis des wahrhaftigen Zeugen, wie er den Menschen, der der Wahrheit gegenübersteht, als Lügner enthüllt. Nun entfaltet Barth aus kreuzestheologisch-pneumatologischer Perspektive die Erklärung, wie die vom prophetischen Werk Jesu Christi erleuchtete Sündenerkenntnis des Menschen in Kraft

Rechtsprotestes.“ KD IV/3, S. 465-466. Hiob „weiß nur zu gut – und schon darum wäre auch Selbstmord für ihn keine Möglichkeit! – dass er es auch im Tode, auch in der Unterwelt auf Gnade und Ungnade mit Gott zu tun haben wird.“ KD IV/3, S. 467.

⁷¹⁵ Hiob „[leistet] auch dem ihm unkenntlich Gewordenen, dem in jene Fremdgestalt Verhüllten, freien, [...] leidenden Gehorsam[,] [...] [E]s entspricht [...] der Freiheit der göttlichen und der menschlichen Wahl, in der es begründet ist, dass es [...] solch innerer Veränderung fähig und bedürftig ist.“ KD IV/3, S. 467. Barth weist auch auf die erstaunliche Beschreibung dieser Figur Hiobs in Bezug auf das ganze Alte Testament hin: die „Stellen[,] [...] Hiobs Recht [...] mit Händen zu greifen[,] [...] sind fremd [...] ähnlich der Existenz Hiobs als Knecht Jahves mitten im Ostland! – [...] wie Meteore, die aus einer ganz anderen Welt dahin gefallen sind.“ KD IV/3, S. 468.

⁷¹⁶ Vgl. KD IV/3, S. 463, 468. „Da ist unentwerrbar beieinander die [...] Aufrichtigkeit, in der er sich strikte weigert, [...] Gott in seiner ihm unverständlichen Gestalt umzudeuten nach einem Bild, in welchem er ihm auch so verständlich sein könnte – mit der Unverschämtheit, in der er kaum bittet, vielmehr höchst rechthaberisch fordert, dass Gott diese Fremdgestalt [...] ihm zuliebe wieder ablegen, sich ihm verständlich machen müsse.“ KD IV/3, S. 469.

⁷¹⁷ KD IV/3, S. 469. Außer der Entscheidung Gottes selber gibt es kein weiteres Kriterium, die richtige Ausübung der Freiheit Gottes von der falschen Ausübung seiner Freiheit zu unterscheiden: „Es gibt keinen solchen Schiedsrichter zwischen Gott und dem Menschen.“ KD IV/3, S. 470. Barth hält diese übermäßige Kalibrierung für eine Art „Gottlosigkeit“ und erkennt ihre religiöse Gestalt in der Geschichte Hiobs: „Gottlosigkeit hört auch als Gottlosigkeit im Guten nicht auf, Gottlosigkeit zu sein – [...] Gottlosigkeit im Guten ist [...] die in ihrer Konfrontation mit Hiob aufgedeckte, demaskierte Frömmigkeit und Theologie seiner Freunde.“ KD IV/3, S. 470.

⁷¹⁸ KD IV/3, S. 468. „Da geht Alles in Ordnung, indem da [Hiob] in entschlossenem, verzweifelt, alle Schranken durchbrechendem Einsatz nach Gott ausgreift – und da geht Alles in Unordnung, indem er [...] sich Gott gegenüber durchsetzen will.“ KD IV/3, S. 469.

tritt. Die wahre Sündenerkenntnis des Menschen, die ihn zur Bekehrung und damit zum Heil führt, gewinnt ihre Kraft aus der kreuzestheologisch-pneumatologischen Glaubenserkenntnis, in der der Glaubensinhalt und -gegenstand deutlich begriffen werden, und aus der kreuzestheologisch-pneumatologischen Erkenntnis der menschlichen Wirklichkeit. Den Glaubensinhalt und -gegenstand in Bezug auf Jesus Christus, dass „die Wahrheit er selbst ist“ und er „durch sich selber, von sich selber, für sich selber spricht“, offenbart „er ganz allein.“⁷¹⁹ Deshalb kann die Offenbarung Jesu Christi, die „wohl die für sich selbst sprechende Wahrheit, aber als solche kein Argument ist“, vom Menschen „nur bezeugt, bekannt, verkündigt werden.“⁷²⁰ Gottes Wahrheit kann sich nur durch Gott selbst bewahrheiten und er tut dies wirklich in Jesus Christus: „Das Wort des gekreuzigten Jesu Christi kennzeichnet sich [...] als Gottes Wort [...] aus dem Schweigen des Todes dieses Menschen [heraus]. In Durchbrechung dieses Schweigens und so aus ihm heraus, von diesem Ende, von dieser Grenze aller menschlichen Worte her kann als der alleinige Herr über Leben und Tod nur Gott reden.“⁷²¹

Aus dieser Gleichheit des Wortes Jesu Christi mit dem Wort Gottes leitet Barth die Gleichheit des Leidens Jesu Christi mit dem Leiden Gottes ab. Jesus Christus spricht nichts anderes als „von Gottes Werk, das eben in seinem Tod geschehen ist“, nämlich „von der in seinem Leiden und Sterben geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott.“⁷²² Nach Barth kann nur Gott „in der unbegreiflichen Liebe, in der er frei ist, und in der unbegreiflichen Freiheit, in der er liebt“,⁷²³ offenbaren und durchführen und wirklich offenbart er und führt durch, „dass sein Handeln in jenem Friedensschluss, in jener

⁷¹⁹ KD IV/3, S. 472. Anders als in den anderen Fachbereichen unterliegt dieser Glaubensinhalt und -gegenstand nicht der vernünftigen Erschließungsfähigkeit des Menschen: Kein Mensch kann über diese Offenbarungstatsache verfügen. Vgl. KD IV/3, S. 472–473, 475.

⁷²⁰ KD IV/3, S. 473. „Gerade nur in anspruchslosestem Gehorsam und darum gerade nur kerygmatisch, in der heiligen Unverantwortlichkeit und heiligen Wehrlosigkeit“, in der der Mensch bezüglich der unerwarteten Offenbarung Jesu Christi „gar nichts weiß und also auch gar nichts zu sagen hat (nicht einmal in der Autorität seines Glaubens!)“, kann der Mensch die Offenbarung Jesu Christi empfangen. KD IV/3, S. 473.

⁷²¹ KD IV/3, S. 473–474. Barth setzt, dass der Mensch Jesus Christus hört, damit gleich, dass der Mensch Gott hört. Vgl. KD IV/3, S. 474. Aber auch in diesem Punkt hat Gott klar die Initiative: „Sein Reden begründet das menschlichen Hören und Bekennen, nicht umgekehrt!“ KD IV/3, S. 474.

⁷²² KD IV/3, S. 475.

⁷²³ KD IV/3, S. 475. Gottes Liebe und seine Freiheit sind zwei hauptsächliche Parameter im Versöhnungsverständnis Barths. Er versteht sie im kreuzestheologischen Rahmen: Gott entschließt sich aus seiner Liebe, den Sünder zu retten, aber wählt in seiner Freiheit dafür eine unerwartete Weise, nämlich die Passion seines Sohnes. Also zeigen sich am Kreuz die Gnade Gottes und gleichzeitig seine Souveränität nicht nur am deutlichsten, sondern auch am rätselhaftesten.

Versöhnungs- und Errettungstat, in des Menschen Rechtfertigung und Heiligung sich hart, schmerzlich, schrecklich gegen den einen Menschen richten muss, [...] der sich dazu hergegeben hat, sie zu vollziehen.“⁷²⁴ Es kommt dazu, dass Gott sein fleischgewordenes Wort „nicht ohne, sondern mit, nach seinem guten, barmherzigen, gütigen, ihn, diesen, aber tödlich treffenden Willen“ zum Heil des Menschen „leiden und sterben“ lässt.⁷²⁵ Gott verlässt Jesus Christus und ist „so ganz gegen ihn, den an unserer Stelle, an der Übeltäter Versetzten und Getretenen“, um den Sünder zu erlösen.⁷²⁶ „Kein Mensch, keine Kreatur, könnte der Täter dieser Tat, der Wirkende dieses Werkes, der Herr dieser Geschichte sein,“ sondern nur Gott kann so sein und ist wirklich so.⁷²⁷ Gott ist das gnädige und souveräne Subjekt sowohl in der Erhöhung des Sünders als auch in der Erniedrigung des Sohnes, so dass „Gott selbst diesem Geschehen [...] nicht als unbeteiligter Zuschauer oder von fern her disponierender Dirigent gegenübersteht und fremd bleibt. [...] In Jesus Christus hat Gott selbst (ein solcher Gott ist der eine wahre Gott!) – mit dem Sohn in der Einheit des Geistes auch der Vater – miterlitten, was dieser Mensch bis zum bitteren Ende zu leiden bekam.“⁷²⁸

Diese kreuzestheologisch-pneumatologische Glaubenserkenntnis von der Offenbarung Gottes und seinem Leiden verbindet sich direkt mit der Selbsterkenntnis der Wirklichkeit des Menschen. Gott offenbart das Sündersein des Menschen „in dem uns in seiner Leidensgestalt begegnenden Jesus Christus“⁷²⁹ und demaskiert damit die Hypokrisie des Menschen, nämlich seine Selbsttäuschung durch seine vermeintliche Gerechtigkeit und seinen Größenwahnsinn entgegen seiner faktischen Abhängigkeit von Gott: Diese Lüge des Menschen ist weit entfernt von der ernstesten Erkenntnis seiner Realität als der zum Tode Verurteilte.⁷³⁰ Die Gestalt vom gekreuzigten Gott erweckt

⁷²⁴ KD IV/3, S. 476.

⁷²⁵ KD IV/3, S. 477.

⁷²⁶ KD IV/3, S. 477. In diesem Zusammenhang versteht Barth den Schrei Jesu Christi am Kreuz, „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mr. 15,34) als „Todesschrei des in [Jesus Christus] sterbenden und [...] [als] Geburtsschrei des in ihm ins Leben tretenden Menschen.“ KD IV/3, S. 477.

⁷²⁷ KD IV/3, S. 475.

⁷²⁸ KD IV/3, S. 478. Zur Tendenz Barths zum Patripassianismus vgl. KD IV/3, S. 459.

⁷²⁹ KD IV/3, S. 478.

⁷³⁰ Vgl. KD IV/3, S. 479. Barth versteht die Erwidern von Petrus in Matth. 16,22 – „Das widerfahre dir nur nicht!“ – als Ausdruck des sündhaften Unwillens: „Dir nicht – und vor allem uns nicht, es mit einem solchen Christus zu tun zu haben!“ KD IV/3, S. 479. Der Mensch sehnt sich immer nach „einer Gestalt [...] als eine Verkörperung der Fruchtbarkeit, des elementaren Reichtums, der Schönheit, des Geistes, des Kosmos und des Menschen [...] oder auch umgekehrt [...] [nach] einer solchen [Gestalt], die [...] die dämonisch erhabene Schrecklichkeit der Schöpfung sichtbar macht[.] [...] [A]ber mit Jesus Christus, dem Gekreuzigten [...] [hat] aller

damit auch die Erkenntnis, wer „Herr und Richter“ über den Menschen, seine Sünde und das Schicksal des Sünders ist: Gott herrscht und richtet über alle, wir nicht.⁷³¹ Gottes Urteil ist keine Verhandlungssache, sondern die Wirklichkeit, die der Mensch, obwohl sie ihm unverständlich wirkt, akzeptieren muss. In der Passionsgestalt Jesu Christi offenbart Gott, welches Urteil er über den Sünder fällt: Gott tauscht sein herrliches ewiges Leben mit dem Tod des Sünders, den dieser sonst als seine Strafe hinnehmen müsste.⁷³² Deswegen kann der Mensch, wenn er als Begnadigter dieses Urteil Gottes ignoriert oder verneint, nicht umhin, sich nur als frecher närrischer Heuchler zu zeigen.⁷³³ „Aber ob wir uns dazu herbeilassen oder nicht herbeilassen, unsere Augen für unsere eigene Wirklichkeit und für Gottes Gegenwart, Hilfe und Beistand gerade in ihr zu öffnen – das ist die Wahrheit, die der gekreuzigte Mensch Jesus Christus redet als Gottes Wort.“⁷³⁴

Barth erklärt nun, wie die in der Glaubenserkenntnis über die Leidensgestalt Jesu Christi gespiegelte Wirklichkeitserkenntnis des Menschen in seinem realen Leben, in seiner realen Geschichte aktualisiert wird. Nach Barth ist diese durch die Kreuzesoffenbarung gewonnene Erkenntnis des Menschen in Bezug auf seine Wirklichkeit als Sünder, dem vergeben ist, „das Werk des Heiligen Geistes.“⁷³⁵ Die Bezeugung des wahrhaftigen Zeugen hat in sich selbst die Kraft, den Menschen zur Erkenntnis über seine Sünde, zum Glauben an Gott und an seine Gnade und zum Gehorsam gegenüber dem verkündigten

grobe und feine Spaß (auch der an der Erhabenheit des Schrecklichen) ein Ende“. KD IV/3, S. 479.

⁷³¹ KD IV/3, S. 479. Barth versucht die Souveränität Gottes in seinem Heilswerk durch die Gerichtsbarkeit Gottes als konkrete Methode zu ergänzen, nach der Gott seine Souveränität zum Heil verwirklicht. Über die Betonung der Souveränität Gottes auch vgl. KD IV/3, S. 475.

⁷³² Gottes Urteil wird nicht zur bloßen Bestrafung des Sünders unerbittlich vollstreckt, eher zur Bekehrung des Sünders und damit zur Wiederherstellung seiner Kindschaft Gottes. „Eben dort, bei den Zerschlagenen und Gedeimigten, unter denen wir lieber nicht sein möchten, habe Gott (Jes. 57,15) seinen Thron aufgeschlagen: den Thron der Herrlichkeit seiner Gnade nämlich, in der er – und das auf seine eigenen Kosten – zwischen uns Menschen und sich Frieden gestiftet, den von ihm abgefallenen und damit verelendeten Menschen als seinen Bundesgenossen gerechtfertigt und geheiligt, für das ewige Leben mit ihm errettet hat.“ KD IV/3, S. 480. Einerseits ist Gott darum dem Menschen „in der Höhe“ seiner verdorbenen Konkupiszenz „ein Ferner, ein Fremder, ein Feind,“ nämlich der Richter über die Sünde, aber andererseits „in der Tiefe“ seines realen Gefallenseins „sein Nächster, der Bruder, der mit ihm und so für ihn leidet, der Samariter, der Barmherzigkeit an ihm tut“, nämlich der Heiland von der Sünde. KD IV/3, S. 480.

⁷³³ Vgl. KD IV/3, S. 481.

⁷³⁴ KD IV/3, S. 481.

⁷³⁵ KD IV/3, S. 485. „Im Werk des Heiligen Geistes ist [Jesus Christus] unserem Zeit- und Geschichtsbereich als dieser sprechende Zeuge gegenwärtig, durchschreitet er ihn als solcher, handelt und wirkt er in ihm, begegnet er uns [...] mit seinem Zuspruch und mit seinem Anspruch.“ KD IV/3, S. 485.

Evangelium zu führen:⁷³⁶ Nicht die menschliche Weisheit, Vernunft, Urteilskraft, Wissen, Gewissen, sondern der in Jesus Christus redende Gott lädt uns zur Erkenntnis über unsere Wirklichkeit und zum Bekenntnis unserer Sünde ein. Nur Gottes heilbringender Eifer schafft das, nicht unsere Suche nach dem Heil. Darum ist es unmöglich, dass das Wort Jesu Christi zum Menschen vergeblich gesprochen wird. Jesus Christus, der den Menschen auf sein Wort hören lässt, „wird gehört – er kann also gehört werden.“⁷³⁷ In diesem Moment des Hörens Jesu Christi, der Erkenntnis über ihn, der Umkehr zu ihm, befindet sich und wirkt der heilige Geist als „der Hauch des souveränen Gottes, der siegreichen Wahrheit [...]: er ist die Macht, in der [...] Gottes Wort, das Wort der Wahrheit, nicht nur in Ihm ist, sondern wo und wann er es will, auch von ihm aus – in uns Menschen hineingeht“⁷³⁸ und uns als die sich gegen die Wahrheit noch auflehrenden Lügner im Spiegel vom in diesem Werk des Heiligen Geistes „existierenden und tätigen Zeugen“⁷³⁹ entlarvt.

Barth ergänzt seine Beschreibung von der durch die kreuzestheologisch-pneumatologische Glaubens- und Wirklichkeitserkenntnis reflektierte und bewahrheitete Sündenerkenntnis durch ein alttestamentliches Beispiel aus dem Buch Hiob, in dem die göttliche Enthüllung der zahlungsunfähigen Situation des Menschen und seine Befreiung von diesem Zustand dargestellt werden. Nach Barths Exegese vom Ende der Hiobsgeschichte finden sowohl die drei Freunde Hiobs als auch Hiob selbst keine richtige Lösung hinsichtlich der leidvollen Situation Hiobs. Die Reden der Freunde

⁷³⁶ Vgl. IV/3, S. 484, 486.

⁷³⁷ KD IV/3, S. 482. Barth unterscheidet dieses Wort Jesu Christi streng vom Wort des Menschen. Die Verbreitung des Wortes Jesu Christi über die menschliche Wirklichkeit kann von der „Hörbarkeit, Vernehmbarkeit, Verständlichkeit einer menschlichen Explikation, Artikulierung und Applikation seines Wortes“ nicht eingeschränkt werden. Das Wort des Menschen vom Wort Jesu Christi kann eine „Lehre“ von der Wahrheit sein, nicht aber die Wahrheit selbst. Für Barth ist das Wort des Menschen seiner Existenz gemäß abhängig vom Wort Jesu Christi aber seiner Erkenntnis gemäß unabhängig von ihm: „[E]ine solche Lehre [...] könnte [...] gehört und [...] apperzipiert werden, ohne dass es [...] zum Hören des wahrhaftigen Zeugen, des vom ihm gesprochenen Wortes Gottes käme. Wiederum könnte es zum Hören des wahrhaftigen Zeugen und also des Wortes Gottes auch ohne die Apperzeption einer solchen Lehre kommen.“ Eine solche Lehre könnte bei der Verkündigung Jesu Christi und auch bei der Bekehrung zu ihm nützlich sein aber sie kann Gottes Wort selbst, seine Wahrheit selbst, auf keinen Fall „ersetzen“. KD IV/3, S. 483.

