

Helmut Thielicke

GESCHICHTE UND EXISTENZ

*Grundlegung einer
evangelischen
Geschichtstheologie*

»Geschichte und Existenz«, bei C. Bertelsmann 1935 erstmals erschienen, ist ein Werk aus den Anfängen des theologisch-wissenschaftlichen Bemühens Helmut Thielickes, dem insofern besondere Bedeutung zukommt, als es den Rahmen für das spätere Hauptwerk des Autors, für die bekannte »Theologische Ethik«, darstellt. Wir haben es also mit einer Art theologischer Programmschrift zu tun, aus der die konstant gebliebenen Intentionen des Systematikers geradezu abzulesen sind.

Thielicke geht es um das Verhältnis des Menschen zu »seiner« Geschichte, die ihn umgreift und mit deren Struktur er verwoben ist, wobei die Sünde als eine Wirklichkeit sichtbar wird,

die den Innenbereich von Willensimpulsen und Gesinnungen weit übersteigt und sich als ein Problem der Weltstruktur selbst offenbart. Es erhebt sich die Frage nach der Verantwortlichkeit des Menschen, die der Autor mit seiner Untersuchung der Ordnungen in ihrem Zwielficht von Schöpfung und Fall zu beantworten sucht. Der Mensch kann sich von diesem Äon nicht distanzieren, er ist für diese »seine« Welt verantwortlich.

Von dieser Konzeption her müssen alle dogmatischen Probleme neu durchdacht werden, wobei sich bestimmte Impulse für eine Predigt abzeichnen, die speziell dem in die Weltstruktur besonders verwickelten Menschen gilt.

GESCHICHTE
UND
EXISTENZ

Helmut Thielicke

GESCHICHTE UND EXISTENZ

*Grundlegung einer
evangelischen
Geschichtstheologie*

Das Werk erschien 1935 im C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh,
eine 2. Auflage 1964 im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Lizenzausgabe mit Genehmigung des Autors
für die Bertelsmann Club GmbH, Gütersloh,
die Europäische Bildungsgemeinschaft Verlags-GmbH, Kornwestheim,
die Buchgemeinschaft Donauland Kremayr & Scheriau, Wien,
und die Buch- und Schallplattenfreunde GmbH, Zug/Schweiz.
Diese Lizenz gilt auch für die Deutsche Buch-Gemeinschaft
C. A. Koch's Verlag Nachf., Berlin · Darmstadt · Wien.
Umschlag- und Einbandgestaltung: Erich Gebhardt
Druck und Bindung: Wiener Verlag, Himberg bei Wien
Printed in Austria · Buch-Nr. 008920

D. Paul Althaus

in Dankbarkeit aufs neue zugeeignet

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	15
Vorwort zur Neuauflage	19
A. Systematische Grundlegung	
I. Konkretion und Abstraktion bei der Methode der Geschichtsbe- trachtung	29
II. Die theologische und die philosophische Form des Argumentie- rens	31
III. Die »konkrete Situation« in der Offenbarung (Rm. 9–11) und in der Ontologie	34
IV. Die »vertikale Dimension« der Geschichte	35
V. Zur Geschöpflichkeit der Situation in der Theologie und der philo- sophischen Ontologie (Heidegger)	38
VI. Zum Todesgedanken in der Theologie und in der philosophischen Ontologie	41
VII. Die »horizontale Dimension« der Geschichte	45
VIII. Der Ort der Geschichtsanalyse	53
a) Die theoretische Ansicht des Geschichtswiderstreits	54
b) Die Betrachtung des Widerstreits vom Imperativ der »konkreten Situation« aus (Vorblick)	57
IX. Freiheit und konkrete Situation	60
B. Geschichte und Existenz	
Erstes Kapitel	
Das theologische Problem der geschichtlichen Struktur	
I. Die methodische Frage nach dem Ausgangspunkt	65
II. Analyse der »konkreten Situation«	66
a) »Das Selbstseinwollen«	67
(Einwände gegen die geschichtliche Bedeutung des Selbstsein- wollens)	71
b) Die Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens	74
III. Die Stellung des Menschen zu den Eigengesetzlichkeiten	77

IV. Selbstseinwollen und geschichtliche Eigengesetzlichkeiten	79
V. Exemplifizierung an der wirtschaftlichen Eigengesetzlichkeit	80
VI. Das Schuldproblem der überindividuellen Autonomien	84
VII. Der theologische Grund für die Identifizierung von Ich und Geschichte: die unbedingte, eschatologische Forderung	88
VIII. Die Bedeutung der vertikalen Geschichte für die Identifizierung mit der (horizontalen) Geschichte	92
IX. Unsere Freiheit und unsere Identität mit der Geschichte	94
X. Die Freiheit bei der Emanzipation von der Geschichte (Auseinandersetzung mit dem Kant'schen Geschichtstypus)	96
a) Die wesentliche Wertfreiheit der transzendental begriffenen Autonomien	97
b) Die Unmöglichkeit einer transzendentalen Identifizierung von Ich und Geschichte	98
c) Der Begriff der Person als des Gegenübers von Ich und Geschichtsautonomien	101
XI. Das Verständnis des Menschen aus seiner Geschichtlichkeit und aus seinen »Anlagen«	104
XII. Die Forderung als Kriterium des Geschichtsbegriffs	104
XIII. Der geschichtstheologische und der geschichtsphilosophische Begriff des Metaphysischen	106
XIV. Philosophische und theologische Konstituierung des geschichtlichen Ich (Aufweis einer Stufenfolge)	108

Zweites Kapitel

Das Verhältnis von Geschichte, Schöpfung und »Schöpfungsordnungen«

I. Die Problematik des Verhältnisses von Geschichte, Sünde und Ordnung	112
II. Die Methode bei der Analyse der »Schöpfungsordnungen«	114
III. Die »Schöpfungsordnungen« in ihrer Stellung zu den beiden Geschichtsdimensionen	115
IV. Die Verhüllung der konkreten Ordnungen	116
V. Die Ordnungen im Verhältnis zu den <i>inferiores res</i> und deren Irrationalität	118
VI. Das Verhältnis von Schöpfung und Schöpfungsordnungen hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit	121
VII. Die Analyse der Geschichtsordnungen aus der »konkreten Situation« und aus der Theorie	125
VIII. Der Anspruch der »Schöpfungsordnungen« und der unbedingten Forderung	127
IX. Die Qualifizierung der »Schöpfungsordnungen«	128
X. Das Zwielficht von Schöpfungswürde und Sündhaftigkeit bei den Ordnungen Brunners	130

a) Der Rückschluß aus der Geschichtsanalyse auf die Schöpfungsbezüge	130
b) Qualitative Abstufungen der »Schöpfungsordnungen« bei Brunner	133
c) Das grundsätzliche Verhältnis der Ordnungen zur Geschichtsstruktur	135
1. Die Ordnungen als scheinbare Paradigmata reiner Ich-Du-Bezüge	135
2. Das Mißverständnis der Ordnungen als bloßer »Möglichkeiten« zur Sünde	138
3. Die Solidarität aller Ordnungen	140
4. Die Identität des Menschen mit der Geschichte und mit den Ordnungen	141
5. Schöpfungsmäßiger und schöpfungsordnungsmäßiger Ich-Du-Bezug	142
d) Die ethische Möglichkeit auf dem Grunde der Unmöglichkeit	143
XI. Die Gogartensche Bestimmung des schöpfungsmäßigen Ich-Du-Bezuges	146
XII. Die Bedeutung unseres anthropologischen Ansatzes für die geschichtliche Ich-Du-Begegnung	148
XIII. Die Gogartensche Trennung von Ich und Geschichte in ihrem Einfluß auf die Geschichtssünde	150
XIV. Die »Mittelbarkeit« der geschichtlichen Ich-Du-Begegnung und das Gericht hierüber	156
XV. Die geforderte »Unmittelbarkeit« der Ich-Du-Begegnung	160
XVI. Der Nächste als Gegenstand des Glaubens und als eschatologische Größe	162
XVII. Gegenüberstellung des Gogartenschen und des Brunnerschen Mißverständnisses	165
XVIII. Übergang zur positiven Entfaltung eines Begriffes der Ordnungen	168
XIX. Der Staat als Paradigma der Geschichtsordnungen	169
XX. Voraussetzungen für den positiven Ausbau der Geschichtsordnungen an Hand des Staatsbegriffs	170
a) Das »Fürsichsein« der autonomen Geschichtsgebiete	170
b) Die unbedingte Forderung als Vollendung und Krisis des Fürsichseins. (Die Unmöglichkeit säkularer, »sachlicher« Geschichtsbetrachtung)	172
c) Die Frage nach der Einheit des Lebens. (Die Bedeutung der Polis als des zentralen Bezugspunktes der Lebensgebiete)	175
d) Gottes unbedingte Forderung als Erweis seiner Herrschaft über die Geschichte	177

1. Die »Aktualität« der Forderung als Offenbarung Gottes des Schöpfers	177
2. Das Problem der »Unbedingtheit« und der »Personhaftigkeit« Gottes	183
3. Gottes Schaffen im Bösen und der Begriff der »Schöpfungsordnungen«	186
α) Von der Unbedingtheit her gesehen	186
β) Von der Personhaftigkeit her gesehen	189
XXI. Staat, Schöpfung und Geschichte	191
a) Anknüpfung an das dialektische Verhältnis des Staates zum Selbstseinwollen	192
b) Der Staat in seiner Abwehrstellung gegen das Böse. (Sein <i>arcere malum</i> und seine eschatologische Ausrichtung)	194
c) Der Staat als »Symptom« und »Wirker« des Bösen	197
1. Die relative Form des staatlichen <i>arcere</i>	198
2. Der Staat als Thema der Ich-Du-Begegnung. Das Denken aus der politischen Existenz	201
3. Das existentielle Denken des Glaubens und das Denken aus der politischen Existenz	208
4. Die Tendenz der politischen und der andern Eigengesetzlichkeiten zur Verabsolutierung	210
Zusammenfassung	212

Drittes Kapitel

Die *geschichtlichen* Ordnungen als *Rechtfertigungs-* und *Gnadenordnungen*

I. Das Programm: Der christologische und der eschatologische Bezug der Ordnungen	215
II. Die Radikalisierung des Gesetzes und die Rechtfertigung	217
III. Allgemeine und individuelle Freigabe der Ordnungen unter der Rechtfertigung	218
IV. Die allgemeine und individuelle Gestalt der Ordnungen	221
V. Die Rechtfertigung des individuellen Menschen als des Trägers seiner Ordnungen	223
VI. Die Ordnungen und ihre Qualität als »Werk«	224
VII. Die Freigabe der Ordnungen unter der Rechtfertigung (d. h. unter der <i>benevolentia Dei specialis</i>)	229
a) Die Freiheit von der Geschichte	229
b) Die neue Knechtschaft in der Geschichte	280
VIII. Die Qualifizierung der Ordnungen unter der Rechtfertigung (d. h. unter der <i>benevolentia Dei specialis</i>)	231
IX. Die Ordnungen unter der allgemeinen Gnade (<i>benevolentia Dei generalis</i>): Die Geschichte als Weiterschreiten unter dem Tod	234

X. Die <i>benevolentia Dei generalis</i> und die Kairos-Bedeutung der Geschichte	237
XI. Das Ineinander von Gericht und Gnade bei den Ordnungen. Ihr neues Verständnis	238
XII. Zusammenfassung	244

Viertes Kapitel

*Schöpfung, Gericht und Rechtfertigung
als Thema unserer geschichtlichen Situation.
(Das Problem des Hamartiozentrismus)*

I. Entfaltung des Problems	247
II. Der Widerspruch gegen den Hamartiozentrismus	248
III. Das »Schuldig-sein-Dürfen« als Einwand gegen den Hamartiozentrismus	251
IV. Die Geschichte als Überhöhung der Schöpfung	254
V. Verdeckungsmöglichkeiten des Durchgangscharakters	257
a) Die Qualifizierung des Einsatzes durch den geschichtlichen »Gegensatz«	257
b) Glaube und Geschichtsstruktur	258
VI. Die christologische Problemseite des Hamartiozentrismus	259
a) Der erste und der letzte »Adam«	260
b) Christus als »Haupt«	265
VII. Der Fortschritt der Geschichte	271
a) Kein Fortschritt qualitativer Art	272
b) Das Beieinander von Buße und Hoffnung beim geschichtlichen Fortschritt	273
c) Der Fortschritt unter der Gleichzeitigkeit von Buße und Hoffnung	276

Fünftes Kapitel

Die transzendente Struktur des geschichtlichen Subjektes

I. Gott und Mensch als Subjekt der Geschichte. Die Frage nach der geschichtlichen »Bewegung«	280
II. Die Dialektik von Subjektivität und Objektivität in der menschlichen Geschichte (bei beiden Dimensionen)	281
III. Der <i>totus homo</i> als Bezugsgröße der beiden Transzendenzformen. Die Rolle des <i>sensus</i> hierbei	282
a) Die Einzelinhalte des <i>sensus</i> und die personale Ganzheit	283
b) Die Verabsolutierung des <i>sensus</i> -Inhaltes	285
IV. Die »am« <i>sensus</i> vollzogene und die »im« <i>sensus</i> sich vollziehende Geschichte	286
a) Die »am« <i>sensus</i> vollzogene Geschichte	287
1. Von der horizontalen Geschichte aus gesehen	287

2. Von der vertikalen Geschichte aus gesehen	289
3. Die geschichtliche Bewegung in der vertikalen Dimension . . .	290
4. Das anthropologische Problem: Die geschichtliche Verbindung zwischen dem »natürlichen« u. dem »gerechtfertigten« Menschen	292
α) Das Nacheinander des natürlichen und des unbedingten Sollens	293
β) Der Formalismus des kategorischen Imperativs und das Gerichtserlebnis der unbedingten Forderung	295
γ) Der kategorische Imperativ als <i>revelatio generalis</i> , d. h. als »Anknüpfungspunkt« der Offenbarung	298
δ) Die Qualifizierung des natürlichen Sollens	300
ε) Der Gegenstand des natürlichen und des unbedingten Sollens	301
ξ) Die durchgängige Bedeutung des kategorischen Imperativs für den natürlichen und den gerechtfertigten Menschen . . .	303
η) Die Heilsbedeutung des natürlichen Ethos	306
b) Die »im« sensus sich vollziehende Geschichte. (Zu Sch/leiermacher und Ritseh)	308
1. Die Transsubjektivität der Geschichtsstruktur bei Ritseh/ . . .	309
2. Die Unverbindlichkeit der transsubjektiven Geschichtssünde . . .	311
3. Der immanente Charakter der Forderung bei Ritseh/	313
4. Das Verhältnis zwischen dem dynamischen und dem transsubjektiven Charakter der Sünde bei Sch/leiermacher	316
5. Der akzidentielle Charakter der Sünde und ihr Verhältnis zur Geschichte	318
6. Die Bedeutung der Forderung für den Geschichts- und Sündenbegriff Sch/leiermachers	321
α) Das Verhältnis von unbedingter Forderung und schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl nach unserer Position	322
β) Norm und Abhängigkeit bei Sch/leiermacher	325
7. Die Identität von Mensch und Geschichte jenseits der unbedingten Forderung. (Zum theologischen Problem in Hegels Philosophie der Geschichte)	326

Sechstes Kapitel
Die Vielfältigkeit des Geschichts/lehens
und die Existenz

I. Die Bedeutung der überindividuellen Geschichte und der Formen ihrer Vielfältigkeit	331
II. Die Vielfältigkeit der Kulturgebiete und Epochen	333
a) Die Gesamtgeschichte oder die »individuelle Existenz« als Blickpunkt für die Vielfältigkeit	333

b)	Die »Vereinfachung« der überindividuellen Geschichte vor der Ewigkeit. (Die Aufhebung der Vielfältigkeit in ihrer Eigenbedeutung)	337
c)	Die Vielfältigkeit in ihrer Bedeutung für den Ertrag der Geschichte	339
1.	Die zwiefache Unvermeidbarkeit des Ertragsgedankens	339
2.	Der Ertrag der Lebensgebiete und Epochen für die Ewigkeit. (Das Problem des individuellen und des überindividuellen Ertrages)	340
3.	Der echte Ertrag der Geschichte	343
d)	Die Aufgabe des Ertragschaffens	344
1.	Das Ertragschaffen der Kirche als der Wortverkünderin	344
2.	Die Gemeinde und die »individuelle Existenz« in ihrem Verhältnis zum Geschichtsertrag	346
3.	Das Ertragschaffen auf dem Weg über die transsubjektive Geschichte. (Die »Disponierung« der Welt für das Evangelium)	349
4.	Die Arbeit am »christlichen Geist« in der transsubjektiven Geschichte	350
e)	Das Verhältnis christlicher Geschichtsgestaltung zum Ertrage der Geschichte. (Die bleibende Krisis des »christlichen Geistes«)	352
III.	Die Vielfältigkeit des Guten und des Bösen	353
a)	Zur Phänomenologie des Widerstreits	354
1.	Der Widerstreit in der horizontalen Dimension	354
2.	Zum Wesen des Widerstreits in der vertikalen Dimension	356
b)	Die theologische Ansicht des geschichtlichen Grundwiderstreits	357
1.	Das Gute Gottes als die allerprimärste Wirklichkeit	357
α)	gegenüber dem »Bösen«	357
β)	gegenüber der »Verstockung«	361
2.	Das dialektische Mißverständnis des Geschichtswiderstreits und seine Zerstörung	364
c)	Die Verstockung als »Mittel« Gottes. (Zum paulinischen Geschichtsbild)	366
1.	Die heilsgeschichtliche Bewegung bei Paulus und die Gefahr der Dialektik	366
2.	Die Zerstörung der Personhaftigkeit bei einer Dialektik des guten und des bösen »Prinzips«	368
d)	»Meine« Stellung zum geschichtlichen Grundwiderstreit	369
1.	Die Stellung zum »bösen Bruder«	369
2.	»Meine« konkrete Teilnahme am Geschichtswiderstreit	373
C.	Die »Heimkunft« der »verlorenen« Geschichte	377