⁷³⁸ KD IV/3, S. 485. „Dadurch unterscheidet sich das Werk des Heiligen Geistes von den [...] realen Werken anderer [...] Geister“. Aus diesem Grund betont Barth, dass der Mensch dieses nach der Vorsehung der Freiheit und Liebe Gottes vollstreckte Werk des Heiligen Geistes „in keiner Weise theoretisieren“ darf und kann. KD IV/3, S. 485. Auch vgl. KD IV/3, S.483. Barth versteht diese Souveränität und Freiheit der göttlichen Gnade als „das Geheimnis der Existenz und Werk des wahrhaftigen Zeugen“. KD IV/3, S. 486.

⁷³⁹ KD IV/3, S. 486.

von Hiobs Leid werden von Gott „als fromme Lüge“,⁷⁴⁰ als leere Lehre in neutraler, aber nicht ernster Form bestimmt,⁷⁴¹ obwohl sie dem allgemeinen religiösen Verstand und Gewissen akzeptabel erscheinen. Gott beurteilt auch Hiobs Beschwerde als Unrecht und Hiob selbst als „Besserwisser“, „Rechthaber“ und „Trotzkopf“, obwohl Hiob in Bezug auf seine ungebrochene Anlehnung an Gott Recht hat.⁷⁴² Weder Hiobs Überzeugung von seiner Gerechtigkeit noch die Weisheit seiner Freunde, sondern Gott selber macht Hiob wieder gut. Gott offenbart sich nicht nur als Urheber des Leides, sondern auch als Begleiter mit der verborgenen Geborgenheit. In dieser unabschaffbaren und tatsächlich nicht abgeschafften Gnade Gottes wird Hiobs auch im Leid und noch im Protest gegen Gott nicht aufgegebenes Festhalten an Gott als erfolgreiche Erfüllung seiner Aufgabe als Gottes treuer Zeuge anerkannt.⁷⁴³ „So und nur so ist er ein rechter Israel, ein Zeuge der Wahrheit – und als solcher nun doch auch: ein Zeuge Jesu Christi!“⁷⁴⁴ Die von Gottes Offenbarung aus gewonnene Erkenntnis über das Heil führt den Menschen zum Bekenntnis seiner Ohnmacht und der Allmacht Gottes: „es kann und wird [...] nur einen Ausweg geben und der kann und wird nicht von unten nach oben, sondern nur von oben nach unten eröffnet werden: er wird nicht eines Menschen, sondern ganz allein Gottes Weg sein.“⁷⁴⁵ Das Bemerkenswerte im Schlussteil dieses Buches ist, dass eine logische Erklärung des Elends Hiobs nicht

⁷⁴⁰ KD IV/3, S. 486.

⁷⁴¹ Vgl. KD IV/3, S. 492.

⁷⁴² KD IV/3, S. 487.

⁷⁴³ Vgl. KD IV/3, S. 488. Diesbezüglich parallelisiert Barth Hiob mit Jakob: „So hat nach Gen. 32,24f. Jakob-Israel dem ihm am Jabbok begegnenden, bis zur Morgenröte mit ihm ringenden Mann standgehalten, seinerseits ringend Widerstand geleistet: ‚Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!‘ – du mein Gegner – um von ihm gerade als von seinem Gegner gesegnet zu werden, um dann im Ausgang ebenfalls bekennen zu dürfen: ‚Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin am Leben geblieben.‘ ‚Flucht von Gott zu Gott?‘ Sei es denn! Das wird dann aber heißen müssen: Flucht vor dem in seiner Unkenntlichkeit nur eben unkenntlichen zu dem gerade in seiner Unkenntlichkeit [...] kenntlichen Gott – ohne Scheidung in Hiobs Gottesgedanken also, sondern vielmehr gerade dessen Vollzug und Einigung.“ KD IV/3, S. 489. Barth stimmt mit R. de Pury in diesem Punkt überein und nimmt seine Interpretation an: „Das Wunder dieses Buches beruht gerade auf der Tatsache, dass Hiob keinen Schritt tut, um sich zu irgendeinem besseren Gott zu flüchten, sondern dass er mitten im Schussfeld, im Feuer des göttlichen Zornes ausharrt. Ohne sich zu bewegen, legt Hiob, den Gott als Feind behandelt, mitten in seiner Nacht und mitten im tiefsten Abgrund Berufung ein, nicht bei irgendeiner höheren Instanz, auch nicht bei dem Gott seiner Freunde, sondern bei diesem Gott selbst, der ihn zu Boden drückt. Hiob flüchtet sich zu Gott, den er anklagt. Hiob setzt sein Vertrauen auf Gott, der ihn enttäuscht und ihn in die Verzweiflung gestürzt hat[.] [...] [O]hne dass er von der anstößigen Behauptung seiner Unschuld und der Feindschaft Gottes ablässt, bekennt er seine Hoffnung und nimmt den zum Verteidiger, der ihn verurteilt, hält den für seinen Befreier, der ihn ins Gefängnis bringt, und seinen Todfeind für seinen Freund.“ KD IV/3, S. 489, Barths de Pury-Zit. aus: R. de Pury, *Hiob, der Mensch im Aufruhr*, Neukirchen 1957, S. 23f.

⁷⁴⁴ KD IV/3, S. 490.

⁷⁴⁵ KD IV/3, S. 491.

gegeben wird, sondern nur Gottes Selbstoffenbarung und Hiobs Übereinstimmung mit Gott in seinem Wort und Werk erzählt werden.⁷⁴⁶ Auffällig ist auch, dass Gottes Selbstoffenbarung nicht in der direkten Darstellung von Gott selbst besteht, sondern in den rhetorischen Fragen, die Gott nach der kosmologischen, zoologischen und mythologischen Gewaltigkeit der Welt stellt. Diese Redeweise Gottes „spricht sich [...] darin aus, dass [Gott] es wählt, [...] von sich selbst zu reden, indem er gerade nicht von sich selbst redet – sein Geheimnis zu enthüllen, ohne es auch nur als sein Geheimnis zu bezeichnen.“⁷⁴⁷ Dieses indirekte Argument Gottes in der schöpfungstheologischen Form fördert Hiobs Selbsterkenntnis im Hintergrund seiner Welterkenntnis: „Jahves [...] Antwort [...] ist Jahves Appell an Hiobs Freiheit, seine, Jahves Freiheit ihm gegenüber zu erkennen, ihn in dieser seiner Freiheit, ihn als den Elohim-Schaddai zu lieben und zu loben.“⁷⁴⁸ In seiner durch seine Glaubens- und Wirklichkeitserkenntnis gewonnenen Selbsterkenntnis wählt Hiob freiwillig, als Gottes Knecht auf Gott zu hören.⁷⁴⁹

3. Kreuzestheologisch-pneumatologische Inhaltsbestimmung der Sünde in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi

3.1 Das Vorverständnis der kreuzestheologisch-pneumatologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Lüge

⁷⁴⁶ Barth lehnt den Versuch ab, das Ende des Hiob-Buches mit dem Begriff „*Deus ex machina*“ auszulegen, weil Gott „von Anfang an, u. zw. als die beherrschende Figur auf der Szene war.“ KD IV/3, S. 492. „Jahve ist das die Geschichte Hiobs regierende Subjekt.“ KD IV/3, S. 493. Gottes Antwort ist also nicht sein neues Eingreifen in die Situation Hiobs. Man kann im Zusammenhang mit dem Grundmotiv des Hiob-Buches sagen, dass Barth die Hiobsgeschichte nicht als Aufklärung über die Ursache des Leides, sondern als Bezeugung des Zeugen versteht, der in seinem Leid Gott als dem Urheber seines Leides begegnet und von ihm gerettet wird: „Die Texte am Ende des Hiob-Buches [...] analysieren [den Tatsachenkomplex] nicht. Sie zeigen nicht, wie hier Alles zusammenhängt und aufeinander folgt. Sie stellen nur fest, dass der Schritt vorwärts in der Geschichte des Zusammenseins Gottes mit Hiob, Hiobs mit Gott, um den es in allem Vorangehenden ging, getan und zuletzt darin offenbar wurde, dass Gott mit Hiob redete, Hiob auf Gott hörte.“ KD IV/3, S. 499.

⁷⁴⁷ KD IV/3, S. 495. „Nicht in Aufhebung seiner Verborgenheit, sondern aus ihr heraus, nicht in Beseitigung seiner Unkenntlichkeit, sondern [...] in ihr, in deren Bestätigung sogar, offenbart sich Gott dem Hiob, macht er sich ihm kenntlich.“ KD IV/3, S. 492.

⁷⁴⁸ KD IV/3, S. 498.

⁷⁴⁹ Barth formuliert zum Schluss: „So schließt sich der Kreis, wie er angehoben hat: in des Menschen Befreiung durch und für den freien Gott. Durch den freien Gott: indem dieser als solcher Hiobs Zeuge ist, gegen, aber noch mehr für ihn redet. Für den freien Gott: indem sich Hiob, durch ihn ins Unrecht, aber noch mehr ins Recht gesetzt, als wahrhaftiger Zeuge dieses Gottes erweist.“ KD IV/3, S. 499.

In der konkreten Bestimmung des Inhalts der Sünde als Lüge aus der vom Heiligen Geist gewirkten Offenbarung der Passion Jesu Christi stellt Barth zuerst fest, welche Beschaffenheit die Lüge hat und welche Konsequenzen sie nach sich zieht. Nach Barths Definition ist die Lüge ein „ungeistliches, widergeistliches Phänomen und Problem“.⁷⁵⁰ Aus dieser Definition heraus weist Barth auf die vier Begriffsinhalte hin: Erstens fängt Barth mit der Aussage über den Grundcharakter der Lüge an. Die Lüge, die man als Sünde ernst nehmen muss, gehört nicht zu den bloßen sittlichen, sozialen Angelegenheiten im Alltagsleben, sondern sie ist mehr als ein solches und damit muss sie als ernstes Problem mit bedrohlichen Auswirkungen auf den Sinn der menschlichen Existenz, auf ihren Charakter und auf ihr gesamtes Schicksal verstanden werden. „Des Menschen Lüge ist der eine große Feind, der sich der im prophetischen Werk Jesu Christi ergehenden göttlichen Verheißung widersetzt, um durch die dieser innewohnende Kraft [...] der Auferstehung Jesu Christi [...] aus dem Feld geschlagen zu werden. [...] [Sie] ist des Menschen Unwahrheit in seinem Verhältnis zu der ihm begegnenden Wahrheit Jesu Christi.“⁷⁵¹ Zweitens bedenkt Barth die Abhängigkeit der Lüge von der Wahrheit in Bezug auf ihre Entstehungs- und Seinsweise. Die Lüge erscheint als gegenwärtige Verkörperung „der der Wahrheit der Versöhnung, des Bundes, der rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes [...] entgegenwirkenden Unwahrheit.“⁷⁵² Drittens schreibt Barth, dass die Lüge, obwohl sie so sehr in der realen Welt überhand nimmt, nur als schon entkräftet im Licht der Offenbarung Jesu Christi enthüllt wird, wodurch es nicht mehr nötig ist, auf sie zu hören.⁷⁵³ Der Mensch der Lüge versucht immer wieder die Wahrheit in Jesus Christus zu verweigern und zu vermeiden, so dass er noch gefallen, noch verdorben bleibt, aber Jesu Christi Suche nach dem Sünder, die in seinem allmächtigen Heilswillen begründet ist, scheitert nicht und damit verliert er ihn nicht, auch nicht in seiner problematischen Gottwidrigkeit.⁷⁵⁴ Viertens und letztens analysiert Barth, wie hinterhältig die Lüge in der gut geschaffenen Welt weiter agiert, auch noch nach der Versöhnung durch Jesus Christus. Nach Barth wirkt

⁷⁵⁰ KD IV/3, S. 499.

⁷⁵¹ KD IV/3, S. 500. Barth radikalisiert die abgeschaffte Macht der gottwidrigen Lüge und den dem Gläubigen die freudige Heilserkenntnis bringenden Sieg Jesu Christi über sie: „Wir würden ihr zuviel Ehre antun, wenn wir zögern, sie [...] als den [...] erliegenden Feind zu bezeichnen.“ KD IV/3, S. 500.

⁷⁵² KD IV/3, S. 500. Aber Barth hält die Realität der Lüge für sekundär, parasitär im Vergleich zum Werk Jesu Christi: „Sie kann nicht im leeren Raum, nicht immer und überall, sondern nur im Verhältnis zu [Jesus Christus] Ereignis werden, Gestalt gewinnen.“ KD IV/3, S. 500.

⁷⁵³ Vgl. KD IV/3, S. 500.

⁷⁵⁴ Vgl. KD IV/3, S. 501.

die Lüge der Wahrheit desto heimtückischer entgegen, je raffinierter sie wird.⁷⁵⁵ Die listige Lüge weist die Wahrheit nicht zurück, sie streitet mit ihr auch nicht, verachtet sie auch nicht,⁷⁵⁶ sondern sie versucht sie zu manipulieren, sie durch die vom Menschen erdachte und postulierte Wahrheit, die eine Pseudowahrheit ist, zu ersetzen und sogar sich als Wahrheit zu tarnen.⁷⁵⁷

Nach der Darstellung der Beschaffenheit der Lüge zeigt Barth, was es im Spiegel des prophetischen Werk Jesu Christi bedeutet, Lügner zu sein. Der Lügner wird trotz seiner geschickten Täuschung von Jesus Christus, dem Richter zwischen der Wahrheit und der Lüge, demaskiert.⁷⁵⁸ Weil Jesus Christus als Wahrheit sich selbst bezeugt, können der lügende Mensch und seine Lüge keine Chance mehr haben, sich vor dieser Offenbarung zu verbergen: Außer dem sich offenbarenden Jesus Christus werden alle anderen vermeintlichen Wahrheiten, die über die Wirklichkeit der Versöhnung mit Gott ohne Bezug auf das Leid seines Sohnes reflektieren lassen, als Unwahrheit, und jede angebliche Weise, in der die Möglichkeit des von Gott unabhängigen Friedens des Menschen behauptet wird und damit der vergebliche Versuch unternommen wird, den Menschen zu trösten, wird als anmaßende Lüge „bloßgestellt.“⁷⁵⁹ Da Barth die Lüge des Menschen anhand der Wahrheit Jesu Christi mit der Gegenoffenbarung des Menschen, der sich mit einer solchen Gegenbewegung gegen die bittere Wahrheit Jesu Christi verteidigen möchte, gleichsetzt, kann man schließlich sagen, dass Barth den Lügner als Antichrist versteht.⁷⁶⁰

3.2 Vier Perspektiven der kreuzestheologisch-pneumatologischen Inhaltsbestimmung der Sünde als Lüge

3.2.1 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilsgewissheit, die durch die Identität

⁷⁵⁵ Vgl. KD IV/3, S. 503.

⁷⁵⁶ Vgl. KD IV/3, S. 502.

⁷⁵⁷ Der sündhafte Lügner glaubt, dass die Wahrheit „nur noch die von ihm in Griff genommene und bekommene, von ihm inspirierte und dirigierte christliche Wahrheit sein, nur noch als solche laut, gehört, verstanden, expliziert und appliziert werden soll.“ KD IV/3, S. 503. Darüber hinaus glaubt er, dass „er es fertig bringt (oder fertig zu bringen meint und versucht), die Wahrheit durch die Wahrheit, den wahrhaftigen Zeugen dadurch zum Schweigen zu bringen, dass er ihn patronisierend, interpretierend, domestizierend, akklimatisierend, akkomodierend und [...] korrigierend [...] nimmt, ausgerechnet seine Fahne entfaltet, ausgerechnet ihn zu seinem eigenen Helden, Vorbild und Symbol erhebt.“ KD IV/3, S. 504.

⁷⁵⁸ Vgl. KD IV/3, S. 505, 506.

⁷⁵⁹ KD IV/3, S. 505.

⁷⁶⁰ Vgl. KD IV/3, S. 503.

der Wahrheit mit ihrem wahrhaftigen Zeugen zuteil wird

Auf der Basis des Verständnisses des Grundcharakters der Lüge und dessen, was Lügner zu sein in Bezug auf Jesus Christus bedeutet, entfaltet Barth die konkrete Inhaltsbestimmung der Sünde als Lüge in vier Perspektiven aus der kreuzestheologisch-pneumatologischen Heilserkenntnis. In seiner Lüge wirkt der Mensch feindlich gegen die göttliche Wahrheit. Barth fragt, was in dieser Lebenswirklichkeit des sich als Widersacher gegen die wahrhaftige Heilsoffenbarung Jesu Christi benehmenden Lügners negiert, gehasst und verworfen wird.⁷⁶¹ Die erste Antwort Barths zielt auf die Verleugnung der Heilsgewissheit, die in der Identität der gnädigen Heilsoffenbarung mit ihrem mächtigen Offenbarer bestätigt wird.⁷⁶² Weil der Mensch, der weiter in seiner Sünde bleiben will und weil er in der Begegnung mit diesem Offenbarer als Sünder entlarvt wird, und auch weil der Lügner seine Lüge am so genannten von Gott unabhängigen Frieden gegen das Durchscheinen der Wahrheit Gottes, dass er keinen Frieden ohne Gott zu haben vermag und dass das göttliche Eingreifen damit ihm unbedingt notwendig ist, nicht mehr abschirmen kann, versucht er die Wahrheit von ihrem Offenbarer zu trennen, so dass er diese Wahrheit durch die „bloße Idee jenes Verkehrs zwischen Gott und Mensch“, und ihren Offenbarer durch „bloß [...] ihre höchste Erscheinung, ihr vortrefflichstes Symbol“ ersetzt.⁷⁶³ „So verwandelt er die Wahrheit in Unwahrheit und den wahrhaftigen Zeugen in einen unwahrhaftigen.“⁷⁶⁴ Gottes Errettung braucht, weil sie ein Gnadenakt ist, den nur Gott schaffen kann, keine weitere Beglaubigung in einer höheren Instanz außer der Offenbarung Gottes selbst, die auch nur Gott zuteil werden lassen kann. Darum kann man Gottes Offenbarung als die gewisseste Erkenntnis akzeptieren. Barth macht deutlich, dass der Mensch der Sünde diese von der Selbstbezeugung des Heilandes garantierte Heilsgewissheit leugnet und sie damit zu neutralisieren versucht.