Vorbemerkung

Dieser Versuch, das Problem der Geschichte in *theologischer* Weise in den Blick zu bringen, soll durch die Frage geleitet und bestimmt werden, inwiefern der Mensch sich als *geschichtlich* zu *verstehen* habe. Diese Zielrichtung unseres Fragens deutet von vornherein auf die sogenannte »konkrete Situation« als den Ort, durch den die Geschichte des Menschen in sich hineinnimmt, durch den sie ihn geschichtlich sein *läßt*. Das Problem stellt sich dann so: Inwiefern und in welcher Weise ist der Mensch an das Schicksal dieser »geschichtlichen« – also nicht vorerst seiner bestimmten »historisch-zeitlichen« – Situation gebunden, d. h.: inwiefern ist er durch das Schicksal der Geschichtlichkeit als solcher determiniert und inwiefern ist er frei von ihr und damit in ihrem »Gegenüber«? Diese Problemstellung macht eine scharfe Analyse des Begriffes »konkret« notwendig (»konkrete« Situation). Es gilt damit eine Arbeit zu leisten, die in der Theologie weithin vernachlässigt, wenn nicht in der Gegenwart sogar diffamiert wird, nämlich die Aufgabe in Angriff zu nehmen, die »natürlich« erkennbare, d. h. die »profan« einsichtige Struktur der Geschichte in die theologische Bewertung einzubeziehen und damit der Frage nachzudenken, welche Rolle jener natürliche Erkenntnisbereich im Rahmen einer *theologischen* Geschichtsbetrachtung – positiv oder negativ – zu spielen habe.

Von da aus wird es klar, daß im Hintergrund dieser rein theologisch gemeinten Arbeit immer die Frage stehen und in Sicht gehalten werden muß, wie es möglich sei, daß Theologie und (»natürliche«) Philosophie die Wirklichkeit der Geschichte jeweils zu *ihrem* Problem machen können; ob also beide etwa dieselbe Wirklichkeit meinen,

wenn sie von Geschichte sprechen, d. h.: ob sie jeweils nur verschiedene Gesichtspunkte bilden über dieselbe zugrunde liegende Wirklichkeit, oder ob ihr Gegenstand ein qualitativ anderer ist.

Diese Auseinandersetzung steht nicht im eigentlichen Mittelpunkt der Gedanken. Sie nötigt sich aber – gleichsam wider die primäre Absicht des Themas – immer neu in ihrer Aktualität auf, und zwar gerade bei der unmittelbaren Arbeit am theologischen Geschichtsbegriff. Wird die Geschichtstheologie aber so genötigt, diesen Gesichtspunkt zu beobachten, also ihr Verhältnis zu jeder philosophischen Erfassung der Geschichtswirklichkeit grundsätzlich zu bestimmen, so scheint sich uns daraus für die Geschichtstheologie die Notwendigkeit zu ergeben, den anthropologischen Ansatz ungleich stärker in Rechnung zu stellen, als es etwa von seiten der »dialektischen« Geschichtstheologie geschieht. Erst auf dem Boden der Anthropologie treten die philosophische und die theologische Front der Geschichtserfassung in völliger Prägnanz zutage. Verbiestet sich die Theologie das Betreten dieses Bodens, so betritt sie ihn heimlich von anderer Seite, ohne dann aber noch in der Lage zu sein, die Fronten zu sehen und gegeneinander abzugrenzen. Das Verbot der Anthropologie, das erlassen wurde, um den Gegenstand der Theologie rein zu erhalten, rächt sich am Theologen selber dadurch, daß die Anthropologie nun hinter ihn tritt und ihm – völlig unkontrolliert und ungesehen – die Betrachtung seines Gegenstandes vorschreibt. Im Gegensatz dazu muß die theologische Betrachtung der Geschichte gerade jene Anthropologie – sei es freudig, sei es mit Widerwillen – in die frontale Sicht zwingen und sich zum Gegenstande machen, um ihre Überwachung zu ermöglichen und sie auf keinen Fall zu einem unkontrollierbaren, heteronomen Element der Theologie werden zu lassen. Die Sauberkeit der Geschichtstheologie wird nicht dadurch gewährleistet, daß man das anthropologische Element leugnet, sondern daß man es sich zum Gegenstande zwingt.

Die theologische Aufgabe, das Problem der Geschichte mit dem steten Blick auf den Anspruch der natürlich erkennbaren Geschichtswirklichkeit zu durchdenken, ist so groß und in ihrem prinzipiellen Aufweis so neuartig, daß der Verfasser sich seiner schwachen Kräfte

schmerzlich bewußt wird. Und doch muß es gewagt sein, diese Gedanken zu fassen, selbst wenn zugunsten einer scharfen Konzeption des Ganzen dem Einzelnen hie und da nicht die wünschbare Genüge getan wird. Die primäre Aufgabe liegt vorerst einmal darin, die Fülle der notwendigen *Gesichtspunkte* im Problembereich von »Geschichte und Existenz« aufzuzeigen und ihre Stellung im Ganzen genau zu bestimmen.

Hierbei bringt es die Eigenart des Stoffes mit sich, daß der *gleiche* Gegenstand unter immer neuen Modifikationen und Gesichtspunkten betrachtet werden muß. Die dadurch bedingten »scheinbaren« Wiederholungen und zum Teil engen Analogien zwischen den einzelnen Gedankenkreisen sind also nicht auf die zufällig verwendete Denkmethode zurückzuführen, sondern vielmehr in dem Prinzip begründet, daß in den einzelnen Teilkreisen grundsätzlich schon das Ganze enthalten sein muß.

Herrn Professor D. *Althaus* schuldet der Verfasser großen Dank für den geistigen Austausch, den er weit über das Berufliche hinaus mit ihm haben durfte, und für die theologische Erziehung, die er zum guten Teile ihm verdankt. Dieser Dank bleibt auch da ungeschmälert, wo der Verfasser eigene Wege geht. Ein kleines Zeichen dafür soll das Widmungsblatt dieser Arbeit sein.

Die erste Hälfte der vorliegenden Arbeit hat in ihrer ursprünglichen Gestalt als *Lizentiaten-Schrift* gedient. Der zweite Teil ist – zusammen mit einer noch zu veröffentlichenden theologiehistorischen Arbeit über »*Die Religionsphilosophie G. E. Lessings*« von der Erlanger Theologischen Fakultät als *Habilitations-Schrift* angenommen worden.¹

¹ Inzwischen in 4 Auflagen erschienen im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. Die letzten Auflagen in erweiterter Form unter dem Titel: »Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings«.

Vorwort zur Neuauflage

Der photomechanische Neudruck einer Jugendarbeit, des theologischen Erstlings¹, nach nahezu dreißig Jahren bedarf sicher der Rechtfertigung. Und ich muß bekennen, daß ich selbst am meisten über die Bereitschaft des Verlages zu einer Neuauflage erstaunt war.

Nach anfänglichem Erschrecken über dies Projekt gewann ich dann doch Geschmack an der Sache. Eine gewisse Ermunterung lag für mich darin, daß immer wieder einmal (nicht allzu häufig, aber doch auch nicht nur ganz selten) nach dieser völlig vergriffenen Arbeit gefragt und daß sie nach wie vor zitiert wird.

Allerdings sieht niemand so wie der älter gewordene Verfasser auch die *Schwächen* einer solchen Anfängerschrift: daß eine gewisse theologische Konzeption der Geschichte, die man als neu und vor allem als fruchtbar für eine theologische Ethik empfand, nun mit ziemlich stürmischem Draufgängertum und nicht allzu gesichert eine etwas revolutionäre Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Sünde vornimmt. Außerdem ist unschwer zu erkennen, daß die Arbeit inmitten eines ausgesprochen zeitgenössisch bestimmten Gesprächs steht (das allerdings, wenn ich recht sehe, für dies Problem eine Kairos-Konstellation darstellt und so wahrscheinlich bleibende Bedeutung hat). Man braucht nur an die bekannten Namen zu denken, die sich in jener Stunde zum Thema geäußert haben: Paul Althaus, Emil Brunner, Friedrich Gogarten und Emanuel Hirsch. Man würde heute auch mit anderen Gesprächspartnern zu sprechen haben. Und doch

¹ Vorangegangen war nur die philosophische Doktorarbeit »Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen«, Leipzig bei Felix Meiner, 1932.

möchte ich ein wenig zaghaft hinzufügen: Hätte man, wenn das Problem der Geschichte so gestellt ist wie hier, *wirklich* andere Gesprächspartner? Oder ist diese Sicht des Problems nicht merkwürdig steckengeblieben – wie ich meine: sehr zu seinem Schaden?

Natürlich redet heute die ganze theologische Welt von Geschichte und Geschichtlichkeit. In dieser Hinsicht sind wir *alle* Gesprächspartner. Im Rahmen einer fast monoton und monoman gewordenen hermeneutischen Thematik sind diese Begriffe beinahe zu Modeschlagworten gemacht worden. Aber ermöglicht diese Ellipse des Denkens, die um die beiden Brennpunkte »historisch« und »geschichtlich« konstruiert wird, nicht nur eine sehr einseitige, partielle Anvisierung des Geschichts-Themas?

Diese Vermutung legt sich schon durch die Beobachtung nahe, daß diese Fragestellung fast ausschließlich von den Neutestamentlern und auch hier wieder im wesentlichen durch einen ganz bestimmten Kreis formuliert wurde. Es geht dabei um die Aussage, daß das Kerygma geschichtlich gebunden sei und daß sich auch das Verstehen der kerygmatischen Texte stets in geschichtlichen Akten vollziehe, so daß zwei auf der Zeitlinie sich bewegende Punkte miteinander in Korrelation treten. Hierbei scheint mir die Chiffre »Punkt« als Repräsentation des geschichtlich Vernommenen und des in der Geschichte Vernehmenden sehr genau zu sein. Denn das sie Charakterisierende ist die Relation zur Zeitlinie, die Tatsache z. B., daß die existentielle Lage (man sieht: ich verwechsle »existentiell« und »existential« nicht!) des Vernehmenden und des Weitersagenden sich ändert, daß demzufolge auch seine Weise des Hörens, des Fragens, des Vorverständnisses und seiner kategorialen Struktur sich ständig modifiziert. So muß es zur Frage werden, wie ich den zeitlichen Abstand zum Text überwinden, wie er mir »gleichzeitig« und »bedeutsam« werden kann und wie ich mir seine Botschaft jetzt und hier anzuzeigen vermag.

Es bleibt dabei nur die Frage offen, ob die Geschichtlichkeit des Menschen durch diese Bezugnahme auf seine sich wandelnde Punctualität innerhalb der Zeitlinie wirklich erschöpfend ausgesagt ist. Und genau an dieser Stelle, die in der Diskussion völlig zurückgetreten ist, setzt die Themastellung der vorliegenden Arbeit ein:

Sie stellt nämlich die Frage, was es heißt, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen sei. Sie fragt damit über den bloß abstrakten Bezug zur Zeitlinie hinaus und faßt die transsubjektiven Strukturen ins Auge, in die ich verwickelt bin. Erst indem dieses Verwickeltsein beachtet und theologisch interpretiert wird, bekomme ich die *Konkretheit* des Menschen in den Blick. Ich darf zur Verdeutlichung ein Beispiel gebrauchen:

Bei einer Predigt über das Gebot »Liebe deinen Nächsten« mag ich das Gebot in der üblichen etwas individualistischen Weise auslegen und dabei das Modell zweier Menschen vor Augen haben, bei denen es mich nicht besonders interessiert, welchen Beruf, welches Alter und welche persönlichen Eigenschaften sie haben. Ich denke wirklich nur an »zwei Menschen« (als ob es die einfach so gäbe!). Vielleicht gelingt es mir, das Gebot lebendig und fesselnd auszulegen. Und doch kommt nachher ein Hörer zu mir, der etwas betrübt feststellt: »Es war alles schön und interessant und in gewisser Weise auch überzeugend. Leider aber kam ich selbst nicht in der Predigt vor und wurde mit meiner Situation allein gelassen.« Auf die erstaunte Frage des Predigers »Wieso?«, antwortet der Hörer: »Daß mir der andere Mensch zum Lieben gegeben und aufgegeben ist, das habe ich begriffen. Mein persönliches Problem aber sitzt ganz woanders: Ich bin ein Geschäftsmann, der im Konkurrenzkampf steht. Mein Hauptkonkurrent ist mir geographisch ziemlich nahe; er wohnt in derselben Straße. Ich kenne ihn und seine Familie persönlich. Ich muß mich also in mannigfacher Weise zu ihm ›verhalten‹. Und hier setzt meine Frage ein: Wie soll ich meinen Konkurrenten lieben? Ich bin ein besserer Geschäftsmann als er und einfach in allem geschickter. Ich bin auch kapitalkräftiger und darum manövrierfähiger. Ich habe eine ›Nase‹ für konjunkturelle Entwicklungen. Meine Überlegenheit ist so groß, daß in dem Maße, wie mein Geschäft wächst, seines zurückgeht. Was heißt nun für mich konkret, daß ich ihn lieben soll? Selbstverständlich heißt es nicht, daß ich ihm gewisse sentimentale Empfindungen zuwenden soll. Aber was heißt es dann? Bedeutet lieben hier, daß ich teurer verkaufen, schlechtere Waren anbieten und mein Produktionsvolumen künstlich drosseln soll, um ihm eine Chance zu geben? Darf ich also

den Konkurrenzkampf nicht mehr nach seinen eigenen Gesetzen ausfechten, muß ich ihn vielmehr philanthropisch und insofern sachfremd aufweichen? Sehen Sie, hier liegt mein Problem. Wenn Liebe bedeutet, wie es in der Predigt hieß, ›Für-den-andern-dasein‹, dann stimme ich dem zu. Aber in welcher Weise kann ich für ihn da sein? Ich bin ja nicht nur Ich als individuelle Person, ich bin ja der Kaufmann X, ich stehe in einer ganz bestimmten wirtschaftlichen und konjunkturellen Situation. Gehört das alles noch zu meinem Ich hinzu? Oder sind die wirtschaftlichen und Situations-Gesetze Mächte, für die ich nicht verantwortlich bin, die einfach von außen her Gewalt über mich ausüben, die also in spezifischer Weise Nicht-Ich sind und einen ›heteros nomos‹ bedeuten? ›Bin‹ ich das alles noch oder bin ich es nicht, was da mit mir und durch mich hindurch wirkt? Hier unterscheide ich mich vielleicht von dem Mann im Neuen Testament, der den Herrn fragte: ›Wer ist denn mein Nächster?‹ Das glaube ich zu wissen, denn ich habe das Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter gehört und vielleicht begriffen. Ich aber möchte viel eher fragen: Wer bin ich, der ich meinem Nächsten ein Nächster sein soll?«

Wir können die Frage jenes Predighörers noch variieren: Was läßt mich geschichtlich sein, und *wodurch* bin ich »in Begegnung« im »Sein zum Du«? Ich bin es nur auf dem Weg über Strukturen der Geschichte, über die Medien transsubjektiver Gegebenheiten. Ich bin immer »in Situation«, wie Jaspers sagt. In-Situation-sein kann aber nur heißen: Ich stehe zum anderen in beruflicher, wirtschaftlicher, erotischer oder sonstiger Relation.

Und die Frage ist nun, wie diese Strukturen theologisch zu interpretieren sind. Sind sie schöpfungsmäßig gegeben, sind sie – wenn ich einen Begriff Kants abwandeln darf – die »Anlagen« der Welt, die ich hinzunehmen habe, in die ich »geworfen« bin, die mich darum auch entlasten, wenn sie mich in die Fragwürdigkeit des Tuns und Verhaltens entführen? Oder sind diese Strukturen »meine« Welt? Ist dieser Äon mit seinen Strukturen nur die makrokosmische Form meiner selbst?

Es scheint so, als ob die Bergpredigt im letzteren Sinne entschiede. Denn sie begnügt sich nicht damit – wie die Kantsche Ethik es tut –,

mich auf dem Boden gegebener Anlagen und also im Rahmen meines Aktionsradius zu fordern, sondern sie fordert mich über alle scheinbaren Gegebenheiten – sogar über die Gesetze der *libido* (Mt 5,28) und der Sachgesetze dieses Äons (Mt 5,38 ff.) – hinweg; sie stellt meine ganze Welt mit mir zusammen unter ihre radikalen Forderungen und sieht mich also wohl mit dieser meiner Welt zusammen.

Sollte dieses Zusammen-Sehen stimmen (und diese These vertritt und begründet die vorliegende Arbeit), dann bedeutet das nicht nur, für die theologische Ethik, sondern für den gesamten Bereich der theologischen Anthropologie sehr viel. Dann steckt in ihr z.B. die Aufforderung, die Lehre von der Sünde und von den Ordnungen neu zu durchdenken: die Lehre von der Sünde insofern, als Sünde dann nicht nur am status der Individuen, sondern ebenso am überindividuellen status der Welt haftet, und daß die transsubjektiven Aspekte der Erbsündenlehre von hier aus ganz neu in den Blick kommen; die Lehre von den Ordnungen insofern, als sie Strukturformen dieses Äons darstellen, die als solche niemals reine Schöpfungsordnungen sein können, sondern zugleich Objektivierungen menschlicher Schuld sind; sie liegen also im Zwielficht. Der soeben zitierte Kaufmann hatte unter dem Druck seiner existentiellen Situation das Problem sehr genau erkannt, wenn er fragte, ob die Eigengesetzlichkeit der Konkurrenz, die offenbar als Strukturform dieses Äons wirksam ist, nun irgendwie zu ihm gehöre (so daß er sie und alles, was er in ihrem Rahmen tut, mitverantworten müsse) oder ob sie ein nur transsubjektives Gesetz bedeute, dem er als einem Verhängnis unterworfen sei (so daß es ihm nicht »zugerechnet« werden könne).