3.22 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilswirklichkeit der Passion Jesu Christi

Anschließend erklärt Barth, warum diese Identität zwischen der Wahrheit und ihrem wahrhaften Zeugen so entscheidend ist dafür, dass der Mensch sein geschenktes Heil

⁷⁶¹ Vgl. KD IV/3, S. 507.

⁷⁶² Vgl. KD IV/3, S. 507.

⁷⁶³ KD IV/3, S. 508.

⁷⁶⁴ KD IV/3, S. 508.

als seine neue Wirklichkeit erkennt. Der Inhalt der Bezeugung dieses Zeugen besteht in der Wirklichkeit der Versöhnung Gottes mit dem Menschen. Und die Vollendung dieser Versöhnung wird im Tod Jesu Christi am Kreuz offenbart. Darum ist die Bezeugung dieser Versöhnung durch die Passion Jesu Christi nichts anderes als die Selbstbezeugung Jesu Christi, der den Sünder mit Gott in seiner Passion versöhnt: Seine Bezeugung dessen, was er am Kreuz getan hat und wozu er dort gelitten hat und gestorben ist, ist inhaltlich dieselbe Bezeugung dessen, wer er ist. „Das charakterisiert ja diesen Zeugen, das unterscheidet ihn von anderen Zeugen und zugleich die von ihm bezeugte Wahrheit von anderen Wahrheiten: er ist auferstanden, lebt, regiert und redet“ als wahrhaftiger Zeuge seiner Heilswahrheit.⁷⁶⁵ „So, dass, wer ihn heute hört, das Seufzen dieses an unserer Stelle Gerichteten zu hören – wer ihn heute sieht, diesen an unserer Stelle Verurteilten, Ausgestoßenen, Verworfenen zu sehen bekommt! So, dass, wer heute an ihn glaubt, zu realisieren hat, dass er selbst an jene Stelle gehörte!“⁷⁶⁶

Genau aus diesem Grund betont Barth: Wenn man die Passion Jesu Christi nur als des Menschen „Überwindung der inneren Spannung seiner Existenz“ oder nur als „eine objektive Bedeutung und Wirksamkeit von so magischer Kraft“ oder nur als des Wahrheitszeugen „Märtyrertod“, in dem sein Bezeugungsakt die Klimax erreicht, oder nur als „eine seine Sendung vorübergehend verdunkelnde, dann aber siegreich verscheuchte Wolke göttlicher Prüfung“ oder nur als „das eine [...] Element einer Dialektik des Weltgeschehens, auch aller menschlichen Schicksale und Wege oder gar des göttlichen Wesens und Willens selber, an deren Bewegung auch der Mensch Jesus Christus teilzunehmen hatte“, oder nur als „unvergessliche Markierung des Leidens, des Vergehens, des Todes als solchen als der eigentlichen Substanz der [...] Wahrheit“ verstehen möchte,⁷⁶⁷ ist das gerade die Sünde als Lüge, die die Heilswirklichkeit verneint. Nach Barth begeht der Mensch diese Lüge, um das im Vergleich mit seinem *status quo* unerwartete, die Bekehrung fordernde Wort des Kreuzes und der Auferstehung des Sohnes Gottes gemäß dem eigenen menschlichen

⁷⁶⁵ KD IV/3, S. 509. Für Barth ist die uns offenbarte Wahrheit Gottes Jesus Christus in seinem Werk und insofern ist er allein Gottes Wahrheit: „Die Wahrheit ist, dass die Heiligung des Namens Gottes, das Kommen seines Reiches, das Geschehen seines Willens, die Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch im Vergießen seines Blutes Ereignis wurde. Die Wahrheit ist, dass Gottes uns Menschen rechtfertigende und heiligende Gnade darin ihr Wesen und ihre Erscheinung hatte, dass er (Phil. 2,8) ‚sich selbst erniedrigte und gehorsam wurde‘: gehorsam zum Erleiden des Verbrechertodes!“ KD IV/3, S. 509.

⁷⁶⁶ KD IV/3, S. 509.

⁷⁶⁷ KD IV/3, S. 510.

Wertsystem „in ein Unanstößiges zu transponieren“.⁷⁶⁸

3.23 Die Sünde als menschliche Verleugnung des Heilsbekenntnisses im Werk des Heiligen Geistes

Die Heilswirklichkeit in der Passion Jesu Christi kann vom Menschen als seine neue und zugleich eigene Wirklichkeit nur im Werk des Heiligen Geistes erkannt werden. Anders gesagt, kann die die Heilserkenntnis bringende Begegnung des Menschen mit Gottes Wahrheit, Jesus Christus, nur durch das Werk des Heiligen Geistes vergegenwärtigt werden. Im Werk des Heiligen Geistes passiert es auch heute in unserem Alltagsleben genau wie damals am Kreuz, „[d]ass Gott [...] auf den Menschen stößt, der Vater auf sein ihm entfremdetes Kind, der Herr auf seinen entlaufenen Knecht, der ewig Heilige auf den Übertreter, der ewig Barmherzige auf den Elenden, der ewig Lebendige auf ihn, der leben möchte und aus sich, ohne ihn, nicht leben kann[,] [...] der allmächtige Schöpfer auf sein von ihm aus dem Nichts ins Sein gerufenes Geschöpf“.⁷⁶⁹ Diese vergegenwärtigte Begegnung mit der Wahrheit geschieht nicht umsonst, sondern führt den Menschen zum Bekenntnis zu Gott.

Aber der Mensch, der sich nicht zu Gott bekehren möchte, macht diese Begegnung selbst ungültig, indem er versucht den Charakter dieses Begegnungsgeschehens umzudeuten, und damit Unterschiede zwischen den beiden sich Begegnenden, Gott und Mensch, auszugleichen. Der Mensch lügt, dass die „Gemeinschaft“ zwischen Gott und Mensch kein „von Gottes Seite [...] in der Gabe seines Heiligen Geistes und von des Menschen Seite [...] im Empfang dieser Gabe“ ermöglichtes „Wunder“, keine Bewegung der Gnade Gottes „mit [...] Anfang, Fortgang und Ziel“, sondern „der (freilich wenigstens vorläufig differenzierte) objektiv-subjektive Sachverhalt eines [...] Korrelations-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch“, d. h. eine seltene, aber in dieser verschlossenen Welt nicht heterogene Variation wäre.⁷⁷⁰ Damit „wird ‚Christus‘ als eine Art Idealtyp des Menschen überhaupt, der Mensch überhaupt als ein potentieller ‚Christus‘ zu verstehen sein. Damit bekommt [...] die von ihm bezeugte Wahrheit den Charakter eines im Grunde jedem Menschen schon Bekannten, von ihm schon Gewussten, [...] kann [...] als [...] Wort, das er noch nicht gehört, [...] eigentlich

⁷⁶⁸ KD IV/3, S. 510.

⁷⁶⁹ KD IV/3, S. 511.

⁷⁷⁰ KD IV/3, S. 512.

nicht mehr gesprochen werden.“⁷⁷¹ Barth warnt davor, dass unter dieser die Idealisierung des Menschen begleitenden Relativierung Jesu Christi keine richtige Begegnung mit ihm, kein ernstes Bekenntnis zu ihm, möglich ist.⁷⁷²

3.24 Die Sünde als menschliche Verleugnung der Heilsinitiative Gottes in seiner souveränen Freiheit

Als konkreten Tatbestand des lügenden Menschen zeigt Barth zuletzt, dass die Lüge des Menschen auf die Negation der in seiner Freiheit souverän vollbrachten Initiative Gottes zum Heil zielt. Barth versteht Gott als denjenigen, der sich von sich aus entscheidet, dem Menschen zu helfen.⁷⁷³ Ihm gegenüber gibt es keine Gerichtsbarkeit und kann es auch gar keine andere geben: Sein freier Wille ist selber das eine und einzige Kriterium alles Guten und Bösen in seiner geschöpflichen Welt. Wenn er urteilt, dann ist es berechtigt und wird vollstreckt. In Bezug auf das Problem des Heils des Sünders stellt Barth Gottes Willen so dar: „In der Begegnung mit Jesus Christus geschieht [...] ein schlechthin souveräner Griff Gottes nach dem Menschen. Er ist souverän darin, dass dem Menschen dabei kein Raum gelassen wird, Gott von irgendeiner Position aus zu begegnen, die nicht identisch wäre mit der Position, die Gott selbst eben jetzt durch sein Wort und seinen Geist in ihm setzt und befestigt.“⁷⁷⁴ Das fleischgewordene, gekreuzigte und immer wieder auch heute in seinem Heiligen Geist vergegenwärtigte Wort Gottes ist nach seinem freien Ratschluss der eine einzige Ort, ihm begegnen zu können. Und diese gnädige und mächtige Freiheit Gottes macht den Menschen frei gemäß seinem eigentlichen Sinn, d. h. der Mensch wird sich nicht nur seines Verhältnisses zu seinem Schöpfer, das er beibehalten sollte, sondern auch seines entarteten aktuellen Verhältnisses zu ihm bewusst durch das freie Nahekommen Gottes und durch seine gnädige Einladung zur Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen beiden und endlich

⁷⁷¹ KD IV/3, S. 512.

⁷⁷² Eben dieses „Zusammenschmelzen und [...] diese Aufhebung der Unterschiede, [...] die selige Vereinigung von Oben und Unten, Dort und Hier, Gott und Mensch – eben der Punkt, wo Gott aus keiner Distanz her mehr redet, der Mensch in keiner Distanz mehr zu hören zu hat, in der Gott nichts mehr zu geben und der Mensch nichts mehr zu empfangen hat, [...] wo Versöhnung, Bund, Gnade und der in ihr handelnde und sie bezeugende Jesus Christus auch als Chiffren Vorstellungen und Bilder entbehrlich werden, wo das Gebet schließlich auch als Selbstgespräch überflüssig wird – eben dieser Punkt ist die Vision und das Telos, im Blick auf das der Mensch [...] lügt und mit seiner Lüge der Gefahr [...] der Begegnung mit Jesus Christus [...] zu entrinnen hofft und versucht.“ KD IV/3, S. 513.

⁷⁷³ Vgl. KD IV/3, S. 514.

⁷⁷⁴ KD IV/3, S. 514.

kann er damit die Chance haben, auf Gottes Berufung zu antworten.⁷⁷⁵

Aber der Mensch der Sünde hält diese freie Solidarität Gottes und seine heilbringende Gnade für unwillkommene Zwänge, die dem menschlichen Eigensinn ausnahmslos als Tyrannei oder Katastrophe erscheinen.⁷⁷⁶ Darum versucht er den Begriff der Freiheit Gottes in einer dualistischen und harmoniebezogenen Weltanschauung aufzulösen.⁷⁷⁷ „Ein eigentlich so zu nennendes Geben und Empfangen, Zumuten und Gehorchen könnte es [...] nicht [mehr] geben“, weil die dankbare Begegnung des freien Gottes mit dem widerspenstigen Menschen als ein Fall, den man erwarten kann und darf, „durch ein beiden überlegenes, beide zusammenfassendes Prinzip“ umgedeutet wird.⁷⁷⁸ Als Ziel der Lüge des Menschen setzt Barth diese „Eliminierung der Freiheit Gottes und des Menschen“ mit der „Entkräftung und Entspannung der Konfrontierung des Menschen mit Gott“ und auch ihrer „Erleichterung“ gleich.⁷⁷⁹ Genau von diesem Versuch aus, dass der Mensch sein Verhältnis zu Gott aus einer erhöhten Perspektive betrachtet und die Zusammenhänge nach seinem eigenen Verstehen und Beurteilen anordnet, geht er weiter bis zum Vorhaben, „einen Ersatzgott auf den Plan zu führen“, damit „er sich mit Recht verbitten [kann], seine Zirkel durch das Dazwischentreten eines Anderen, des freien, nicht von ihm selbst erfundenen[,] [...] sondern sich selbst bestimmenden und souverän nach ihm ausgreifenden Gottes verwirren zu lassen, sich einer Befreiung durch [Gott] und für ihn aussetzen zu müssen.“⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ Vgl. KD IV/3, S. 515. Barth versteht das Freisein des Menschen nicht als seine Bevollmächtigung zu allem um ihn herum, sondern als Wiederherstellung seines eigentlichen Seinssinnes als Gottes Kind durch die Versöhnung mit Gott dem Vater. Darum ist für Barth die Freiheit des Menschen nur begreiflich als nicht bloß neutral, sondern als schon auf Gott orientiert. Entsprechend diesem Begriff der Freiheit bejaht Barth auch die Verantwortung des Menschen für den Bund mit Gott. Vgl. KD IV/3, S. 515.

⁷⁷⁶ Vgl. KD IV/3, S. 515. Aber Barth ficht dieses Missverständnis des Menschen an: „Der souveräne Griff Gottes nach dem Menschen ist keine Gewalttat zur Herbeiführung eines *sacrificium intellectus et voluntatis*. Er erweckt und begründet vielmehr den *intellectus* und die *voluntas fidei*.“ KD IV/3, S. 515.

⁷⁷⁷ Vgl. KD IV/3, S. 516.

⁷⁷⁸ KD IV/3, S. 516.

⁷⁷⁹ KD IV/3, S. 516. Barth kritisiert, dass die so genannte Theologie der *via eminentiae* und *via negationis* als traditionelle Methode zur Lehre von den Eigenschaften Gottes die Wahrheit des freien Gottes und seiner gnädigen Begegnung mit dem Sünder „im Gehege [der] Begrifflichkeit“ gefangen nimmt, so dass der Mensch den lebendigen Glauben an den uns persönlich ansprechenden Gott durch den trockenen Begriff eines „höchsten Wesens“ ersetzt. KD IV/3, S. 517.

⁷⁸⁰ KD IV/3, S. 518. Barth hält „die prometheische Haltung, in der er mit dieser seiner eigenen Gottheit oder doch Gottähnlichkeit geradezu prahlen und also den Göttern geradezu Trotz bieten wollte“, für eine Form des „kultivierten Atheismus“, der „noch lange nicht entdeckt, wie er seine böse Sache gut machen müsste.“ KD IV/3, S. 518.

3.3 Religionskritik im Zusammenhang mit der Sünde des Menschen in Form der frommen Lüge

Barth fügt am Ende der Inhaltsbestimmung der Lüge eine kleine Exegese des Teils, in dem die so genannte „fromme Lüge“⁷⁸¹ der drei Freunde Hiobs thematisiert wird, nämlich ihres in religiöser Form getarnten Atheismus,⁷⁸² hinzu. Durch diese Auslegung analysiert Barth kritisch auch die in der christlichen Geschichte aufgefundene Tendenz zum Selbstverabsolutierung, zur Selbstvergötterung.⁷⁸³ Nach Barths Beobachtung und Beurteilung des Christentums nimmt die menschliche Lüge gegenüber der Offenbarung Gottes überhand, „weil der Mensch in ihr einer [...] viel stärkeren Beunruhigung und Bedrängnis durch die ihm peinliche Wahrheit Gottes ausgesetzt ist als in allen anderen Bereichen.“⁷⁸⁴ Die destruktive Auswirkung der christlichen Lüge erweitert sich auf alle menschlichen Ebenen, z. B. auf „die Gesellschaft, die Wirtschaft, die Staaten, ihre Regierungen und Parteien, die Klasse und Rassen“, usw. in verschiedener Form und in verschiedenem Grad und endlich verdirbt sie alle anderen genau wie sich selbst.⁷⁸⁵

Als typisches Beispiel der als Gottesfurcht verkleideten „Gotteslästerung und Gottesleugnung“ präsentiert Barth die Reden der drei Freunde Hiobs.⁷⁸⁶ Nach Barth sind die Reden der Freunde Hiobs inhaltlich völlig richtig und Hiob „wendet sich nicht gegen den Inhalt ihrer Sätze und Gedankengänge.“⁷⁸⁷ Aber „sie haben Unrecht [...] in

⁷⁸¹ KD IV/3, S. 520. Vgl. KD IV/3, S. 486.

⁷⁸² Vgl. KD IV/3, S. 502.

⁷⁸³ Für Barth gehört die Verleugnung der Heilsgewissheit in der Identität der Wahrheit mit ihrem wahrhaftigen Zeugen, der Heilswirklichkeit in der Passion Jesu Christi, des Heilsbekenntnisses im Werk des Heiligen Geistes und der Heilsinitiative Gottes in seiner souveränen Freiheit nicht zum bloßen „menschlichen Unglauben, Aberglauben und Irrglauben“, sondern sie ist „die künstliche, sich selbst als solche verhüllende und so vermeintlich triumphierende Negation der Wahrheit“. KD IV/3, S. 519.

⁷⁸⁴ KD IV/3, S. 521. Nach Barth haben alle „moralischen“ Lügen des Menschen ihre Basis und Ursache „im christlichen Lügenwerk“. KD IV/3, S. 519. „Des Menschen schlimme Werktaglüge wurzelt in seiner schlimmeren Sonntagslüge, seine profane in seiner christlichen Lüge.“ KD IV/3, S. 520. Nachdem der Mensch gegenüber der christlichen Wahrheit lügt, lügt er weiter auch gegenüber den „kleinen, sekundären, peripherischen Wahrheiten[,] [...] da er auch ihnen nicht entfliehen kann, sie, um mit ihnen leben zu können, in Unwahrheit zu übersetzen und umzudeuten versuchen.“ KD IV/3, S. 520.

⁷⁸⁵ KD IV/3, S. 521.

⁷⁸⁶ KD IV/3, S. 522.