Diese eine Grundlagenfrage steht im Mittelpunkt der ganzen Arbeit. Wird sie nicht ins Auge gefaßt und als dogmatisches Thema behandelt, so droht alles Reden von Geschichte und Geschichtlichkeit ein doketisches Reden zu werden, innerhalb dessen der Mensch in seiner Scheinleiblichkeit – als scheinleiblich-solipsistisches Gebilde – auftaucht, während seine Leiblichkeit doch gerade sein Eingebettetsein in die Weltstruktur mit umgreift. In diesem Sinne hatte der Kaufmann recht, wenn er feststellte: Seine eigentliche Frage sei nicht, wer sein *Nächster* wäre, sondern wer er *selber* sei.

In dieser Richtung wird hier also das Problem der Geschichte angesprochen. Insofern geht es um eine Schrift gegen die doketische Anthropologie (obwohl mir damals dieses Stichwort noch nicht zur Verfügung stand und ich noch nicht so deutlich sah wie heute, daß die Häresie des Dokerismus gegenwärtig von der Christologie in die Anthropologie hinübergewechselt zu sein scheint).

Das alles wird, ich sagte es schon, ziemlich forsch und mit einem Minimum an Absicherung vorgetragen. In den Bänden der Theologischen Ethik¹ werden diese Fragen auf ungleich weiteren Problemfeldern entfaltet und sehr viel differenzierter angegangen. Das gilt besonders von der Theologie der Schöpfung, speziell von der Interpretation der *creatio ex nihilo*², vom Problem der Eigengesetzlichkeiten³, von der Behandlung der Ordnungen⁴ und der Korrelation von Indikativ und Imperativ⁵. Aber in der vorliegenden Schrift sind all diese Themen zum ersten Male da. Wenn ich recht sehe, ist das heute sehr viel mehr ins Bewußtsein gedrungene Problem der Eigengesetzlichkeiten hier überhaupt in die theologische Diskussion eingeführt worden. Alles, was in meiner Arbeit später gefolgt ist, bildet eigentlich nur Ausführung, Verfeinerung und diskutierende Absicherung des hier vorgetragenen Denkansatzes.

Deshalb bildet diese Schrift als Vorform und fast kompendienhaft gedrängter Problemüberblick in mancher Hinsicht eine Ergänzung zu dem größeren und ausgereifteren Werk der Theologischen Ethik. Und dem einen oder anderen, der sich mit der Theologischen Ethik befaßt, mag das Buch insofern hilfreich sein, als es mit der Einseitigkeit einer Jugendschrift (der Verfasser schrieb diese Arbeit in seinem 25. Lebensjahr) deren systematischen Knotenpunkt herausstellt.

Nicht weil ich die Entwicklung und die Kontinuität des eigenen Denkens als irgendwie belangvoll für andere Leute und also für mitteilenswert hielte, sondern nur als sachliche Ergänzung zu dem

¹ Theol. Ethik, 4 Bände, ab 1951, bei J. C. B. Mohr, Tübingen. Englisch ab 1964 bei Fortress-Press in Philadelphia, USA.

² The I, § 712 ff.; 1330 ff.

³ The I Reg.; II, 2 Reg.

⁴ In allen Bänden - zur Grundlegung: The I, § 2144 ff.

⁵ The I, § 315-689.

Hauptwerk kann ich diesen Neudruck für berechtigt ansehen. Und in diesem Sinne freue ich mich sogar darüber.

Mit dieser biographisch bedingten Relativierung hängt es auch zusammen, daß ich es für sinnlos halten muß, die Arbeit durch Ergänzungen und neue Literaturzitationen künstlich zu »modernisieren«. Dann wäre sie nur ein Zwitter geworden und hätte das Wohlwollen der Leser, auf das sie auch so schon angewiesen ist, gewiß mehr strapaziert. Durch ihren unveränderten Nachdruck behält sie wenigstens ihre Geschlossenheit.

Dies Buch kann sicher nicht beanspruchen, ein Zeitdokument zu sein. Und doch wird der historisch interessierte Leser das Erscheinungsjahr 1935 vielleicht mit einer gewissen Nachdenklichkeit zur Kenntnis nehmen. Denn auf dem Höhepunkt des Dritten Reiches mit seinem verlogenen Begriff eines »positiven Christentums« und seiner »Schöpfungs«-Ideologie konnte die These von der dialektischen Verbindung zwischen Schöpfung und Sünde unmöglich angenehm auffallen. Und ohne als ein theologischer Onkel Bräsig ins Klönen zu geraten, darf ich zum Schluß vielleicht doch eine Anekdote dazu berichten, die man heute mit einem Lächeln zur Kenntnis nehmen mag, die aber damals einen tiefen Einbruch in die eigene Lebensgeschichte bedeutete: Als ich 1940 aus meinem Amt als Heidelberger Hochschul-lehrer abrupt und ohne Grundangabe entlassen wurde, gelang es mir, in das Münchener »Braune Haus« vorzudringen und den »Reichsdozentenführer« um Rechenschaft für sein Vorgehen zu ersuchen. Er eröffnete den sehr dramatisch verlaufenden Dialog mit der lapidaren, seinen groben Geist verratenden Feststellung: »Der Grund für Ihre Entlassung ist, daß Sie die ganze Weltgeschichte davon abhängig machen, daß Eva den Apfel gefressen hat. Meine Referenten haben mir gesagt, daß Sie einen Schmöker darüber verbrochen haben.« Er sah darin eine Verführung der deutschen Jugend, vor der er sie bewahren müsse.

Dieser Reichsdozentenführer war selber nie – das sei zur Ehre des deutschen Akademikers gesagt – Dozent gewesen. Als ich das Zimmer verließ, tröstete ich mich mit der Feststellung, daß ja auch ein Lokomotivführer selber keine Lokomotive gewesen sein müsse.

Daß Leute, die von der Bedeutung der Sünde in der Geschichte (allerdings auch von der Rechtfertigung des Sünders) wissen, mehr Humor haben als die aufhellenden Retoucheure des Diesseits, hat sich mir auch später immer wieder als wahr bestätigt.

Frühjahr 1964

Helmut Tbielicke

A
Systematische Grundlegung

I.
Konkretion und Abstraktion bei der Methode der
Geschichtsbetrachtung

Sinneutung der Geschichte – in allgemeinsten Weise gefaßt – ist der Versuch, eine Gesetzmäßigkeit über das menschliche Existenzschicksal aufzustellen, so wie es sich in der Zeit äußert. Diese Sinneutung der Existenz finden wir nicht etwa nur bei der Existenzphilosophie im engeren Sinne, sondern in jeder Geschichtsphilosophie, ob sie nun Geschichte als Manifestation des objektiven Geistes oder ökonomischer Prinzipien beschreibt oder ob sie in ihr den Ausdruck für die Fülle sich wandelnder Kulturercheinungen und menschlicher Lebendigkeit sieht: Immer ist für den Theologen damit eine Sinneutung der Existenz ausgesprochen, die das geschichtliche Gesamtbild hervortreibt.

Die Form, in der jenes Existenzschicksal davon wahrgenommen oder geglaubt wird, und damit die Frage, ob jenes Schicksal und seine Gesetzmäßigkeit sich einem immanenten Wahrnehmungsvermögen erschließen oder aber nur dem Glauben offenbar werden, und wie sich dann Wahrnehmen und Glauben zueinander verhalten, seien zunächst zurückgestellt. Sie bilden den Gegenstand dieser ganzen Untersuchung. Um den nötigen Unterbau für diese Fragestellungen aufzuführen, gilt es zunächst folgendes zu beachten:

Die Art, in der man das menschliche Existenzschicksal und seine Gesetzmäßigkeit zu erfassen sucht, kann von zwei prinzipiell verschiedenen Tendenzen getragen sein und ist – historisch gesehen –

auch immer von diesen getragen worden: nämlich entweder von einer Tendenz zur *Abstraktion* oder von einer Tendenz zur *Konkretion*.

Die Tendenz zur *Abstraktion* liegt dann vor, wenn das menschliche Existenzschicksal aus einer »höheren« Gesetzmäßigkeit formaler Natur abgeleitet wird, gemäß der es sich vollzieht und zu der es sich verhält wie der konkrete Einzelfall zum allgemeinen Gesetz. Denken wir hierbei an das klassische Beispiel *Hegels*, für den die geschichtliche Existenz des Menschen, seine Situation in der Geschichte, nur ein notwendiges Glied jener dialektischen Gesetzmäßigkeit ist, in der sich die Vernunft zu konkreten Erscheinungen entfaltet, dann ist uns schwer zu erkennen, worin jene Tendenz zur Abstraktion liegt:

Sie kommt in der Absicht zum Ausdruck, von der eigenen Situation und ihrem empirisch unableitbaren, konkreten Soll zu abstrahieren, um so unabhängig von der Unmittelbarkeit des Konkreten – in die der Deutende selbst eingeschlossen ist – die reinere Form eines allgemeinen Wesensgesetzes zu finden. Dieses Wesensgesetz ist damit be-rufen, die Situation und ihr Soll mit Notwendigkeit zu deduzieren und damit beide in ihrem konkreten Sosein, in ihrer Kontingenz zu entmächtigen.

Die Folge dieser verhängnisvollen Abstraktion ist nun, daß die konkrete Existenz zu einer bloßen Illustration spekulativer Gedanklichkeit herabsinkt, weil die Gesetzmäßigkeit, durch welche die Situation Ereignis wird und in ihrer Struktur bestimmt ist, ja in welcher allein sie ihr Sein hat, bloßer Gegenstand autonomer Spekulation ist und damit in die Immanenz dieser Spekulation mit hineingehört.¹

Die andere grundlegende Tendenz bei dem Versuch, das menschliche Existenzschicksal zu erfassen, ist die Tendenz zur *Konkretion*: die Tendenz also, jenes Schicksal gerade von der »konkreten Situation« aus zu erfassen. Diese Tendenz ist in zwei Formen aufweisbar: einmal in der Form einer ontologischen Analyse des Daseins und einmal so, daß das Verständnis der menschlichen Existenz in der Zeit (darge-

¹ Dieselbe Tendenz der Abstraktion finden wir bei jeder bewußt immanenten Erklärung der Existenz: Bei Kant kann man sie in der Scheidung von *mundus intelligibilis* und *sensibilis*, deren Schnittpunkt die konkrete Situation mit ihrem Soll ist, ebensogut sehen, wie etwa in der materialistischen Geschichtsauffassung, wo die Situation unter die geschichtsmächtige Gesetzmäßigkeit des Ökonomischen subsumiert wird.

stellt durch die »konkrete Situation«) gewonnen wird aus der trans-subjektiven Offenbarung, in der sich Gott als der Herr der Geschichte jener Existenz erschlossen und ihr damit ein grundlegend anderes Verständnis ihrer selbst vermittelt hat.

Das *ontologische* Verständnis¹, in seiner Richtung aufs Konkrete geht dabei so vor, daß es das menschliche Dasein – so wie es dem immanenten Erkennen offen ist – zum Gegenstande philosophischer Erfahrung macht und die Richtlinien für seine Wesenserfassung so aus dem konkreten erkennbaren Bestande des Daseins selbst erhebt. Von hier aus enthüllt sich das Schicksal der menschlichen Existenz in der Zeit (so will es schon hier scheinen) ungleich wahrer als bei der Tendenz zur Abstraktion, weil jenes Schicksal sich am Dasein des so Denkenden selber vollzieht. Und ferner ist es deswegen wahrer gesehen, weil der so Denkende es verschmäht hat, dieses Schicksal zum Ausdruck einer Gesetzmäßigkeit zu machen, deren Wahrheit oder Falschheit für ihn keine Rolle zu spielen brauchte, sondern die er kraft metaphysischer Setzung selber als wahr konstituiert hatte. Darin, daß die aufs Konkrete gerichtete Ontologie so das geschichtliche Dasein unmittelbar nach Wesen und Schicksal fragt und sich nicht selber zum Schicksal dieses Daseins macht, indem sie es etwa auf dem Umwege über die beschriebene metaphysische Gesetzmäßigkeit erzeugte, liegt die Wahrheit ihrer Fragestellungen und Antwortversuche.

II.

Die theologische und philosophische Form des Argumentierens Der Ort des Beobachters

Doch es bedarf hier größter Vorsicht: Um der Sauberkeit des Denkens willen ist es nötig, scharf zu beachten, was uns letztlich zu einer solchen Art des Argumentierens berechtigt, kraft deren die ontologisch-konkrete Auffassung des geschichtlichen Daseins größere Wahrheit besitzen soll als die abstrakt-idealistische. Diese Selbstüber-

¹ Vgl. z. B. Martin Heideggers »*Sein und Zeit*«, 1927.

wachung des Denkens – in der Hinsicht vornehmlich, ob im Augenblick philosophisch oder aber latent-theologisch argumentiert wird – läßt gerade die heutige Theologie sehr vermissen.¹

Bei schärferem Zusehen entdecken wir nämlich, daß es auf immanentem Wege, d. h. aus der Immanenz unserer geschichtlichen Situation heraus, keineswegs möglich ist, dem einen oder anderen Verständnis der menschlichen Existenz größeren oder geringeren Wahrheitswert beizumessen. Und zwar aus zwei Gründen:

Einmal gehört notwendig der Beurteiler einem der beiden Lager an, die das Verständnis des geschichtlichen Daseins auf dem Wege über die Konkretion oder die Abstraktion zu gewinnen suchen, denn eine dritte Art des Verstehens außerhalb dieser beiden summarischen Klammern gibt es nicht. So wird die Entscheidung für eine dieser prinzipiell verschiedenen Verstehensweisen im Sinne *Fichtes* davon abhängen, »was für ein Mensch« der so in die Entscheidung Gestellte sei.² Jedenfalls wird es im Raume der geschichtlichen Immanenz keinen »höheren« Ort geben dürfen, der als ein neutrales Kriterium dazu dienen könnte, dieser oder jener Daseinserfassung höheren oder absoluten Wahrheitswert beizumessen.

¹ Dies gilt besonders auch für Gogartens Erarbeitung des Geschichtsbegriffs: Wenn er den Abbruch der idealistischen Geschichtsansicht beschreibt und eine schärfere Herausstellung des Ich-Du-Verhältnisses unternimmt, dann ist vielfach unklar, ob jenes Ich-Du-Verhältnis sich schon auf immanentem Erfahrungswege als der wahre Grundfaktor der Geschichte erweisen läßt oder ob man auf dieses Ich-Du-Verhältnis allein durch die Belehrung der Offenbarung kommen kann. – Ähnlich ist es bei Brunners Auseinandersetzung mit der philosophischen Ethik (vgl. die Einleitung von »Das Gebot und die Ordnungen«). Es ist unklar – vgl. etwa den Abschnitt über *Scheler* –, ob hier eine sich mit der Philosophie auf dieselbe Ebene stellende Art des Argumentierens getätigt werden soll, ob also seine Kritik immanent ist oder ob nicht seine philosophischen Argumente von der Theologie heimlich konzipiert und geformt sind und so eine Pseudophilosophie darstellen. – Oder etwa bei *Heim*: Es fragt sich, ob seine skeptische Philosophie als »Philosophie« wirklich skeptisch ist oder ob sie es erst durch ihr theologisches Vorzeichen wird. Ist aber das Letztere der Fall, dann sind die Syllogismen, die zur Skepsis treiben, direkte Theologie und darum philosophisch nicht sauber, auch wenn sie sich als noch so philosophisch geben. In der Tat lassen sich ja schon gegen diese Art skeptischer Philosophie – unabhängig von jedem theologischen Argument – aus dem philosophischen Lager selber schwerste und erschütterndste Vorwürfe vorbringen. – Diese Beispiele sind willkürlich herausgegriffen. Sie ließen sich noch außerordentlich vermehren. Am reinsten kommt die geforderte Selbstüberwachung immer bei Luther zum Ausdruck, der stets bei immanenten Fragestellungen hinzufügt, daß die ihnen angemessene Art des Argumentierens und Handelns auch von »Heiden, Türken, Juden, philosophi und Stoici« getätigt werden könne. Die strengen und grundsätzlichen Unterscheidungen, die Luther hier vollzieht, werden uns noch beschäftigen müssen.

² Siehe *Fichtes* Einleitung in die »Wissenschaftslehre« (Reclam).

Der andere Grund dafür, daß diese objektive Entscheidung zwischen beiden Daseinserfassungen nicht möglich ist, wird durch folgende Erwägung einsichtig: Das Sein, das in seiner geschichtlichen Gestalt als Dasein, als »konkrete Situation« erfaßt werden soll, ist für das immanent-philosophische Denken der allgemeinste Begriff.¹ Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit, von übergeordneten, noch allgemeineren Gesichtspunkten aus etwas auszusagen über diesen Begriff und so seine Auffassung in dieser oder jener Gestalt gültig in Frage zu stellen: Kritiker und Kritisierter wohnen beide im streng versiegelten Hause der Seinsimmanenz, und es erübrigt sich beider Behauptung, dieses Haus biete den oder den Anblick, und das geschichtliche Leben, das sich an ihnen vollzieht, wirke sich so oder so an ihnen aus. *Beide können sich gleichermaßen das Dasein zum Gegenstande einer metaphysischen Betrachtung machen.*

Diese Betrachtung in ihrer Eigenschaft als metaphysische Betrachtung, d. h. als eine Betrachtung, die von der Immanenz aus etwas über das Gesamtdasein und seine Geschichte aussagen will, zu kritisieren und in ihrem Recht oder Unrecht zu erweisen, ist hier nicht unsere Aufgabe. Es gilt nur scharf herauszustellen, daß es von der Immanenz aus keine Entscheidung über jene obersten metaphysischen Aussagen über Dasein und Geschichte zugunsten der einen oder anderen Fassung geben kann – wenigstens nicht in Gestalt gültiger und in ihrer Gültigkeit erweisbarer Sätze.