⁷⁸⁷ KD IV/3, S. 525. Barths Zusammenfassung der Reden der Freunde Hiobs ist, „dass Gott [...] auf alle Fälle [...] heilig, gerecht und weise und also unter allen Umständen als Gott zu ehren ist, [...] dass sein Walten teils verborgen, teils offenkundig [...] den Charakter eines richterlichen, einem Jeden nach seinen Werken vergeltenden Tuns hat, [...] dass es vor Gott keinen gerechten,

ihrer eigentümlichen Art, Recht zu haben“.⁷⁸⁸ Sie stellen die Unwahrheit auf, obwohl sie die Wahrheit reden. Dass diese Konstellation möglich ist, ist darin begründet, „dass der Ort, an dem seine Freunde sich befinden[,] [...] in ihrer Einbildung der Standpunkt Gottes ist: ein Ort also [...] ihnen nicht nur möglich macht und erlaubt, sondern geradezu gebietet, gegen Hiob [...] nicht nur mit menschlicher Autorität, sondern mit göttlicher, weil zusammen mit Gott Partei zu ergreifen.“⁷⁸⁹ Aus diesem Grund konnten sie ohne Zögern weiter gehen: „Statt sich seiner, des von der Hand Gottes Getroffenen zu erbarmen, [...] verfolgen sie ihn ihrerseits, wie Gott ihn ohnehin verfolgt“.⁷⁹⁰ Barth beurteilt alle Argumente der Freunde gegen Hiob und ihre Logik wie folgt: „wer vom Standpunkt Gottes her denken und reden zu können meint, der hat, indem er Recht hat, [...] schwerstes Unrecht[,] [...] Er repräsentiert [...] nur [...] des Menschen Lüge.“⁷⁹¹

Nach Barths Analyse beruht diese Anmaßung der Gerichtsbarkeit Gottes auf der „Ungeschichtlichkeit“ der Wahrheitswahrnehmung.⁷⁹² Aus der Perspektive des Erzählenden, der angeblich objektiv und neutral, unparteiisch und ausgeglichen beobachtet und beurteilt, was zwischen Gott und Hiob passiert, versuchen die Freunde „zeitlose Wahrheiten“, indem von den konkreten Zusammenhängen der von Gott abhängigen Realität des Menschen „abstrahiert“ wird, besserwisserisch und rechthaberisch zu lehren.⁷⁹³ In dieser kontextfreien Wahrheitspredigt der Freunde kann

keinen reinen Menschen gibt[,] [...] dass der von solcher Härte Gottes betroffene Mensch am Besten tue, sich erst recht an ihn zu halten, [...] dass der Gott, der weh tut, auch verbindet, dass seine Hand, die Wunden schlägt, auch heilt[.]“ KD IV/3, S. 523.

⁷⁸⁸ KD IV/3, S. 523. Barth kontrastiert sie mit Hiob, der „umgekehrt Recht hat in seiner eigentümlichen Art, Unrecht zu haben.“ KD IV/3, S. 523.

⁷⁸⁹ KD IV/3, S. 525.

⁷⁹⁰ KD IV/3, S. 524.

⁷⁹¹ KD IV/3, S. 526. Barths Auffassung über den so genannten wahrhaften Zeugen, der im Unterschied zu den Freunden und konkret durch die Figur Hiobs erkannt werden kann, folgt: „Er, der wahrhafte Zeuge, steht eben nicht neben Gott, sieht ihm eben nicht über die Schulter, meint nicht über ihn Bescheid zu wissen und geben zu können – noch weniger: ihn als Parteigänger und Advokat vertreten und verteidigen zu müssen – zu allerletzt: sich mit dem, was er von ihm weiß, anderen Menschen entgegenwerfen oder damit auch nur sich selbst aufrichten, trösten, helfen zu sollen. Er steht nur eben vor und unter Gott. Er [...] ist ihm darin treu, dass er [...] nicht müde wird, ihn zu suchen, nach ihm zu fragen[,] [...] inwiefern, in welcher Hoheit und Macht er jetzt, eben jetzt, sein Gott sein möchte. [...] Er kennt Gott als den, der ihn durchschaut, nicht als einen von ihm Durchschauten, als seinen Fürsprecher und Verteidiger, nicht als einen seiner Parteinahme für ihn Bedürftigen.“ KD IV/3, S. 526.

⁷⁹² KD IV/3, S. 526.

⁷⁹³ KD IV/3, S. 526. Auch Oemings biblisch-theologische Exegese steht dieser Position Barths nahe. Oeming beginnt mit der sprachlichen Analyse: „Im Hiobbuch kommt die Präposition insgesamt 76x vor. Geht man diese 76 Belege durch, so zeigt sich sehr rasch eine signifikante Häufigkeit im Zusammenhang mit Verben des Sprechens: In Verbindung mit *dibbār* begegnet die Präposition 9x; an allen Stellen bedeutet der Ausdruck ‚reden zu‘. Ganz deutlich ist das in der

man auch irgendeine „Lebhaftigkeit in der Atmosphäre eines Lehrsaales“ fühlen, aber man kann nur „wohl abgewogene und abgeklärte Darlegungen zur Sache – nicht aus der Sache“, nur eine Wahrheit ohne die sich engagierende Liebe, und damit nicht Gottes Wahrheit begreifen.⁷⁹⁴ Insofern kann man sagen, dass solche Wahrheitslehren nur solche sind, „die nichts kosten und darum auch nichts wert sind, die niemand weh und niemand wohl tun“.⁷⁹⁵

Diese größtenwahnsinnige Besserwisserei und Rechthaberei der drei Freunde aus ihrer vermeintlich weisen Apathie heraus macht den als Kernstück in ihre Reden eingeschlossenen Atheismus scharf und tödlich, indem ihre heiße Ordnungsliebe und zuverlässige Fleißigkeit ihre Gedanken verschlechtern und verstärken und endlich im Namen der Ethik in die Praxis umsetzen: Der Mensch, der wie die drei Freunde denkt,

unmittelbaren Umgebung unseres Satzes in 42,7a: [„]Als der Herr dieses Wort zu Hiob gesprochen hatte, sagte der Herr zu Elifas von Teman[‘]: 11x begegnet die Präposition im Hiobbuch in Verbindung mit אָמַר, immer in der Bedeutung ‚reden zu‘. Diese Beobachtungen legen die Schlussfolgerung nahe, dass ein Verbum des Redens mit אָמַר nicht nur in 42,7a (2x!), sondern auch in 42,7b ‚reden zu‘ bedeutet. [...] [„]Mein Zorn ist über dich und deine [zwei] Freunde entbrannt, denn ihr habt nicht recht zu mir geredet wie mein Knecht Hiob.[‘]“ M. Oeming/K. Schmid, Hiobs Weg. Situation von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen 2001, S. 136–138. Auf dieser Grundlage interpretiert Oeming: „Gott lobt nicht irgendeine einzelne Äußerung Hiobs, weder den geduldigen Leier des Anfangs, noch den wütend aufbegehrenden Rebellen des Mittelteils, noch den, der sich am Schluss besonnen hat und sich revoziert. Nicht eine bestimmte Lehre von Gott wird ins Recht gesetzt. Gott lobt vielmehr die Sprechrichtung Hiobs, die innere Haltung, das Wissen darum, wohin und woher er zu denken hat: eine Rede zu Gott. Die Freunde werden umgekehrt nicht für das getadelt, was sie gesagt haben, sondern ihre Attitüde zu Gott, ihre distanzierte ‚Pose‘ erregt Gottes Zorn: Hiobs Freunde sind schon rechtschaffene, wackere Theologen, die mit den denkerischen Mitteln, die ihnen zur Verfügung stehen, Erhebliches geleistet haben. Aber ihr Fehler liegt in der Grundlegung ihrer Theologie: ‚Ihr habt nicht recht zu mir geredet, nicht auf mich hin, nicht in personaler Relation zu mir. Stattdessen habt ihr über mich geredet. Dadurch wird eure ganze Gottrede verkehrt, zur Sünde, zur Ursache von Gottes Zorn.‘ Hiob hat zwar gegen Gott geredet und darin hat er sich verrannt und geirrt, aber er hat auf Gott hin gesprochen, und dafür empfängt er das Lob Gottes. Die paradigmatische Redeweise Hiobs könnte man mit einer Formulierung Martin Luthers auf die Kurzform bringen: ‚widder Gott zu Gott‘, ‚contra deum in deum‘. Die Verfehlung der Freunde besteht demgegenüber in ihrer objektivierenden Rede; sie sprechen nirgendwo direkt zu Gott! Statt in personaler Gebetsrelation mit Gott zu reden und zu ringen, praktizieren sie Theologie als Reden über Gott. Statt etwas für Hiob zu Gott zu beten oder mit Hiob um Erscheinen und Erklären Gottes zu bitten, theoretisieren sie über Gott. Auf diese Weise wird ihr Gott, von dem sie zwar objektiv Richtiges gesagt haben, dennoch weit verfehlt. Wilfried Härle hat in einer unveröffentlichten Predigt über Hiob 42 diesen Gedanken der ‚Lebendigkeit Gottes‘, wenn auch von anderen Zugangsvoraussetzungen her, so doch in ähnlicher Weise als Kriterium rechter Theologie herausgearbeitet.“ Ders., a. a. O., S. 138–139 und Oemings Luther-Zit. aus: M. Luther, Der Prophet Jona ausgelegt. 1526, in: WA 19, 223,12–16.

⁷⁹⁴ KD IV/3, S. 527. Nach Barth wissen die Freunde nur solche Wahrheit zu beobachten und zu behaupten „als Leute, die von dem verzweifelten Kampf um die Erkenntnis Gottes, in den Hiob sich [...] verwickelt findet, gänzlich unberührt sind“.

⁷⁹⁵ KD IV/3, S. 527.

macht sich selbst zum Überzeugungstäter zur Verteidigung seiner Wahrheit. Barth kritisiert, dass diese vertrocknete, kalt gelassene Pseudowahrheit überall sowohl in der jüdischen Theologie als auch in der hellenistischen und römischen Philosophie und Kultur, als auch in der morgenländischen oder tropischen Religion und sogar auch in der christlichen Spiritualität gefunden werden kann.⁷⁹⁶ „Wo [...] ein [...] System von Gut und Böse, Heil und Unheil, Verfehlung und Wiedergutmachung [...] feststeht, [...] Gott nur als dessen Erfinder, Garant und Exekutor tätig, der Mensch [...] nur in der Ausfüllung [...] eines [...] Fragebogens beschäftigt ist“, da ist unmöglich, den wahren Gott und seine freie Souveränität zu erkennen und anzuerkennen.⁷⁹⁷ Der Mensch überstreicht die Wahrheit mit seinem lügnerischen leeren „Ordnungsgefüge“⁷⁹⁸ und tötet Gott in seiner Lebenswelt.

4. Kreuzestheologisch-pneumatologische Analyse der Folgen der Sünde in Bezug auf die Offenbarung Jesu Christi

4.1 Der verdammenswerte Mensch als verdorbene Identität des Sünders

Barth stellt jeweils im dritten Teil der Sündenlehre in KD IV/1 und IV/2 dar, dass die Identität des Menschen und sein Zustand durch seinen Hochmut und seine Trägheit in seinem Fall und Elend resultieren. Nun befasst Barth sich mit diesem Thema auch in KD IV/3 und beschäftigt sich hier damit, welche Folge die Lüge des Menschen verursacht. Barths Antwort gemäß erfährt der Lügner in seiner Verdorbenheit endlich seine „Verdammnis“, d. h. sein „Verurteiltsein“.⁷⁹⁹ Obwohl Jesus Christus die Schuld des Menschen, die im menschlichen Fall begründet ist, und sein Elend, das auf der menschlichen Knechtschaft unter der Sünde beruht, erledigt, bleibt der Mensch, „weil er die Wahrheit seiner Errettung aus Schuld und Sklaverei nicht nur nicht gelten lassen, sondern in ihr Gegenteil verkehren will“, noch schuldig und elend, d. h. noch „der seiner Verurteilung entgegenlaufende Mensch“.⁸⁰⁰ Soweit der Mensch diese Vergebung

⁷⁹⁶ Vgl. KD IV/3, S. 528.

⁷⁹⁷ KD IV/3, S. 528. „Der Gott, von dem sie reden, tut nichts frei: [...] Er ist [dem Menschen] zum vornherein so verantwortlich und verpflichtet[.] [...] Er untersteht [...] dem Gesetz der Vergeltung, der Reziprozität des Ausgleichs, des Lohns und der Strafe. Er ist aber im Grunde auch sein eigener Gefangener.“ KD IV/3, S. 529. Barth macht deutlich: „Eben dieser unfreie Gott ist aber nicht der Gott Hiobs.“ KD IV/3, S. 530.

⁷⁹⁸ KD IV/3, S. 527.

⁷⁹⁹ KD IV/3, S. 531.

⁸⁰⁰ KD IV/3, S. 531.

verleugnet, kann er in seiner neuen Wirklichkeit noch keine neue Identität haben, geschweige denn genießen.⁸⁰¹ „Der lügnerische Mensch könnte und müsste als solcher, in die Situation versetzt, die seiner Einbildung und seinem Vorgeben entspräche, der von Gott nur eben verurteilte und verdammte Mensch, [...] nur eben verloren sein.“⁸⁰² Das ist die doppelte Verlorenheit des Menschen, in der er nach seinem Sündenfall und auch durch seine Lüge versinken kann: „Denn indem er das Wort der Wahrheit nicht wahrhaben will, will er seinen Freispruch nicht wahrhaben. [...] [S]ein Versuch, die Wahrheit in Unwahrheit zu verwandeln, [ist] [...] Verkehrung seines Freispruchs in dessen Gegenteil, in Verurteilung, in Verdammnis“.⁸⁰³

Aber Barth weist darauf hin, dass Gott den Menschen „noch nicht verdammt,“ obwohl der Lügner, der sich nicht bekehrt und stattdessen die Zuversicht seiner Selbsterrettung hat, sicher verdammenswert ist.⁸⁰⁴ Diese noch offene Chance, sich von der Verlogenheit zum Glauben an Gott zu wenden, haben alle Menschen. In Bezug auf „das Bevorstehen [...] [der] Verdammung“⁸⁰⁵ müssen die Christen das Risiko der Verdammnis ernst nehmen und versuchen, seiner Verwirklichung vorzubeugen. Barth verbindet die Glaubensentscheidung, den Glaubensakt der Christen mit der notwendigen Verantwortung und Pflicht der „Evangelisation“,⁸⁰⁶ die alle Christen haben: „[S]ie

⁸⁰¹ Barth hält unter den Reaktionen des Menschen auf die Heilsoffenbarung Gottes nicht die Freude, sondern den Ärger für eine unergründliche Tatsache. „Die Sünde ist [...] das wesenhaft Unerklärliche und Unverständliche, [...] unmögliche und darum keiner Begründung zugängliche Möglichkeit. Es ist nur eben brutal faktisch so: der Mensch der Sünde existiert [...] und er als solcher erschrickt vor dem Wort der Wahrheit. Und weil er vor ihm erschrickt, möchte er ihm ausweichen. [...] Die Begegnung mit [der Wahrheit] ist, [...] unentrinnbar. Und weil er ihr nicht ausweichen kann, greift er zur Lüge, versucht er, die ihn bedrängende Wahrheit, wie [...] Freunde Hiobs[,] [...] in Unwahrheit zu verwandeln.“ KD IV/3, S. 533.

⁸⁰² KD IV/3, S. 535. Barth identifiziert den Unglauben des Christen mit dem Nichtglauben des Nichtchristen: „Indem er lügt, nimmt der Christ das alte Leben [...] wieder auf, versetzt er sich aus der ihm eröffneten echten in ihre unechte, in die ‚heidnische‘ Situation zurück.“ KD IV/3, S. 537. Gegen die Wahrheit zu sein entspricht dem Sein ohne die Wahrheit.

⁸⁰³ KD IV/3, S. 533. Demgegenüber spricht „die Verheißung des Geistes, das [...] Wort des auferstandenen, des lebendigen Jesus Christus, des Propheten der Wahrheit Gottes“ von der ganz anderen Identität des Menschen: „Du bist doch gar nicht der Mensch der Sünde, in dessen Figur und Rolle du immer noch auftrittst. Dieser Mensch ist erledigt und überwunden, tot. Dieser Mensch kannst du nicht mehr sein, nicht weil du ihn getötet hättest, aber weil ich das in meinem Leiden und Tod getan habe. Für dich habe ich ja gelebt und bin ich ja gestorben. In mir wurdest und bist du ein anderer, ein vor Gott gerechtfertigter und für ihn geheilter Mensch: [...] du als mein Bruder [bist] ein Kind Gottes meines Vaters“. KD IV/3, S. 533.

⁸⁰⁴ KD IV/3, S. 535. „Die Drohung ist noch nicht ausgeführt[.] [...] Die Gefahr ist, wie furchtbar sie ist, doch erst Gefahr. Und so ist der Mensch, obwohl und indem er lügt, noch nicht verdammt, noch nicht verloren.“ KD IV/3, S. 535.

⁸⁰⁵ KD IV/3, S. 535.