Wir können also Folgendes über unsere eigenen Gedankengänge feststellen: Wenn wir bei den verschiedenen Auffassungen des geschichtlichen Daseins unterscheiden konnten zwischen einer Tendenz zur Konkretion und einer Tendenz zur Abstraktion und dabei der ersteren Tendenz den größeren Wahrheitswert beimaßen, so sind wir jetzt darüber belehrt, daß diese Entscheidung nicht auf dem immanenten Wege eines philosophischen Syllogismus zustande kommen konnte, sondern daß wir dabei – latent – einen Standort jenseits der Immanenz innehaben mußten.

Das soll uns auch warnen, den ontologischen Wahrheitswert, den wir als höherer einschätzten, schon jetzt endgültig zu qualifizieren oder etwa seine Grenze aufzuzeigen, bevor wir noch nicht genau über

¹ Vgl. die »Einleitung« in Heideggers »Sein und Zeit«, S. 2 ff.

den Ort orientiert sind, von dem aus wir unsere Kritik zu üben haben.

Auf jenen fraglichen Ort wiesen wir bereits hin, als wir die zweite Form der Konkretion in der Daseinerfassung charakterisierten: nämlich die *Offenbarung Gottes in Christus*, in der das Schicksal unserer Existenz in der Zeit, eben unserer *Geschichte* und unserer geschichtlichen *Situation*, enthüllt wird.

III.

Die »konkrete« Situation in der Offenbarung (Rm. 9–11) und in der Ontologie

Dieses Verständnis unserer Geschichte, wie es von der Offenbarung gewonnen wird, besitzt insofern die Tendenz zur Konkretion, als die Offenbarung den Menschen in seinem Selbstverständnis scharf auf seine konkrete geschichtliche Situation und damit seine Geschichte bezieht (s. u.). Aber dieses Selbstverständnis ist grundverschieden von demjenigen, das die ontologische Daseinsanalyse zu vermitteln vermochte: Denn diese konnte – kraft ihres immanenten Standortes – nur die geschichtliche Struktur des Daseins aufweisen und den Menschen in diese Geschichtlichkeit hineingestellt sehen, um es ihm dann überlassen zu müssen, daß er sich in dieser Geschichte als Subjekt betätige und sie durch seine Entscheidungen weitertreibe.¹ Daß dem Menschen diese autonome Haltung innerhalb seiner Geschichte zuzubilligen sei, muß die notwendige Konsequenz jedes immanenten – wenn auch noch so metaphysischen – Daseinsverständnisses sein, sofern es nicht deterministisch denkt. Denn eine vom transzendenten Forum aus vollzogene Begrenzung des Menschen in seiner Geschichte und der Geschichte des Menschen kann ihm nicht einsichtig sein.

Das Geschichts- und Situationsverständnis, wie es im Gegensatz zu dieser immanenten Ansicht die *Offenbarung* vermittelt, tritt am ein-

¹ Vgl. die Abschnitte über Geschichtlichkeit bei Martin Heidegger (besonders das 5. Kapitel »Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit«). Diese letztere Konsequenz hat Heidegger nicht. Sie ist eben – in ähnlichem Sinne, wie wir es oben besprachen – ein theologisches Urteil.

dringlichsten in Röm. 9–11 hervor: Die hier vollzogenen Aussagen über den Menschen in seiner Geschichte und die Geschichte des Menschen vor Gott sind uns Führer durch die ganze Untersuchung.

Wenn wir hier – auf die späteren Erörterungen *vorblickend* und darum stark *schematisierend* – das Entscheidende dieser Geschichte herauszustellen suchen, dann fallen uns vor allem zwei Seiten an ihrer Gesetzmäßigkeit auf. Man kann anhand von Rm. 9–11 nicht von einer Autonomie des Menschen in seiner Geschichte sprechen, derart etwa, daß der Mensch die Fähigkeit besäße, die Geschichte, in die er durch seine konkrete Situation gesetzt ist, durch seine Entscheidungen ethischer oder sonstiger Art weiterzutreiben.¹ Die Geschichte, die so in ihrem Fluß durch menschliche Entscheidung konstituiert würde, wäre gar nicht die *eigentliche* Geschichte, um die es hier geht. Das Charakteristische dieser Geschichte ist vielmehr, daß der Mensch sie gar nicht vollzieht, sondern daß sie sich *am* Menschen vollzieht – kraft der geschichtssetzenden Tat Gottes, und daß Gott sie dennoch eine Geschichte des Menschen sein läßt. Diese Tatsache, daß Gott einmal als Subjekt Geschichte am Menschen vollzieht und hinwiederum den Menschen als Subjekt in diese Geschichte hineinsetzt, damit sie Geschichte des Menschen *vor* Gott sei, gibt dieser Geschichte eine doppelte Dimension, nämlich eine *vertikale* (Gott als ihr Subjekt) und eine *horizontale* (der Mensch als Subjekt).

IV.

Die vertikale Dimension der Geschichte

Wir achten zunächst anhand des Schicksals Israels, das hier als der Repräsentant des Menschen zu gelten hat, an dem sich Gottes Geschichte vollzieht, auf die *vertikale* Geschichtsdimension:

Das Volk Israel, wie es in der »Geschichte« dasteht, d. h. wie es uns geschichtlich erkennbar wird, ist gar nicht das echte Volk Israel (Rm. 9,6). Denn Israel ist erkennbar an den Verheißungen, die ihm gegeben

¹ Man beachte schon hier den kritischen Einsatz gegenüber jeder ethischen Geschichtsansicht (vgl. hierzu besonders Emanuel Hirsch, »Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie« (in: »Die idealistische Philosophie und das Christentum«, Gütersloh 1926, S. 1 ff.); »Deutschlands Schicksal«, 1920.

sind. Seine zureichende Definition ist die, daß es das Volk der Verheißungen sei.¹ Ist es nun faktisch so, daß sich die Verheißungen nicht an dem Israel *κατὰ ὄραρα* (Rm. 9,3; 1. Kor. 10,18) verwirklicht haben, so wird man – um der Unumstößlichkeit der Verheißungen willen – auf eine zweite Art von »Israel« geführt, der in Wahrheit und allein jene Verheißungen gelten, nämlich auf das Israel *κατὰ πνεῦμα*. Die Identifizierung von *οπέρμα Ἀβραάμ* und *τέχνα θεού* (Rm. 9,7) muß, von dem Geschichtsort des Paulus aus gesehen, als aufgehoben gelten, weil die Art, in der sich die Verheißungen erfüllt haben und noch erfüllen sollen, zeigt, daß Israel nur insoweit wirklicher »Abrahamssame« ist, als es *τέχνον θεοῦ* wird, d. h. sich zu Christus und der in ihm geschenkten Gerechtigkeit bekennt (Rm. 10,4 u. 11). Das Volk Israel, wie es in der »Geschichte« steht, ist so tatsächlich nicht das echte Israel, weil es als »geschichtliches« Phänomen »nach dem Fleisch« ist. Man könnte nun, um das Problem der Geschichte und der geschichtlichen Situation in schärferer Prägnanz herauszuschälen, auch umgekehrt formulieren: Die »Geschichte«, in der das Volk Israel dasteht, ist nicht die echte Geschichte, sondern eine Geschichte »nach dem Fleisch«. Denn es ist so, daß jene unechte Geschichte, von der das Volk Israel glaubt, daß sie ihm als dem »Abrahamssamen« in ihrem Verlauf die Erfüllung seiner Verheißungen bringen werde, von Gott aufgehoben wird, daß er sie sozusagen in ihrem linearen, horizontalen Verlauf bricht und eine andere Geschichte an Stelle dieser unechten, gebrochenen Geschichte »nach dem Fleisch« setzt. Diese »neue« Geschichte ist vertikaler Dimension: Sie spielt sich ab in Gestalt der *operatio Dei generalis*¹ (oder auch *specialis*, im »Handeln« und »Fordern« Gottes). Jene *operatio* nun, durch die Gott mit dem Menschen in eine Geschichte tritt und die er als Subjekt am Menschen vollzieht, besteht in der »Berufung« (Rm. 9,12), d. h. in der »Erbarmung« (Rm. 9,16) oder aber – in negativer Auswirkung – in der »Verstockung«. Indem Gott als »absolutes« Subjekt Geschichte am Menschen inauguriert, und zwar in vertikaler Dimension, ist der Mensch als bloßer Gegenstand dieses Handelns verstanden; er ist nicht Herr

¹ Rm. 9,4 f.; Dt. 7,6; 14,2; Jes. 9,5; Jer. 31,33 u. a.

² Cl. 3, 207. 209. 251. 253.