⁸⁰⁶ KD IV/3, S. 538.

existieren [...] unter der Anklage des Leidens all der Anderen, denen der göttliche Freispruch durch ihr mutwilliges Versagen, durch das unsinnige Experiment ihrer Lüge noch nicht zu Gehör gekommen ist.“⁸⁰⁷

4.2 Der verdammenswerte Zustand als verdorbene Wirklichkeit des Sünders

Der Mensch mit seiner verdorbenen Identität kann auch nicht umhin, in eine dementsprechende verdorbene Wirklichkeit zu geraten. Aus Barths Perspektive kann man die durch die Verleugnung seiner geschenkten Wirklichkeit verdiente Wirklichkeit des Menschen als Schattenkampf gegen einen fiktiven Feind verstehen.⁸⁰⁸ Weil ein solcher Feind in Wirklichkeit nicht existiert, kann man gegen ihn niemals richtig kämpfen und insofern auch niemals über ihn siegen. Je heftiger man so kämpft und kämpfen will, desto sinnloser werden der Kampf und das kämpfende Leben. Der eine einzige Weg, sich zu befrieden, ist nur das Stoppen eines solchen unsinnigen Kampfes. Dem entsprechend sind die Lüge des Menschen und sein damit verdorbenes Leben: seine Unwahrheit, nach der er statt der Wahrheit sucht, macht sein Leben nur trügerisch und fruchtlos. Je heftiger er so sucht, desto nichtiger wird er. Insofern ist sein Zustand jetzt schon verdammenswert genug, obwohl Gott diesen Dauerzustand jetzt noch erträgt.⁸⁰⁹

Nach Barths Analyse hat das Leben des Lügners keine Kontinuität und er lebt in der Weise, „heute von hier, morgen von dort aus sehen, verstehen, denken, handeln, sich verhalten, [...] leben zu wollen, [...] morgen zu verbrennen, was er heute anbetet.“⁸¹⁰ Weil sein Leben wie eine Fata Morgana ist, hat es „keine Mitte“,⁸¹¹ deren Erreichen ihm

⁸⁰⁷ KD IV/3, S. 538. In Bezug auf die aufgrund des Ungehorsams des Christen ausgebliebene Evangelisation parodiert Barth die Aussage eines Ungläubigen in der Apostelgeschichte 16,9, die Paulus in seinem Traum gehört hat: „Ihr seid nicht herübergekommen und habt uns nicht geholfen!“ KD IV/3, S. 538. Und weiter kritisiert Barth, dass die heutige christliche Kirche im Unterschied zu dem Prophet Jona „den Fehler der Situation gewöhnlich bei der bösen Welt zu suchen und [...] weit entfernt davon, sich selbst zu denunzieren oder gar freiwillig für ihre Schuld bezahlen zu wollen [...] pflegt!“ KD IV/3, S. 539.

⁸⁰⁸ Barth versteht die Wirklichkeit des Lügners nur als illusionär: „[I]ndem [der Mensch] es versucht, [die Wahrheit] in die Unwahrheit zu verwandeln[,] [...] gerät er in die unechte, die verlogene, die falsche Situation, in der sich ihm seine Wirklichkeit unter einem ihrer Wahrheit nicht entsprechenden, sondern widersprechenden Aspekt darstellt.“ KD IV/3, S. 539. „Er existiert nun in einer seiner objektiven Wirklichkeit fremden, ihr widersprechenden subjektiven Wirklichkeit“. KD IV/3, S. 540.

⁸⁰⁹ Vgl. KD IV/3, S. 540.

⁸¹⁰ KD IV/3, S. 541.

⁸¹¹ KD IV/3, S. 540.

sinnvoll sein sollte, und „auch keine Peripherie“,⁸¹² deren Bestehen ihn fruchtbar machen sollte, also gibt es in seinem Leben „kein bestimmtes, weil vorgegebenes Woher, so auch kein bestimmtes, weil vorgegebenes Wohin des menschlichen Daseins“.⁸¹³ Dieses Scheitern des Menschen im Verhältnis zu sich selbst, zu seinem eigenen Leben, zieht sofort eine Störung im Verhältnis zu seinem Nachbarn nach sich: Für ihn ist „kein Miteinander“ möglich, sondern höchstens nur „ein bloßes Nebeneinander“, aber am Ende bleibt allein „ein Gegeneinander“ übrig.⁸¹⁴ Der Mensch wird mehr und mehr in seiner Lüge dressiert von der Selbsttäuschung und Selbstentfremdung, vom Egoismus und Egozentrismus, vom Relativismus und Skeptizismus.⁸¹⁵ In diesem Teufelskreis wird das Wahrnehmungsvermögen des Menschen immer weiter verkehrt: „Nun sieht, nun hat und erfährt er Alles – die Welt und sich selbst in der Welt: nicht, wie es ist, sondern wie es nicht ist.“⁸¹⁶ Das ist der verdammenswerte Zustand des zur Wahrheit nicht bekehrenden Menschen, dem Gottes Verurteilung bevorsteht.

5. Stärke und Schwäche der Sündenlehre in KD IV/3 § 70

Barth vollendet seine christologische Hamartiologie im Rahmen der Versöhnungslehre schließlich in KD IV/3 in kreuzestheologisch-pneumatologischer Perspektive. Zwei Identitätsprinzipien Barths, die Grundvoraussetzung des christologischen Sündenverständnisses in Bezug auf die Wahrheitsoffenbarung sind, nämlich die Identität zwischen der göttlichen Offenbarungstat und deren Inhalt und die Identität zwischen der offenbarten Wahrheit und deren Offenbarer, ergänzen einander in seiner

⁸¹² KD IV/3, S. 541.

⁸¹³ KD IV/3, S. 541. Des Lügners Leben ist „planlos, ziellos, grenzenlos, [...] nirgends ankommend, weil nirgendwohin dirigiert, nach allen Seiten offen, für Alles bereit und gerade darin tief unfrei, der Gefangene seines leeren Ausdehnungsdranges und so seiner inneren Willkür und zugleich des äußeren Zufalls.“ KD IV/3, S. 541. Seine Wirklichkeit wird weder schöpferisch noch frei, obwohl der Mensch von sich aus Pläne machen, Entscheidungen treffen und sie durchführen könnte, sondern nur destruktiv, weil er als Unfähiger alles schaffen müsste. Indem seine wahre Wirklichkeit verschleiert wird und er Scheuklappen vor den Augen hat, versucht er immer wieder an seinem Trugbild herumzudeuteln, herumzuzubeln, herumzumurksen.

⁸¹⁴ KD IV/3, S. 541.

⁸¹⁵ Vgl. IV/3, S. 542–543.

⁸¹⁶ IV/3, S. 544. Nach Barth wird diese peinliche Wirklichkeit des Menschen als „der [...] negative Nebensatz eines [...] ihn beherrschenden Hauptsatzes[,] [...] [d]ass Er[,] [der wahrhaftige Zeuge der Wahrheit,] existiert, lebt und wirkt, vom seine Gnade frei schenkenden Gott selbst in ihrer Macht und Grenze eingeschränkt. KD IV/3, S. 545. Diesbezüglich erkennt Barth die Möglichkeit der Allversöhnung als eschatologische Hoffnung an. Vgl. KD IV/3, S. 550.

kreuzestheologischen und pneumatologischen Reflexion: Das Kreuz Jesu Christi als Gottes Versöhnungsoffenbarung hat seinen Inhalt und Sinn darin, dass Gott sich in Jesus Christus mit der Welt versöhnt, und insofern ist Gottes Versöhnungsoffenbarung nichts anderes als Jesu Christi Selbstbezeugung seines Werkes und seiner Person. Und durch den Heiligen Geist ist diese Bezeugung überall und aktuell gegeben. Damit stellt Barth die Unversöhnbarkeit der Sünde und der versöhnenden Gnade des freien, souveränen Gottes lebendig und überzeugend dar.

Aber in der gesamten Sündenlehre Barths gibt es eine Unsicherheit, ein Schwanken, im Hinblick auf die Weise seiner Darstellung: Einerseits versucht Barth die Darstellung konsequent an der trinitarisch verstandenen Heilsgeschichte zu orientieren, andererseits neigt er zur kyriologischen Konzentration auf Jesus Christus, sogar bei der Auslegung der alttestamentlichen Offenbarung.⁸¹⁷ Weiterhin setzt Barth den Widerstand gegen die christliche Wahrheit mit der Situation der Abwesenheit der christlichen Wahrheit auf nichtchristlichem Gebiet gleich,⁸¹⁸ so dass er den Unterschied zwischen dem ungläubig gewordenen Christen und dem Nichtchristen ignoriert und sie beide der gleichen Kritik unterzieht. Barth betont die missionarische Aufgabe aller Kirchen nur um eines Zweckes willen, nämlich um die Unchristlichkeit in der Welt zu überwinden.⁸¹⁹ Auch in Bezug auf das Problem der „Apokatastasis [panton]“ oder „Allversöhnung“⁸²⁰ ist Barths Stellungnahme widersprüchlich: Zum einen kritisiert er, dass die Auffassung von der Allversöhnung nur ein verlogener Optimismus von der wirklichkeitsfremden Versöhnung des Bösen mit dem Guten ist,⁸²¹ aber zum anderen bejaht er sie als eine eschatologische Hoffnung, als eine vorweggenommene Lobpreisung des endgültigen Triumphes Gottes, als eine gnaden- und souveränitätstheologische Fürbitte für die Christen und die Nichtchristen.⁸²²

⁸¹⁷ Vgl. besonders Barths Exegese des Buches Hiob im Zusammenhang mit der Wahrheitsoffenbarung Jesu Christi in KD IV/3, S. 443–448, 459–470, 486–499, 522–531.

⁸¹⁸ Vgl. KD IV/3, S. 537.

⁸¹⁹ Vgl. KD IV/3, S. 538.

⁸²⁰ KD IV/3, S. 550.

⁸²¹ Vgl. Barths Kritik an der Gefährlichkeit der abstrahierten, neutralisierten Sündenerkenntnis in KD IV/3, S. 510–513, 516–518, 526–530, 542.

⁸²² Vgl. KD IV/3, S. 550.

Kapitel 5. Vergleich zwischen der Hamartologie in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik

1. Die Unterschiede zwischen dem Sündenverständnis in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik

1.1 Der Richtungswechsel von der schöpfungstheologischen zur christologischen Grundorientierung in der Beschreibung der Sündenlehre

Wie in der vorangegangenen Untersuchung gezeigt wurde, findet sich eine auffällige Wandlung in Barths Sündenverständnis: Er beginnt in seinem ersten systematisch-theologischen Werk in der Göttinger Zeit mit einem schöpfungstheologischen Ausgangspunkt. Der hamartiologische Paragraph wird in der Schöpfungslehre, die auch die Anthropologie einschließt, lokalisiert⁸²³ und im Zusammenhang mit dem Verhältnis des gefallen Menschen zu Gott dargestellt. In der Kirchlichen Dogmatik ordnet Barth die Sündenlehre in die christologisch konzipierte Versöhnungslehre ein: In der KD versucht er das Problem der Sünde zu verstehen im Licht des Versöhnungsgeschehens Jesu Christi, das sich mit der Ausgießung des Heiligen Geistes und mit der Mission der Kirche der Heiligen verbindet.⁸²⁴

Der Ort, an dem die Sündenlehre behandelt wird, hängt mit dem Wechsel im Grundverständnis der Sündenlehre zusammen. Indem Barth die Sündenlehre nach dem klassischen, traditionellen Konzept im Rahmen der Schöpfungslehre beschreibt, versteht er die Sünde als Übertretung der Schöpfungsordnung Gottes bzw. als Störung des Verhältnisses zu Gott dem Schöpfer. Dieser Begriff der Sünde wird in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik beibehalten. Aber in der KD erweitert Barth den Horizont des Sündenbegriffs: Das Sündigen bedeutet nicht bloß einen Verstoß gegen die göttliche Schöpfungsordnung, sondern den Widerspruch zur ganzen Heilsgeschichte Gottes. Demgemäß wird der Sünder nicht bloß mit einem Gesetzesbrecher, sondern mit dem

⁸²³ Diese Schöpfungslehre gehört zur Gotteslehre als Gesamtkonzept des zweiten Bandes der Göttinger Dogmatik. Vgl. GD II, § 19, 22–24. Auch vgl. Kap. 1 Abs. 1 dieser Arbeit.

⁸²⁴ Vgl. die überblicksartige Vorbemerkung über die Struktur der Sündenlehre und die Intention Barths in Kap. 2 Abs. 1 dieser Arbeit. Bezüglich der Differenzen zwischen der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik vgl. H. Stoevesandt, Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriss der Theologie Barths, in: Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Ausbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. v. M. Beintker, Chr. Link u. M. Trowitzsch, Zürich 2005, S. 82–85.

Antichristen gleichgesetzt.⁸²⁵

1.2 Die Vertiefung der Sündenerkenntnis durch die christologische Frontstellung gegen die Sünde

Man kann diesen Wechsel der Darstellungsweise in der Hamartologie Barths als Vertiefung des Sündenverständnisses aufgrund des nun christologisch zentrierten Problembewusstseins bewerten. Dadurch werden die Gottwidrigkeit der Sünde und ihre Tödlichkeit nachdrücklicher und lebendiger als im früheren Werk dargestellt. Barth lehnt alle Versuche ab, die Sünde aus der vermeintlich neutralen Betrachterperspektive theoretisch zu behandeln. Stattdessen beschreibt er, was Gott für den Menschen tut und was demgegenüber der Mensch will und was er auf das Handeln Gottes erwidert. Nicht als imaginären Dritten, der in einem keimfreien Vakuum ohne Gott, ohne Mitmenschen leben würde, sondern als begnadigten Sünder beschreibt Barth den sündigen Menschen unter dem vergebenden Wort Gottes.

Die christologische Konzentration, derzufolge alle Aussagen im Blick auf die drei Ämter Jesu Christi geprüft werden, lässt Barths Sündenlehre ernsthaft, dynamisch und genuin christlich werden: ernsthaft, da Barth eine abstrahierte Sündenerkenntnis, in der die Tiefe der Sünde im heilsgeschichtlichen Zusammenhang nicht betrachtet wird, vermeidet; dynamisch, da man über die bloße Erkenntnis des Inhaltes der Sünde hinaus zur Bekehrung zu Gott eingeladen wird; genuin christlich, da man die christologisch reflektierte Sündenlehre von allen anderen Sündenlehren in den nichtchristlichen Philosophien, Religionen und Sitten deutlich unterscheiden kann. Darum kann Barths Hamartologie auch heutigen Christen, die die Bedrohung und Bedrückung des ihnen überlegenen Bösen empfinden wollen, nützlich sein, genau wie sie den christlichen Zeitgenossen Barths eine Hilfe war.⁸²⁶

⁸²⁵ Vgl. KD IV/3, S. 426, 430. Auch vgl. Kap. 4 Unterabs. 2.12 dieser Arbeit.

⁸²⁶ Zum akademischen und auch praktischen Engagement Barths zur Unterstützung des christlichen Glaubens in seiner Zeit vgl. E. Busch, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, S. 257-261, 316-329; ders., Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998, S. 38-41; W. Krötke, Theologie und Widerstand bei Karl Barth. Problemmarkierung aus systematisch-theologischer Sicht, in: Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Ausbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. v. M. Beintker, Chr. Link u. M. Trowitzsch, Zürich 2005, S. 121-139; M. Hüttenhof, Theologische Opposition 1933. Karl Barth und die Jungreformatrische Bewegung, in: a. a. O., S. 425-444; M. Welker, Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche, in: „Gottes freie Gnade ausrichten an alles Volk“. Referate, Predigten, Berichte und Beschlüsse der

2. Die Kontinuität zwischen dem Sündenverständnis in der Göttinger und der Kirchlichen Dogmatik

2.1 Die antiliberale Wurzel im Entwurf der offenbarungstheologischen Sündenlehre

Trotz der gravierenden Veränderung der Beschreibungsweise der Sündenlehre behält Barth die offenbarungstheologische Grundausrichtung in beiden systematisch-theologischen Werken bei. Im Unterschied zum theologischen Liberalismus ist Barths Basis für die Sündenerkenntnis nicht die menschliche Urteilskraft, die auf die Unterscheidung zwischen dem vermeintlichen Guten und dem vermeintlichen Bösen für das jeweilige Interesse, gemäß der Nützlichkeit der Interessengruppen, angewandt wird. Barth versteht die Sündenerkenntnis auch nicht als Gewissenssache des Einzelnen in einer bestimmten Situation. Für Barth ist die auf das Vertrauen auf die menschliche Vernunft und Moral basierende Sündenlehre etwas radikal Verschiedenes vom Bekenntnis seiner Sünde, das der Mensch als seine existentielle Antwort auf Gottes Ruf ablegt.

Anstelle einer Anlehnung an die spekulativ-theologische Tradition, die die verdorbene Natur und Wirklichkeit des Sünders mit dem optimistischen Menschenbild zu harmonisieren versucht,⁸²⁷ konzentriert Barth sich auf den heilbringenden Urteilsspruch Gottes bzw. auf Gott, der als versöhnender Richter zu uns redet, um die Sünde des Menschen in Gänze offenbar zu machen. Barth akzeptiert nur Gottes Offenbarung als Quelle, Grund und Kriterium der Hamartiologie, d. h. den die Wahrheit offenbarenden Gott allein als Urheber der Sündenerkenntnis. In diesem Punkt betont Barth die Tatsache, dass nicht der Mensch, sondern Gott die Initiative der Sündenerkenntnis besitzt. Nur im Glauben an diese Initiative Gottes kann die theologische Frage nach dem Inhalt der göttlichen Offenbarung, ob sie die Gnade für den Menschen beinhaltet oder das Gericht über ihn, Sinn haben.

2.2 Der deskriptionsorientierte Stil der retrospektiven Hamartiologie

Hauptversammlung 2004 des Reformierten Bundes vom 10. bis 12. Juni in Wuppertal-Barmen (Schwerpunkt: die Diskussion der Aktualität der Barmer Theologischen Erklärung), epd-Dokumentation 29 (2004), S. 9–18.

⁸²⁷ Vgl. Einleitung Unterabs. 4.1 dieser Arbeit.

Mit diesem antiliberalen Ausgangspunkt Barths hängt seine deskriptive Methode in der Theologie unmittelbar zusammen. Wie die anderen Inhalte der theologischen Lehre kann auch der Inhalt der hamartiologischen Glaubenserkenntnis und -erfahrung nicht durch die theoretische Vernunft allein verstanden werden. Der Mensch kann seine Sünde wegen seiner verdorbenen Gesinnung nicht klar erkennen, geschweige denn anerkennen. Für Barth ist dies keine pessimistische Ansicht über die menschliche Urteilsfähigkeit, sondern die bittere Wahrheit der menschlichen Existenz, also eine durch Gottes Offenbarungsgeschehen als unumstritten enthüllte Tatsache. Insofern kann diese als schändlich offenbarte Wirklichkeit des Menschen nur bezeugt werden und es darf nicht versucht werden, sie aus verschiedenen Indizien der menschlichen Religion, Kultur, Gesellschaft, Geschichte, usw. zu folgern oder sie auf andere Weise außerhalb der Offenbarung zu beweisen.

Mithilfe der Barth'schen Sündenlehre kann man den Horizont des Verständnisses des wahren Charakters und des Wesens der theologischen Arbeit erweitern: Die theologische Forschung folgt der göttlichen Führung. Gott ist nicht Objekt der theologischen Untersuchung, sondern ihr Subjekt, ihr Herr. Gott braucht keine Hilfe der menschlichen Vernunft und Weisheit in Bezug auf sein Heilsgeschehen, seine Heilsoffenbarung und deren Bestätigung. Er nimmt sich keinen Anwalt, sondern er lädt seine Kinder nur als Zeugen ein, damit sie in seiner Freude an ihrem Heil und in seinem Verhältnis der Liebe zu ihnen mit ihm leben können. Dass die Theologie eine akademische Wissenschaft ist, bedeutet nicht, dass die Theologie ein System zur Erklärung der Gottheit und der göttlichen Prinzipien aufbauen kann und darf, oder dass sie die Wahrheit der Offenbarung nach der situativen Forderung des Menschen so oder so arrangieren kann und darf. Vielmehr bedeutet dies, dass die Theologie, obwohl Gott und sein Werk in menschlichen Augen unerklärlich, sogar unvernünftig und kraftlos zu sein scheinen, doch versuchen muss, die menschlichen Vorurteile gegen Gott und sein Werk in Klammern zu setzen und nur gemäß den heilsgeschichtlichen Phänomenen, ganz von der Offenbarung Gottes aus, deutlich zu zeigen, wer der Retter der Menschen ist und in welcher Weise er an und unter ihnen wirkt.

3. Zusammenfassung des Sündenverständnisses Karl Barths

3.1 Die christologische Begriffsbestimmung der Sünde und des Sünders

Nach Barth konvergieren die verschiedenen Prädikationen der Sünde, nämlich die „Untreue“ gegenüber dem Bund Gottes,⁸²⁸ der „Unglauben“ gegenüber seiner Verheißung,⁸²⁹ der „Ungehorsam“ gegenüber seiner Forderung,⁸³⁰ der „Hochmut“ zur Selbsterhöhung,⁸³¹ die „Trägheit“ der Selbsterniedrigung ins Gefallensein⁸³² und die „Lüge“ als Selbstoffenbarung⁸³³ im Begriff der Gottwidrigkeit. Dementsprechend wird der Sünder als Gottes „Feind“ verstanden.⁸³⁴ Diese Gottwidrigkeit des Menschen wird in der Göttinger Zeit im Zusammenhang mit dem Verhältnis zu Gott dem Schöpfer betrachtet und der Sünder wird als Übertreter der Schöpfungsordnung dargestellt. Aber in der Kirchlichen Dogmatik wird der Sünder als Gottes Widersacher aus der christologischen Perspektive als Antichrist, der dem Heilswerk Gottes in Jesus Christus, d. h. den drei Ämtern Jesu Christi entgegensteht, bestimmt.⁸³⁵ Barth negiert die Möglichkeit des Menschen, den Teufelskreis der Verdorbenheit aus eigener Kraft durchzubrechen, in dem sich seine Sünde und deren Folgen miteinander verflechten.⁸³⁶

Durch diese neue Bestimmung des Sünden- und Sünderbegriffs gewinnt Barth eine klarere Erkenntnis der menschlichen Verdorbenheit und der göttlichen Gnade: Wenn man die Sünde als Gefallensein aus dem sog. Urstand beschreibt, kann man die Widerspenstigkeit der Sünde gegen Gott und ihre Tödlichkeit effektiv darstellen. Aber in diesem Fall kann man auch in Gefahr geraten, die Überhandnahme der Sünde defätistisch oder fatalistisch zu überschätzen, in Furcht vor ihr und Verzweiflung über sie. Aber wenn man die Sünde im Licht des Kreuzes Jesu Christi sieht, kann man auch ihre Niederlage richtig wahrnehmen. Die christologische Sündenerkenntnis weist sowohl auf das unverkennbare Sündersein des Menschen als auch auf die unbeschränkte

⁸²⁸ GD II, S. 410. Vgl. Kap. 1 Unterabs. 3.21 dieser Arbeit.

⁸²⁹ GD II, S. 411. Vgl. Kap. 1 Unterabs. 3.22 dieser Arbeit.

⁸³⁰ GD II, S. 412. Vgl. Kap. 1 Unterabs. 3.23 dieser Arbeit.

⁸³¹ Vgl. KD IV/1 § 60. Auch vgl. Kap. 2 dieser Arbeit.

⁸³² Vgl. KD IV/2 § 65. Auch vgl. Kap. 3 dieser Arbeit.

⁸³³ Vgl. KD IV/3 § 70. Auch vgl. Kap. 4 dieser Arbeit.

⁸³⁴ GD II, S. 425; KD IV/1, S. 453; KD IV/3, S. 500. Vgl. KD IV/2, S. 512.

⁸³⁵ Vgl. KD IV/3, S. 430.

⁸³⁶ Busch fasst die Sündenlehre Karl Barths in Hinsicht auf die Erkenntnis der Sünde in drei Thesen zusammen: „These 1: Nur in der Entlarvung der Sünde durch den gnädigen Gott kann sich der Mensch der Erkenntnis seiner Sünde nicht mehr entziehen.“ E. Busch, Die Entlarvung der Sünde im Licht ihrer Überwindung. Karl Barths Sündenlehre, in: ZDT 6 (1990/1991) Nr. 2, S. 112. „These 2: Nur die Erkenntnis der Unmöglichkeit der Sünde verhindert das Missverständnis der Versöhnung als Versöhnung mit dem Bösen.“ Ders., a. a. O., S. 118. „These 3: Nur in der – konkreten, tätigen – Buße entspricht die Gemeinde Christi der von ihr zu bezeugenden Gültigkeit der göttlichen Versöhnung.“ Ders., a. a. O., S. 126.

Gültigkeit des Heils in Jesus Christus und die Hoffnung auf die in ihm zu vollendende Erlösung hin. Insofern kann man sagen, dass die Wahrheit der Sünde und des Sünders nur aus der christologischen Perspektive angemessen erkannt wird.

3.2 Der Hintergrund und das Fundament der christologischen Hamartiologie

Hinter dem christologisch reflektierten Sündenverständnis Barths steht der Glaube an die gnädige Souveränität Gottes, in der Gott die Welt und die Menschheit weder verlässt noch vergisst, sondern mit ihnen ist, sie in seiner gnädigen Hand hält, obwohl die Welt und die Menschheit unter der Sünde leiden. In dieser gnaden- und souveränitätstheologischen Grundhaltung entwirft Barth seine Hamartiologie kreuzestheologisch, um eine exaktere Beschreibung des Sündenverständnisses zu gewinnen. Das im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi am deutlichsten offenbarte Eingreifen Gottes in das Problem der Sünde zeigt Gott als Sieger und Herrn über die verdorbene, aber noch nicht verlorene Welt und entlarvt das Regime der Sünde als ein schon entkräftetes, als ein der Kontrolle Gottes unterworfenen. Wenn die Sündenerkenntnis von der Kreuzesgeschichte als Mitte der hamartiologischen Beschreibung abstrahiert wird, weist sie nicht auf Gottes Urteil über die Sünde des Menschen hin, so dass sie den Sünder weder zur wahren Erkenntnis seiner Wirklichkeit noch zur Bekehrung führen kann. Um dieser Gefahr vorzubeugen, stellt Barth seine Sündenlehre auf der Basis der Heilsgeschichte und der Trinitätstheologie dar.⁸³⁷ Barth versteht die Passion Jesu Christi nicht als mythische Heldensage, sondern als das Heilswerk des dreieinigen Gottes: Nach dem Ratschluss Gottes des Vaters und in der Kraft des Heiligen Geistes ist Jesus Christus als Opferlamm, das die Schuld der ganzen Welt trägt, auch Sieger und Herr über die Sünde.

Mit Hilfe dieses Sündenverständnisses erklärt Barth, wer der Herr ist, der die Sünde als solche bestimmt und über den Sünder urteilt, was der Inhalt der Sünde ist und wer demnach Sünder genannt wird, woher die Sündenerkenntnis zu uns kommt und wohin sie uns führt, in welchem Moment und Zusammenhang wir uns als Sünder erkennen und anerkennen können und welche Bedeutung und Beziehung solche Erkenntnis und Anerkennung im Zusammenhang mit dem ganzen dogmatischen System haben. Der

⁸³⁷ Zu Barths Ansicht über die Heilsgeschichte vgl. KD III/1, S. 63–64. Zum trinitätstheologischen Charakter der Theologie Barths vgl. W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, S. 189–204.

Sündenlehre Barths ist ein hoher bleibender Wert beizumessen, nicht nur aufgrund des hohen akademischen Niveaus, auf dem die Argumentation vorgebracht wird, sondern auch als ein in weltpolitisch unruhiger Zeit mit theologischem Mut abgelegtes Bekenntnis.

4. Zu diskutierende Aspekte im Sündenverständnis Karl Barths

4.1 Die christologische Konzentration der Sündenlehre und das schöpfungstheologische Geschichtsverständnis

Barth kritisiert alle Versuche, den Inhalt und den Charakter der Sünde im Zusammenhang mit dem Gewissen bzw. dem Naturgesetz, das Gott mit der Schöpfung in die Natur des Menschen gegeben habe, zu bestimmen. Denn solche Versuche, während sie eigentlich auf die Betonung des verantwortlichen Glaubenslebens des Menschen zielen, neigen vielmehr zur Unterschätzung der Gnade Gottes, die den zahlungsunfähigen Sünder begnadigt, und tendieren schließlich zur Abwertung der stellvertretenden Hingabe des Gekreuzigten.⁸³⁸ Barth beanstandet, dass auch die Reformatoren die Tendenz zur natürlich-theologischen Sündenerkenntnis nicht gründlich aus ihrer Sündenlehre ausgeschlossen hätten.⁸³⁹ Um diese Grenzen seiner Vorläufer zu überwinden, betont Barth, dass das Sündersein des Menschen und der Inhalt der Sünde nur in der Christusoffenbarung erkannt werden können.

Aber diese christologische Sündenerkenntnis verbindet sich bei ihm mit einem pessimistischen Geschichtsverständnis: Die Geschichte des Menschen ist nur die Geschichte seines Widerstandes gegen Gott und die Christusoffenbarung bringt diese dunkle Wahrheit der menschlichen Geschichte ans Licht.⁸⁴⁰ Diesbezüglich sollte die folgende Anfrage an Barths Geschichtsverständnis gestellt werden: Gibt es wirklich keinen positiven Sinn in der Menschheitsgeschichte nach dem Sündenfall?⁸⁴¹ In Barths

⁸³⁸ Vgl. Kap. 2 Unterabs. 2.123 dieser Arbeit.

⁸³⁹ Vgl. Kap. 2 Unterabs. 2.121 dieser Arbeit.

⁸⁴⁰ Vgl. Barths föderaltheologische Schöpfungslehre in KD III/1 § 41-42 und die anschließende christologische Anthropologie in KD III/2 § 43-47. Nach Barth halten die Schöpfungsgeschichte und Gottes Gnadenbund mit den Menschen in Jesus Christus einander zusammen. Insofern kann man sagen, dass Barth in der Christusoffenbarung nicht nur die Heilsgeschichte, sondern auch das Wesen des Menschen und seine Geschichte in der Schöpfungswelt zu erkennen versucht.

⁸⁴¹ Diesbezüglich fragt Balthasar kritisch nach dem Theodizeeproblem bei Karl Barth: „Und wenn es wahr ist, dass in der Ewigkeit in Jesus Christus die Sünde je schon Vergangenheit ist, dann

theologischer Darstellung verläuft das schöpfungstheologische Geschichtsverständnis, das die in der guten Schöpfung Gottes begonnene und von ihm geleitete Geschichte bejaht, der heilsgeschichtlichen Sündenerkenntnis, die die Selbsterlösung des Menschen ohne Jesus Christus verneint, parallel. Barth antwortet auf die Frage nach der Charakterbestimmung der Menschheitsgeschichte nur indirekt: Er spricht von der eschatologischen Hoffnung auf die im Sieger Jesus Christus zu vollendende Erlösung der Welt, die darum hoffnungslos bleibt, weil sie ihn verleugnet oder nicht kennt.

4.2 Die christologische Radikalisierung der Sündenerkenntnis und die allgemeine Vernünftigkeit des Menschen

Sowohl Barths Sündenlehre als auch sein ganzes dogmatisches System ist stark christologisch ausgerichtet.⁸⁴² Aus der christologischen Perspektive scheinen alle Artikel der christlichen Lehre sich zu einer kohärenten heilsgeschichtlichen Sicht zusammenzufügen. In Hinsicht auf die christologische Konzentration ist Barths Sündenlehre von jüdischen wie auch von natürlich-theologischen Ansätzen klar unterschieden. Aber durch diesen Charakter der Hamartologie Barths ist sie auch von den Sündenlehren anderer Religionen und philosophischer Traditionen unterschieden. Problematisch ist dabei nicht, dass Barths Sündenlehre christologisch aufgebaut ist, sondern dass durch die christologische Annäherung eine Monopolstellung in der Sündenerkenntnis gesucht wird. Dieser exklusive Charakter der christologischen Hamartologie wirkt negativ in der Situation der Mission in nichtchristlichen Kontexten, in denen das Problem der Sünde durchaus bedacht und diskutiert wird.

In der christlichen Kultur oder auf christianisiertem Gebiet kann Barths Sündenlehre gewiss angenommen werden. Aber im nichtchristlichen Kreis hat sie kaum Chancen, akzeptiert zu werden, weil sie einer Vernünftigkeit des Menschen, Gut und Böse auch ohne die Christusoffenbarung zu unterscheiden, skeptisch gegenübersteht. Deswegen wird Barths Sündenlehre in der nichtchristlichen Welt als anthropologisch-pessimistisch und religiös-imperialistisch beurteilt.⁸⁴³ Auf diese Kritik antwortet Barth mit der

muss man sich fragen, wie denn in der Zeit die Sünde und der Unglaube jemals Gegenwart zu gewinnen vermag.“ H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951, S. 380.

⁸⁴² Zur Diskussion über die Kontinuität des Charakters der KD Barths vgl. Chr. Kress, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth, Neukirchen 1999, S. 162–171.

⁸⁴³ Bezüglich dieser Kritik vgl. H.-M. Barths Thesen für das christlichen Sündenverständnis der

Betonung der besonderen Inhaltlichkeit der christlichen Sündenerkenntnis.⁸⁴⁴ Nach Barth steht auch das Christentum selbst unter dem Gericht Gottes. Für jeden Christen bedeutet die christologische Sündenerkenntnis die Erkenntnis seiner eigenen Sünde, die durch das Kreuz entlarvt wird. Diese Erkenntnis hängt damit zusammen, dass Jesus Christus Herr, Richter und Heiland ist, und nicht wir Menschen. Aber auch diese These Barths kann nur vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens sinnvoll rezipiert werden, so dass der Konflikt zwischen der christologischen Sündenerkenntnis und dem allgemeinen Optimismus, der besonders vom nichtchristlichen Standpunkt aus verbreitet ist, noch nicht gelöst ist.

5. Eine Interpretation der Sündenlehre Karl Barths

5.1 Die Tragik des Menschen als Sünder und die hamartiologische Erkenntnis als

multireligiösen Globalgesellschaftszeit: „4. Der Mythos vom Sündenfall kennzeichnet die Sünde als transmoralische Wirklichkeit, die den Tod zur Konsequenz hat und allein durch Gott als den Schöpfer, Erlöser und Vollender alles Lebendigen bewältigt werden kann. 5. Die Sündhaftigkeit des Menschen darf nicht isoliert, sondern nur im Kontext von Erlösung und Verheißung, von Vergebung und Erneuerung thematisiert werden. [...] 7. Hinduistische und buddhistische Auffassungen von Verblendung und Verfehlung verweisen auf Generationen übergreifende, ja kosmische Zusammenhänge, deren Wahrnehmung das christliche Verständnis von Sünde zu veranschaulichen und zu vertiefen vermag. 8. Der trinitarische Glaube spricht dem Menschen eine Würde zu, die – angesichts von Sünde und Tod – allein in Gottes schöpferischem, erlösendem und vollendendem Handeln begründet ist; er geht insofern über jüdische und islamische Anthropologie hinaus.“ H.-M. Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh (2001) 2008³, S. 524. Welker weist auf einen pneumatologisch-trinitarischen Weg hin: „[A]uf christlicher Seite [...] [ist] das Gesetz [...] letztlich ohnmächtig gegenüber der Sünde; die radikale Verdunkelung der Tora- und Gotteserkenntnis [wird] am Kreuz offenbar, aber der rettende Messias [ist] in Jesus Christus schon gekommen. Auf jüdischer Seite wird das Christuszeugnis als höchst fragwürdig angesehen werden müssen angesichts des von sog. ‚christlichen Gesellschaften und Staaten‘ ausgehenden Imperialismus, Kolonialismus, ökonomischen Brutalismus und angesichts der abgründigen Grausamkeiten der Shoah im Land der Reformation und der an Christus und der Schrift orientierten Erneuerung des christlichen Glaubens. Ist der Realismus der Tora mit ihrer Orientierung am Zusammenwirken von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Gottes- bzw. Wahrheitserkenntnis nicht vorzugswürdig gegenüber einer Theologie des Gekreuzigten und Auferstandenen, die so tief korrumpiert werden konnte? Die Konzentration auf das Wirken des Heiligen Geistes kann im Blick auf diese Frage Gesprächs- und Begegnungsmöglichkeiten erschließen und unterschiedene, aber doch analoge Differenzierungen im Gottesverständnis freilegen lassen, die auf Seiten der christlichen Theologie zur Trinitätstheologie führen. Dabei sind Schrifttreue und Schriftnähe der Pneumatologie wichtig, wenn der Dialog gelingen soll.“ M. Welker, *Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre*, in: *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, hrsg. v. R. Weth, Neukirchen 2005, S. 124–125.

⁸⁴⁴ Barth betont, dass die christliche Sündenerkenntnis eine besondere Erkenntnis ist, zu der nur in der Gottes- bzw. Glaubenserfahrung gelangt werden kann, sowie dass sie nicht zur allgemeinen Theodizeeproblemgeschichte gehört und auf vermeintlich neutrale Weise, entweder philosophisch oder psychologisch, analysiert und dargestellt werden kann. Vgl. KD IV/2, S. 426.

Erkenntnis des Evangeliums

Welchen positiven Sinn kann man in Barths Sündenlehre erkennen, obwohl sein Sündenverständnis den Begriff der guten Schöpfung stört und ein pessimistisches Menschenbild nahe legt? Durch seine christologische, noch vertieft: kreuzestheologische, Annäherung in der Sündenlehre nimmt Barth die tragische Situation des Menschen als Sünder ernst. Das Kreuz Jesu Christi entlarvt alle Hoffnungen, die der Mensch selber generiert, als falsch und nichtig. An seinem Kreuz wird das Ende jedes gefallenen und verurteilten Menschen deutlich gezeigt. Durch die Konzentration auf die Christusoffenbarung enthüllt Barth die bittere Wahrheit des Menschen: Gott leidet, weil die ständige Feindschaft des Menschen gegenüber Gott zur Lebensgeschichte des Menschen wird, und spricht als Richter das Urteil über den Menschen, das als unvermeidliche Konsequenz folgt. Barths Rede vom Sündersein des Menschen, derzufolge alle Menschen Sünder sind, bezieht sich auf das existentielle Sündenbekenntnis des Menschen als Antwort auf Gottes Ruf, der den Menschen erkennen lässt, vor dem Angesicht Gottes Sünder zu sein. Die christliche Theologie ist nicht eine Weltanschauung, in der der Mensch von sich aus sein Verhältnis zu Gott beobachtet und darstellt, sondern eine Bezeugung des Wortes Gottes, in dem Gott sich selbst und den Menschen offenbart.⁸⁴⁵ Dementsprechend ist die christliche Sündenlehre keine allgemeine Beschreibung des Menschen als endliches fehlbares Geschöpf, sondern ein spezielles Bekennen, dass Gott den Menschen, der wählt, Gottes Gegner zu sein, statt Gottes Kind zu sein, als Sünder bestimmt.

Nach dem traditionellen Schema wird durch die Erkenntnis des Gesetzes die Gerichtserkenntnis bzw. die Sündenerkenntnis motiviert und durch die Erkenntnis des

⁸⁴⁵ „[D]er Satz, dass Gott nur durch Gott erkannt wird (wir reden von dem Gott, der sich in seinem Wort offenbart hat!), ist nicht von diesem oder jenem Verständnis des menschlichen Erkenntnisvermögens her begründet und abgeleitet. [...] Er ist vom Objekt, nicht vom Subjekt der hier in Frage stehenden Erkenntnis her, er ist in dem in seinem Wort offenbarten Gott begründet.“ KD II/1, S. 47. „Als der unbekannte Gott wird Gott in Jesus erkannt. [...] Nicht vernichtet, sondern realisiert werden die besonderen Möglichkeit jedes einzelnen durch die Beziehung auf ihren eigentlichen Inhalt: das Unmögliche.“ K. Barth, *Der Römerbrief* (München (1919) 1922²), Zürich 1999¹⁶, S. 97. „Wir müssen uns aber bewusst sein, dass [...] diese Erlaubnis, das Göttliche in das Gewand des Menschlichen, das Ewige in das Gleichnis des Zeitlichen zu hüllen, keine mögliche, sondern die unmögliche Möglichkeit ist, der Augenblick ohne Vorher und Nachher, kein Standpunkt, auf den unsereins sich stellen, sondern die Entscheidung, die immer wieder nur in Gott selbst, in Gott allein fallen kann.“ Ders., a. a. O., 123-124. Krötke kommentiert: „Unter der Voraussetzung der unüberbrückbaren Diastase von Gott und Mensch blieb ihm jede rechte Erkenntnis Gottes eine ‚unmögliche Möglichkeit.‘“ W. Krötke, *Sünde und Nichtiges bei Karl Barth*, ThA 30, Berlin 1971, S. 16. Nur in der „*analogia fidei*“ wird Gott für den Sünder erkennbar und sagbar.“ Ders., a. a. O., S. 18.

Evangeliums wird die Heilserkenntnis gewonnen. Aber Barth überwindet diesen Dualismus und betont, dass die Sündenerkenntnis durch die Gnadenerkenntnis retrospektiv erlangt wird: Das Kreuz Jesu Christi offenbart die Vergebung Gottes und dadurch auch das Sündersein des Menschen, der ohne Gottes Begnadigung nur verdammt ist. D. h. die Erkenntnis der Sünde durch die Christusoffenbarung bedeutet die Erkenntnis der vergebenen Sünde. Insofern ist die Sündenerkenntnis wesentlich eine dankbar anzunehmende Erkenntnis.⁸⁴⁶ Das Evangelium, das die Sündenvergebung verkündigt, gibt demjenigen, der an es glaubt, nicht nur die Freude des Heils, sondern auch die Erkenntnis der Sünde, aber nicht die den Mut zur Bekehrung brechende und den Sünder zum Tod führende Sündenerkenntnis, sondern die an die sündige Vergangenheit erinnernde und auf die selige Gegenwart hinweisende Sündenerkenntnis. Solche Sündenerkenntnis ist nur von Gott her möglich. Ohne die Selbsthingabe Jesu Christi, in der Gott seinen Willen zum Heil des Sünders offenbart hat, kann die Sündenerkenntnis einen solchen evangelischen Charakter nicht haben. In der Kreuzesoffenbarung wird die Sündenerkenntnis, die Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder, als Widersacher der Heilsgeschichte Gottes zur Erkenntnis des Evangeliums.

5.2 Das Vater-Kind-Verhältnis im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie als Voraussetzung des christologisch radikalisierten Sündenverständnisses

In Barths christologischem Aufbau der Sündenlehre scheint dem schöpfungstheologischen Sündenverständnis keine Schlüsselstellung zuzukommen. Allein die Passion Jesu Christi wird in den Vordergrund gestellt im Sinne, dass sie eine unvergleichbare Bedeutung in Bezug auf die Versöhnung zwischen Gott und Mensch hat, wobei Barth das Kreuz als Gottes Heilswerk, das der Mensch aus eigener Kraft nicht erreichen kann, versteht. Die heilschaffende Vergebung Gottes wird als das, was sie ist, nämlich allein als Werk der Liebe Gottes, nicht durch die Betrachtung der Schöpfungsordnung, sondern durch die Kreuzesoffenbarung erkannt. Dabei werden die Tiefe der Sünde und das Erbarmen Gottes zugleich vor Augen geführt und die wahre

⁸⁴⁶ „Wer Gott danken kann, erkennt das Böse in sich. Dies ist die Grundform der praktischen Sündenerkenntnis bei Karl Barth. Ihr Archetyp ist der Zöllner im Tempel, der nicht mehr vermag als zu beten: ‚Gott, sei mir Sünder gnädig.‘ (Lk 18,13) Barth hat dazu notiert: ‚Der Mensch, dem nur das übrig bleibt, ist der dem gnädigen Gott als seinem Gebieter verantwortliche Mensch.‘“ W. Lienemann, Das Gebet des Zöllners Voraussetzung und Folgen praktischer Sündenerkenntnis bei Karl Barth, in: ZDT 6 (1990/1991) Nr. 2, S. 163 und Lienemanns Barth-Zit. aus: Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlass. Vorlesungen 1959-1961, hrsg. v. Hans-Anton Drew u. Eberhard Jüngel, Zürich 1976, S. 37, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke. Vgl. GD II, S. 436.

Möglichkeit der Sündenerkenntnis wird angeboten. In Bezug auf diese Folgerung Barths kann man fragen: Welche Beziehung gibt es zwischen der schöpfungstheologischen und der christologischen Annäherung Barths an das Sündenverständnis? Verdrängt Barth das schöpfungstheologische Motiv und ersetzt es durch das christologische, indem er die inkommensurable Schuld des Menschen und den Heilswillen Gottes durch das Kreuz hervorhebt?

Um auf diese Frage zu antworten, ist es nötig, zu betrachten, aus welcher Perspektive Barth versucht, das Sündenverständnis christologisch zu radikalieren. Meines Erachtens bezieht sich Barths christologische Sündenlehre auf sein schöpfungstheologisches Grundkonzept des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch: Barth reflektiert über den schöpfungstheologischen Begriff der Sünde als Übertretung der Schöpfungsordnung häufiger im praktischen Problembewusstsein der Zerstörung des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch als aus der theoretischen Perspektive der Lehre von der Natur des Menschen. Darum vermeidet er, das Problem der Sünde bloß als anthropologisches Faktum zu behandeln, sondern er nimmt die Reaktion Gottes auf die menschliche Sünde ernst: Gott konfrontiert sich im Kreuz Jesu Christi radikal mit der Sünde des Menschen. Die schöpfungstheologische Einsicht in die persönliche Relation zwischen Gott und Mensch weist auf die Grundproblematik hin, für die in der Sündenlehre Gottes Lösung aufgezeigt wird. Hier wird die Tragik des Menschen als Gottes Widersacher betont und die dunkle Wahrheit des Sünderseins mit der gnädigen Wahrheit des Kreuzes scharf kontrastiert.

Nach meiner Beobachtung bietet Barths Ansicht über die *imago Dei* des Menschen im schöpfungstheologischen Verständnis der persönlichen Beziehung von Gott und Mensch das praktische Motiv, aus dem heraus die Sündenerkenntnis in der christologischen Sündenlehre radikalisiert wird. Für Barth dient der Begriff der menschlichen Gottebenbildlichkeit eher der Feststellung der Identität des Menschen als der Bestimmung seiner Natur: Der Begriff *imago Dei* deutet an, dass Gott den Menschen als sein Kind schuf. Barths Sündenverständnis ist verwurzelt in diesem schöpfungstheologischen Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Im Alten Testament kommt das Wort רְמוּת 25mal vor und das Wort צְלַמַּי 16mal.⁸⁴⁷ An zwei Stellen in der Urgeschichte der Genesis werden die beiden Begriffe zusammen genannt. Dabei werden sie mit den Präpositionen בְּ und לְ in die kennzeichnende

⁸⁴⁷ Vgl. G. Lisowsky, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958, S. 367, 1219.

Kombinationsform von **בְּרֵמִיּוֹתַי בְּצַלְמִי** bzw. **בְּרֵמִיּוֹתַי כְּצַלְמִי** gebracht, um eine persönliche Beziehung auszudrücken: in Gen. 1,26 das Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf und in Gen. 5,3 das Verhältnis zwischen Adam dem Vater und Set seinem Sohn. Aus diesem Grund kann man sagen, dass sich gemäß dem urgeschichtlichen Verständnis das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis und das Vater-Kind-Verhältnis überschneiden. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass in der Urgeschichte die Entscheidung des Menschen, Gottes Gegner zu sein, nicht bloß mit der Sünde gegen Gott den Allmächtigen, sondern zugleich mit der Sünde gegen Gott den Vater gleichgesetzt wird.⁸⁴⁸

5.3 Die Sichtweise der Theologie-Beschreibung und der Zweck der christlichen Sündenlehre

Wenn man die Doppelperspektive von Barths schöpfungstheologisch grundgelegtem und christologisch radikalisiertem Sündenverständnis reflektiert, kann man sinnvolle Anwendungsmöglichkeiten auch in nichtchristlichem Umfeld finden. Barth beschreibt sein Sündenverständnis aus dem Blickwinkel Gottes als Vater, dessen Kind ihn verlässt: Durch die christologische Interpretation der Sünde listet Barth nicht auf, was der Mensch als Sünde wissenschaftlich definieren kann, sondern, was Gott, der Vater des Menschen, als Sünde ansieht und wie ernst er sie nimmt. Für Barth ist der Sünder mehr als bloß ein böses Wesen: Er wird als tragisches Wesen verstanden, weil er keinem anderen als seinem schöpferischen Vater den Rücken zukehrt. Die Erkenntnis, dass der Mensch seine Kindschaft ablehnt und von Gott weggehen will, beruht nicht auf einer Einsicht des Menschen in sich selbst, sondern auf dem Urteil Gottes des Vaters. Für ihn ist das Problem der Sünde des Menschen, seine Abwendung von ihm, kein kleines oder akzeptables Problem.⁸⁴⁹ Gott der Vater zögert nicht, im Blick auf dieses Problem

⁸⁴⁸ Schüle interpretiert den urgeschichtlichen Begriff der *imago Dei* im Zusammenhang der „konkreten Beziehungsgeflechte“ innerhalb des menschlichen Lebens: „Wenn die Urgeschichte von Menschen als Bild Gottes spricht, dann nimmt sie den Menschen als Mann und Frau, als Eltern und Kind, als Nächsten und konkretes Gegenüber in den Blick. Der Mensch ist Bild Gottes in den konkreten Formen, in denen sich menschliches Leben gestaltet und entfaltet.“ A. Schüle, Die Würde des Bildes. Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte, in: EvTh, 66. Jg., Heft 6 (2006), S. 446. Nach Schüle bringen die Aussagen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen. 1,26-28; 5,1-3; 9,4-6 nicht zum Ausdruck, dass der Mensch ein besonderes Verhältnis zu Gott hat, sondern dass er für den Anderen persönlich Mitmensch ist und sein soll. Vgl. ders., a. a. O., S. 446-449.

⁸⁴⁹ Im Lukasevangelium spricht der Vater im Gleichnis des verlorenen Sohnes über seinen zurückgekehrten jüngeren Sohn: „[D]ieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden; er war verloren und ist gefunden worden.“ (Lk. 15,24) Obwohl sich der jüngere Sohn frech gegenüber seinem Vater benommen hat, war seine Intention nicht, das eigene Leben aufs Spiel zu

extreme Maßnahmen zu ergreifen. Aus dem Grund dieser schöpferischen Vaterliebe wird das Kreuz Jesu Christi für uns als Sühneort aufgestellt und durch die Gnadenoffenbarung dieses Kreuzes erkennt der Sünder seine wahre Identität und Wirklichkeit.

Wenn man die christologische Erkenntnis der Tragik des Sünderseins, die Barth aus der Perspektive Gottes gewinnt, als Kernstück der christlichen Hamartologie versteht, kann man eine bessere Möglichkeit finden, diese christologisch radikalisierte Sündenerkenntnis auch für nichtchristliche Kreise nachvollziehbar darzustellen, überzeugender, als durch eine moraltheologische oder eine in Bezug auf das Theodizeeargument gesuchte Annäherung an die Sünde des Menschen: Dass das Phänomen der Sünde des Menschen nicht als eine allgemeine Problematik spekulativ betrachtet, sondern als Zerstörung des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott dem Vater und seinem geschöpflichen Kind bestimmt wird, bedeutet, dass die Rede von der Sünde nicht direkt mit der Beschreibung der Sündenerkenntnis oder des Inhalts der Sünde oder ihrer Ursache usw., sondern mit der Voraussetzung der Liebe Gottes beginnen soll. Diese Redeweise verachtet den allgemeinen Glauben an die Menschheit in nichtchristlichen Kulturen nicht: Die väterliche Liebe, die besonders der Vater zu seinem von zu Hause ausgerissenen Kind hat, kann wirksam in missionarischen Kontexten zur Sprache gebracht werden. Der Schwerpunkt des christlichen Sündenverständnisses liegt nicht darin, die Diskussion über die Natur des Menschen oder die Ursache des Bösen zu entfalten, sondern im Gegenteil darin, eine solche Debatte zu entschärfen, indem auf die Offenbarung der Gnade des Vaters hingewiesen wird. Barths Sündenlehre hebt diesen Punkt erfolgreich hervor und insofern kann man erwarten, durch Barths hamartologischen Beitrag das Sündenverständnis in nichtchristlichen Gebieten auch genuin christlich bzw. christologisch zu vertiefen.

setzen, sondern nur auszuwandern. Aber für den Vater war er mit einem Toten gleichzusetzen. Hier kann man erkennen, was die Bibel als Sünde aus dem Blickwinkel des Vaters ansieht.

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungsverzeichnis der Zeitschriften, Serien und Quellenwerke

BHTh	Beiträge zur historischen Theologie
BThSt	Biblisch-Theologische Studien
DBW	Dietrich Bonhoeffer Werke
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23
epd-Dokumentation	Evangelischer Pressedienst-Dokumentation
EvTh	Evangelische Theologie
FSÖTh	Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HDTThG	Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte
GD	Unterricht in der christlichen Religion (sog. Göttinger Dogmatik)
GTA	Göttinger theologische Arbeit
KD	Kirchliche Dogmatik (Karl Barth)
KKTS	Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien
MJTh	Marburger Jahrbuch Theologie
MThSt	Marburger theologische Studien
NBST	Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie
NZSTh	Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie
ÖF.S	Ökumenische Forschungen. 2. Soteriologische Abteilung
QD	<i>Quaestiones disputatae</i>
TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann
TEH	Theologische Existenz heute
Test.	<i>Testimonia</i> . Schriften der altkirchlichen Zeit
ThA	Theologische Arbeiten
ThLZ.F	Forum. Theologische Literaturzeitung
ThPr	<i>Theologia Practica</i>
ThST	Theologische Studien-Texte
ThSt(B)	Theologische Studien. Eine Schriftenreihe hrsg. v. Karl Barth
ThÜb	Theologie im Übergang
TRE	Theologische Realenzyklopädie

WA	Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar Ausgabe
ZDT	Zeitschrift für dialektische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

2. Primärliteratur

- Barth, Karl, Der Römerbrief (München (1919) 1922²), Zürich 1999¹⁶
- ders., Die Theologie der reformierten Bekenntnisschriften. Vorlesung Göttingen Sommersemester 1923, hrsg. v. der Karl Barth-Forschungsstelle an der Universität Göttingen (Leitung Eberhard Busch), Zürich 1998, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke
- ders., Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 2 (1924/1925), hrsg. v. Hinrich Stoevesandt, Zürich 1990, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke
- ders., Unterricht in der christlichen Religion, Bd. 3 (1925/1926), hrsg. v. Hinrich Stoevesandt, Zürich 2003, in: Karl Barth Gesamtausgabe, 2. Abt. Akademische Werke
- ders., Evangelium und Gesetz, TEH 32 (1935)
- ders., Christus und Adam nach Röm. 5, in: ThSt(B) 35 (1952)
- ders., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich (1946) 1960³
- ders., Die Kirchliche Dogmatik I/1 (Zürich 1932), Studienausgabe Bd. 1, Zürich 1986
- ders., Die Kirchliche Dogmatik I/2 (Zürich 1938), Studienausgabe Bd. 5, Zürich 1993
- ders., Die Kirchliche Dogmatik II/1 (Zürich 1940), Studienausgabe Bd. 7, Zürich 1986
- ders., Die Kirchliche Dogmatik II/2 (Zürich 1942), Studienausgabe Bd. 12, Zürich 1988
- ders., Die Kirchliche Dogmatik III/1 (Zürich 1945), Studienausgabe Bd. 13, Zürich 1993
- ders., Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich 1948), Studienausgabe Bd. 14, Zürich 1992
- ders., Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich 1948), Studienausgabe Bd. 15, Zürich 1992
- ders., Die Kirchliche Dogmatik III/2 (Zürich 1948), Studienausgabe Bd. 16, Zürich 1992
- ders., Die Kirchliche Dogmatik III/3 (Zürich 1950), Studienausgabe Bd. 18, Zürich 1992
- ders., Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Zürich 1953), Studienausgabe Bd. 22, Zürich 1986
- ders., Die Kirchliche Dogmatik IV/2 (Zürich 1955), Studienausgabe Bd. 25, Zürich 1993
- ders., Die Kirchliche Dogmatik IV/3 (Zürich 1959), Studienausgabe Bd. 28, Zürich 1989

3. Sekundärliteratur

- Althaus, Paul, Grundriss der Dogmatik, Gütersloh 1958⁴
- Anselm von Canterbury, *Cur deus homo*. Warum Gott Mensch geworden, Lateinisch-Deutsch, besorgt u. übers. v. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Darmstadt (1956) 1993⁵
- Augustinus, Aurelius, *Enchiridion de fide, spe et caritate*. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, Test. 1, hrsg. v. Joseph Barbel, Düsseldorf 1960
- Axt-Piscalar, Christine, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHTH 94 (1996)
- dies., Art. Sünde – VII. Reformation und Neuzeit, in: TRE 32 (2001)
- Balthasar, Hans Urs von, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951
- ders., Theologie der drei Tage, Einsiedeln (1969) 1990
- Barth, Hans-Martin, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh (2001) 2008³
- Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin u. a. (1925) 1988⁶
- Baumann, Urs, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, ÖF.S 2, Freiburg im Breisgau 1970
- Bayer, Oswald, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003
- Beatrice, Pier Franco, Art. Sünde – V. Alte Kirche, in: TRE 32 (2001)
- Biedermann, Alois Emanuel, Christliche Dogmatik, Bd. 2, (Zürich 1869) Berlin 1885²
- Boff, Leonardo, Ethik für eine neue Welt, übers. v. Horst Goldstein, Düsseldorf 2000
- Bonhoeffer, Dietrich, *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (Berlin/Frankfurt(Oder) 1930), Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 1, hrsg. v. Joachim von Soosten, München 1986
- ders., Schöpfung und Fall, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 3, hrsg. v. Martin Rüter u. Ilse Tödt, München (1933) 1986
- Brandt, Sigrid, Sünde. Ein Definitionsversuch, in: Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, hrsg. v. Sigrid Brandt, Marjorie Hewitt Suchocki u. Michael Welker, Neukirchen 1997
- Brunner, Emil, Dogmatik, Bd. 2, Zürich 1960
- Bultmann, Rudolf, Adam und Christus nach Rm 5, in: ZNW 50 (1959)

- Busch, Eberhard, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975
- ders., Die Entlarvung der Sünde im Licht ihrer Überwindung. Karl Barths Sündenlehre, in: ZDT 6 (1990/1991) Nr. 2
- ders., Die große Leidenschaft. Einführung in die Theologie Karl Barths, Gütersloh 1998
- Calvin, Jean, *Institutio Christianae religionis* 1559, in: *Joannis Calvini opera selecta*, Vol. 3, hrsg. v. Peter Barth u. Wilhelm Niesel, München 1967
- Childs, Brevard S., Die Theologie der einen Bibel (London 1992), Bd. 2, übers. v. Christiane Oeming, Freiburg im Breisgau (1994) 2003
- Dahm, Albert, Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths, KKTS 47, Paderborn 1983
- Dalferth, Ingolf Ulrich, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, QD 130, Freiburg im Breisgau 1991
- ders., Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, ThLZ.F 11/12, Leipzig 2004
- ders., *Malum*. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008
- Dettloff, Werner, Art. Rechtfertigung, in: TRE 28 (1997)
- Ebeling, Gerhard, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964
- ders., Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen 1979
- Elert, Werner, Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik, Erlangen (1940) 1960⁵
- Feuerbach, Ludwig, Das Wesen des Christentums (Leipzig 1841), Ludwig Feuerbach Gesammelte Werke, Bd. 5, hrsg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin 1984
- Frey, Christofer, Die Theologie Karl Barths. Eine Einführung, Waltrop (1988) 1994²
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. (1915) 1962¹⁷
- Gestrich, Christof, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989
- ders., Systematisch-theologische Überlegung zum Begriff der Sünde, in: Die Wirklichkeit des Bösen. Systematisch-theologische und philosophische Annäherungen, hrsg. v. Friedrich Hermanni u. Peter Koslowski, München 1998
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, übers. v. Horst Goldstein, Mainz 1973
- Hamm, Berndt, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre, in: ZThK 83 (1986)
- Haas, Hanns-Stephan, „Bekannte Sünde“. Eine systematische Untersuchung zum theologischen Reden von der Sünde in der Gegenwart, NBST 10 (1992)
- Härle, Wilfried, Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik,

- Berlin 1975
- ders., Dogmatik, Berlin 2000²
- Harsch, Helmut, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie, Heidelberg 1965
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 12, Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1980
- ders., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Teil, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Theorie-Werkausgabe, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Bd. 19, Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1979
- Heppe, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt (Elberfeld 1861), neu durchges. u. hrsg. v. Ernst Bizer, Neukirchen (1935) 1958²
- Hermes, Eilert, „Theologie als Phänomenologie des christlichen Glaubens“. Über den Sinn und die Tragweite dieses Verständnisses von Theologie, in: MJTh 6/MThSt 38 (1994)
- Highfield, Ron, Barth and Rahner in Dialogue. Toward an Ecumenical Understanding of Sin and Evil, American University Studies, Series VII Theology and Religion, Vol. 62, New York 1989
- Holm, Bo Kristian, Wechsel ohnegleichen, in: NZSTh 40 (1998)
- Hüttenhof, Michael, Theologische Opposition 1933. Karl Barth und die Jungreformatoren-Bewegung, in: Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Ausbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. v. Michael Beintker, Christian Link u. Michael Trowitzsch, Zürich 2005
- Hutter, Leonhard, *Compendium locorum theologicorum ex Scriptura S. et libro Concordiae collectum* (Wittenberg 1610), übers., eingl. u. hrsg. v. Wolfgang Schnabel, ThST 8, Waltrop 2000
- Jhi, Jun-Hyung, Das Heil in Jesus Christus bei Karl Rahner und in der Theologie der Befreiung, FSÖTh 116, Göttingen 2006
- Jüngel, Eberhard, Art. Barth, in: TRE 5 (1980)
- ders., Barth-Studien, Gütersloh 1982
- Kant, Immanuel, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Berlin 1786), in: Immanuel Kants Werke, Bd. 4, Schriften von 1783–1788 von Immanuel Kant, hrsg. v. Artur Buchenau u. Ernst Cassirer, Berlin 1922

- Kierkegaard, Sören, Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde (Kopenhagen 1844), Sören Kierkegaard Gesammelte Werke, 11. u. 12. Abt., übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952
- ders., Die Krankheit zum Tode (Kopenhagen 1849), Sören Kierkegaard Gesammelte Werke, 24. u. 25. Abt., übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954
- Kim, Sung-Bong, „Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner. Tholucks theologische Entwicklung in seiner Berliner Zeit, EHS.T 440, Frankfurt am Main 1992
- Knierim, Rolf P., Art. Sünde – II. Altes Testament, in: TRE 32 (2001)
- König, Johann Friedrich, *Theologia positiva acroamatica* (Rostock 1664), hrsg. u. übers. v. Andreas Stegmann, Tübingen 2006
- Koslowski, Peter, Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus, Philosophische Theologie Bd. 1, Wien 1993
- Köster, Heinrich, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart, HDG Bd. 2, Faszikel 3c, Freiburg im Breisgau 1982
- Kress, Christine, Gottes Allmacht angesichts von Leiden. Zur Interpretation der Gotteslehre in den systematisch-theologischen Entwürfen von Paul Althaus, Paul Tillich und Karl Barth, Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen Bd. 27 (1999)
- Krötke, Wolf, Sünde und Nichtiges bei Karl Barth, ThA 30, Berlin 1971
- ders., Theologie und Widerstand bei Karl Barth. Problemmarkierung aus systematisch-theologischer Sicht, in: Karl Barth in Deutschland (1921–1935). Ausbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. v. Michael Beintker, Christian Link u. Michael Trowitzsch, Zürich 2005
- Leget, Carlo J. W., *Quanti ponderis sit peccatum*. Sündenverständnis nach Karl Barth und Thomas von Aquin. Ein Vergleich, in: ZDT 9 (1993) Nr. 1
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels (Amsterdam 1710), Gottfried Wilhelm Leibniz Philosophische Schriften, Bd. 2, 1. Hälfte, Französisch-Deutsch, hrsg. u. übers. v. Herbert Herring, Darmstadt 1985
- Lienemann, Wolfgang, Das Gebet des Zöllners Voraussetzung und Folgen praktischer Sündenerkenntnis bei Karl Barth, in: ZDT 6 (1990/1991) Nr. 2
- Lisowsky, Gerhard, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament, Stuttgart 1958
- Lohse, Bernhard, Luthers Theologie, Göttingen 1995
- Luther, Martin, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: Martin Luther. An

- den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen. Mit einer kurzen Biographie u. einem Nachwort hrsg. v. Ernst Kähler, Reclams Universal-Bibliothek Nr. 1578, Stuttgart (1962) 2005
- ders., Evangelium am Neujahrstage, Luk. 2,21, in: WA 10/I/1
- ders., 2. Predigt am Tage der Beschneidung, nachmittags, 1. Januar 1532. Aus der Epistel Pauli zu den Gal. am dritten Kapitel, in: WA 36
- Melanchton, Philipp, *Loci communes* 1521, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Gütersloh 1993
- Moltmann, Jürgen, (Hrsg.) Anfänge der dialektische Theologie, Bd. 1, München (1962) 1966²
- ders., Der gekreuzigte Gott, München (1972) 1981⁴
- Mühlenberg, Ekkehard, Von Augustin bis Anselm von Canterbury, in: HDThG 1, Göttingen (1982) 1999²
- Müller, Julius, Die christliche Lehre von der Sünde, Bd. 1, Breslau (1844) 1858⁴
- Niebuhr, Reinhold, Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology, in: The Theology of Paul Tillich, ed. by Charles W. Kegley & Robert W. Bretall, New York (1952) 1959⁴
- Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Leipzig 1885), Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 15, München 1925
- ders., Der Antichrist. Versuch eine Kritik des Christentums (Leipzig 1888), Friedrich Nietzsche Gesammelte Werke, Musarionausgabe, Bd. 17, München 1926
- Oeming, Manfred/Schmid, Konrad, Hiobs Weg. Situation von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen 2001
- Otto, Rudolf, das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, (Breslau 1917) München 1971
- Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983
- ders., Systematische Theologie, Bd. 2, Göttingen 1991
- ders., Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997
- Rahner, Karl, Schriften der Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965
- Ratzinger, Joseph, Papst Benedikt XVI., Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, (München (1968) 2000) Gütersloh 2005 (Lizenzausgabe)

- Ricoeur, Paul, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Paris 1960, übers. v. Maria Otto, Freiburg/München 1971
- ders., Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Paris 1960, übers. v. Maria Otto, Freiburg/München (1971) 1988²
- Ritschl, Albrecht, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, Bonn (1874) 1895⁴
- ders., Unterricht in der christlichen Religion, Bonn (1875) 1903⁶
- Rodin, R. Scott, Evil and Theodicy in the Theology of Karl Barth, New York 1997
- Ruschke, Werner M., Entstehung und Ausführung der Diastasantheologie in Karl Barths zweiten „Römerbrief“, NBST 5 (1987)
- Schanne, Rainer, Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie. Die Weiterbildung der protestantischen Erbsündenlehre unter dem Einfluss der idealistischen Lehre vom Bösen, ThÜb 1, Frankfurt am Main/Bern 1976
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Gen III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, Tübingen 1792), in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe 1: Werke, Bd. 1, hrsg. v. Wilhelm G. Jakobs, Jörg Jantzen u. Walter Schieche unter Mitwirkung v. Gerhard Kuebart, Reinhold Mokrosch u. Annemarie Pieper, Stuttgart 1976
- Schenk, Richard, Art. Sünde – VI. Mittelalter, in: TRE 32 (2001)
- Schiller, Friedrich, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde (Leipzig 1790), in: Friedrich Schiller Sämtliche Werke, Bd. 4, Historische Schriften, hrsg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, München 1958
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Bd. 1 (Berlin (1821) 1830²), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 13, Teilbd. 1, hrsg. v. Rolf Schäfer, Berlin 2003
- Schmid, Heinrich, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt (Erlangen 1843), neu hrsg. u. durchges. v. Horst Georg Pöhlmann, Gütersloh (1979) 1990¹¹
- Schoonenberg, Piet, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch, Einsiedeln 1966
- Schreiner, Stefan, Art. Sünde – III. Judentum, in: TRE 32 (2001)
- Schüle, Andreas, Die Würde des Bildes. Eine Re-Lektüre der priesterlichen Urgeschichte, in: EvTh, 66. Jg., Heft 6 (2006)

- Sievernich, Michael, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart, Frankfurt am Main 1982
- Sölle, Dorothee, Sünde. Zur politischen Interpretation eines theologischen Begriffs, in: ThPr 6 (1971)
- dies., Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann, Stuttgart 1971
- Spinoza, Baruch de, Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt (Amsterdam 1677), Neu übers., hrsg. mit einer Einleitung vers. v. Wolfgang Bartuschat, Lateinisch-Deutsch, Sämtliche Werke, Bd. 2, Hamburg 1999
- Stoevesandt, Hinrich, Die Göttinger Dogmatikvorlesung. Grundriss der Theologie Barths, in: Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Ausbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2003 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, hrsg. v. Michael Beintker, Christian Link u. Michael Trowitzsch, Zürich 2005
- Tillich, Paul, Systematische Theologie, Bd. 1 (Chicago 1951), Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers. waren beteiligt: Renate Albracht u. a., Berlin 1987⁸
- dies., Systematische Theologie, Bd. 2 (Chicago 1957), Die dt. Ausg. besorgte A. Rathmann. An d. Übers. waren beteiligt: Renate Albracht u. a., Berlin 1987⁸
- Tholuck, Friedrich August Gottreu, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder: die wahre Weihe des Zweiflers, (Hamburg 1823) Gotha 1871⁹
- Thomas von Aquin, *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, tomus tertius, prima secundae. Editio Decima Sexta diligenter emendata Nicolai, Sylvii, Billnart et C.-J. Droux*, Paris 1856
- Track, Joachim, Dogmatik als Phänomenologie? Bemerkung zum Verhältnis von Offenbarung, Erfahrung, Erkenntnis und Parteinahme in der christlichen Theologie, in: MJTh 6/MThSt 38 (1994)
- Wagner, Falk, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986
- Weber, Otto, Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, Neukirchen (1950) 1977⁸
- Webster, John, Barth's Moral Theology. Human Action in Barth's Thought, Edinburgh 1998
- Welker, Michael, Schöpfung und Wirklichkeit, NBST 13 (1995)
- dies., Die freie Gnade Gottes in Jesus Christus und der Auftrag der Kirche, in: „Gottes freie Gnade ausrichten an alles Volk“. Referate, Predigten, Berichte und Beschlüsse der Hauptversammlung 2004 des Reformierten Bundes vom 10. bis 12. Juni in Wuppertal-Barmen (Schwerpunkt: Die Diskussion der Aktualität der Barmer

- Theologischen Erklärung), epd-Dokumentation 29 (2004)
- ders., Der erhaltende, rettende und erhebende Gott. Zu einer biblisch orientierten Trinitätslehre, in: Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens, hrsg. v. Rudolf Weth, Neukirchen 2005
- ders., Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers Beiträge zur zukünftigen Ekklesiologie, ZDT 22 Nr. 2 (2006)
- Weyer-Menkhoﬀ, Stephan, „Reich Gottes“. Zur Doppeldeutigkeit der Theologie Albrecht Ritschls, in: Gottes Reich und menschliche Freiheit. Ritschl-Kolloquium (Göttingen 1989) GTA 46 (1990)
- Willi, Hans-Peter, Unbegreifliche Sünde. „Die christliche Lehre von der Sünde“ als Theorie der Freiheit bei Julius Müller (1801-1878). Mit einem Anhang der Tagebuchnotizen Kierkegaards über die Sündenlehre von Julius Müller, TBT 122, Berlin 2003
- Wolff, Christian, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit (Frankfurt/Leipzig 1733), Christian Wolff Gesammelte Werke, 1. Abt., Deutsche Schriften, Bd. 4, Vernünfftige Gedancken (3) (Deutsche Ethik), hrsg. u. mit einer Einleitung vers. v. Hans Werner Arndt, Hildesheim 1976
- Wüthrich, Matthias Dominique, Gott und das Nichtige. Eine Untersuchung zur Rede vom Nichtigen ausgehend von § 50 der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, Zürich 2006
- Zwingli, Huldreich, Kommentar über die wahre und falsche Religion (Zürich 1525), in: Huldreich Zwingli Schriften III, hrsg. v. Thomas Brunnschweile u. Samuel Lutz, Zürich 1995
- ders., Rechenschaft über den Glauben (Zürich 1530), in: Huldreich Zwingli Schriften IV, hrsg. v. Thomas Brunnschweile u. Samuel Lutz, Zürich 1995