über die Situation, die ihn vor Gott stellt; die Geschichte, in der er Subjekt zu sein begehrt und seine Situation gestalten möchte, besitzt die Bewegungsform des »Wollens« und »Laufens« (Rm. 9,16), des »Selberschaffens« (Phil. 2,12) und des »kämpfenden Erringens« (2. Tm. 2,5). Aber diese Geschichte ist – als autonomer Vollzug des Menschen verstanden – insofern entleert, als sie die horizontale Geschichte der menschlichen Freiheitssphäre, also eine Geschichte »nach dem Fleisch« ist. So sehr scheint der Mensch Objekt der echten vertikalen Geschichte, so sehr scheinbar durch diese vertikale Geschichte zur eigenen bewegungslosen Ungeschichtlichkeit beschränkt zu sein, daß er sein Gottesverhältnis als das Verhältnis des »Gefäßes« zum »Töpfer« (Rm. 9,20 ff.) zu verstehen hat. Infolge einer derartigen »Objektrolle« in der vertikalen Geschichte scheint das Selbstbewußtsein des Menschen ein Bewußtsein völliger Geschöpflichkeit zu sein.

Doch der Sinn jener Geschöpflichkeit erschließt sich erst im Rechtfertigungsglauben. Die Geschöpflichkeit drückt kein Kausal-, sondern ein Rechtsverhältnis zu Gott aus. Denn sie ist unter anderem ein Ausdruck dafür, daß jenes oben von uns beschriebene »Laufen«, »Wollen« usw., das die Geschichte mit Gott von sich aus in Szene setzen und an der Vertikalen in eigener Mächtigkeit »hochklettern« möchte, annulliert. Dieses »Laufen«, »Wollen« usf. verleugnet ja gerade das sündliche Unvermögen zu dieser Inaugurierung und weiß darum auch nichts von der *Allein*mächtigkeit Gottes bei der Begründung jener Geschichte, die, vom Menschen aus gesehen, »Geschöpflichkeit« ist. Die Tatsache also, daß Gott allein von sich aus mittels seiner *operatio* die Geschichte mit dem Menschen inauguriert, drückt die Ablehnung der Werkgerechtigkeit aus, die mit Hilfe des »Laufens« und »Wollens« selber vertikale Geschichte machen möchte. In dem Gott sich aber in Christus über den Menschen erbarmt und diese Erbarmung an die einzige Bedingung knüpft, daß der Mensch auf sie vertraut (*sola fide*), gibt er der vertikalen Geschichte auch eine umgekehrte Richtung: er stellt dem Menschen anheim, auf seine Erbarmung einzugehen. Man kann sich die Doppelrichtung in dieser vertikalen Geschichte auch an den bekannten theologischen Kunstwör-

tern von Indikativ und Imperativ klarmachen: Indikativisch feststehend ist die Tatsache der menschlichen Verderbtheit und der Unmöglichkeit, daraus hervorzustoßen, weil die einzige Rettung die gratia Dei ist, die dem Menschen von sich aus nicht zur Verfügung steht. In der Form der Geschichtlichkeit ausgedrückt heißt dies, daß der Mensch »passiver« Gegenstand der vertikalen Geschichte ist und insofern keine Freiheit besitzt. Imperativisch dagegen ist die Forderung Gottes, daß der Mensch aus der Verderbtheit hervorstoßen solle, indem er die Gnade Gottes ergreift (Rm. 9,16; Phl. 2,12 f.; 2 Tm. 2,5). Dabei ist es schon Gnade, daß der Mensch diesen Imperativ *vernimmt*. Wiederum in der Form der Geschichtlichkeit ausgedrückt, heißt dies, daß der Mensch von sich aus in die vertikale Geschichte eintreten soll, indem er den Ruf, den Gott ihm durch diese Geschichte vermittelt und mit dem er ihm (punktuelle) Freiheit gibt, annimmt (vgl. noch Rm. 10,20). Die Gesamttendenz jener vertikalen Geschichte ist dabei zu verstehen als *Heilsgeschichte*¹, so zwar, daß das Subjektsein Gottes in dieser Geschichte – und das heißt wiederum: die Geschöpflichkeit des Menschen – erhalten bleibt und jenes Heil nicht als eine verfügbare Gestalt in die horizontale Geschichte, die der Mensch als Subjekt lebt, eingeht.

V.

Zur Geschöpflichkeit der Situation in der Theologie und der philosophischen Ontologie (Heidegger)

Nach dieser Interpretation des Geschichtsbegriffs in Rm. 9–11 können wir die Reichweite der philosophischen Ontologie noch weiter begrenzen.

Indem sie das Dasein von innen her zu erfassen strebt, macht sie sich das Dasein »nach dem Fleisch« zum Gegenstande. Denn das Dasein »nach dem Geist« enthüllt sich erst in der vertikalen Geschichte; nämlich als ein in Sünde und Tod Verlorenes und gleichwohl zum

¹ Rm. 11,25–32; 2. Kor. 1,20; Kol. 1,16; Phil. 2,9–11; Joh. 3,16; 1. Tim. 2,4.

Heil Berufenes. Da jenes Dasein »nach dem Geist« aber der $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ jeder philosophischen Ontologie verhüllt ist, erfährt sie nur einen in der Immanenz gebrochenen Schein des Daseins: einen Schein, der in seiner Gebrochenheit und Trübe an die *revelado generalis* erinnert. Denn auch diese gibt ja nur den Schatten der »speziellen« Offenbarungswirklichkeit. Sie hört wohl die Glocken läuten, aber sie weiß nicht, von wannen der Klang kommt und wohin er fährt, und wer der Glöckner sein möchte. Die Geschöpflichkeit etwa, die nach unserer Einsicht mehr war als ein Symptom dessen, daß wir hier und jetzt in diese unsere geschichtliche Situation »gesetzt« seien, sondern die wir darüber hinaus als einen Ausdruck dessen erwiesen, daß Gott Geschichte an uns vollzieht, diese Geschöpflichkeit – sage ich – wird in der Heideggerschen Ontologie verflüchtigt zur »Geworfenheit« des Seienden in das »Da«, worin sich die Verhüllung des »Seins«, des »Daseins« hinsichtlich seines Woher und Wohin ausdrückt.¹ Es sei dabei ein »phänomenaler Tatbestand, daß die Stimmung das Dasein vor das Daß seines Da bringt, als welches es ihm in unerbittlicher Rätselhaftigkeit entgegenstart.«² Wenn wir diese in der Immanenz (in der $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ gebrochene) Daseinsanalyse zu dem bisher von uns besprochenen Teilmoment des christlichen Geschichtsbegriffs in Beziehung setzen wollen, so ist dreierlei bemerkenswert:

1. Die zur »Geworfenheit« verflüchtigte Geschöpflichkeit nimmt nur darauf Bezug, daß sich der Mensch, wenn er seine Existenz erkennt – bereits in eine Situation und in einen geschichtlichen Fluß gesetzt sieht, ohne daß er selber über den Ort und das Ziel dieser seiner Existenz bestimmt hätte oder bestimmen könnte. Dieses Geschöpflichkeitsbewußtsein – wenn wir es einmal so nennen dürfen – ist in keiner Weise auf die Rechtfertigung bezogen, in der sich der Mensch doch seiner als eines Geschöpfes und als einer auf Gott hin neu geschaffenen Kreatur (Rm. 11,36) erst voll bewußt wird. Es liegt dieser ontologischen Feststellung vielmehr ein ganz neutraler aposterioi-scher Schöpfungsbegriff zugrunde: ich entdecke mich in meinem Da- und Sosein, wenn ich dieses mein Dasein, das ich nun einmal habe,

¹ Heidegger, »Sein und Zeit«, S. 135. ² Ebd. S. 136.

auf seinen Seinscharakter hin abhorche. Ein personaler Bezug auf Gott als den Schöpfer ist dieser Konstatierung notwendig fremd, da dieser Schöpfer eben in dem (von der Ontologie gemeinten) Dasein »nach dem Fleisch« nicht vorfindlich ist, sondern erst in der vertikalen Geschichte erscheint, die in der Verhüllung steckt. Könnte ein Bezug der »Geworfenheit«, d. h. der ontologisch erkennbaren Eschöpflichkeit auf Gott, doch aufgewiesen werden, so würde dies ja heißen, daß von der Ontologie aus die Rechtfertigung erkennbar wäre: Denn Gott als der Schöpfer ist von dem Vater, der uns in Christus rechtfertigt, untrennbar (s. u.). Das aber würde einen Einbau der uns gegebenen transzendenten Offenbarung in den immanenten Erkenntnisbereich bedeuten.

2. Weil dieser personale Bezug auf Gott nun fehlt, besteht für die philosophische Ontologie keine Möglichkeit, darüber zu entscheiden, ob das Dasein aus der vertikalen oder der horizontalen Geschichte zu erklären ist: Das heißt, man weiß nicht, ob das Dasein von Gott in sein »Da« geworfen ist und ob es aus seiner Geworfenheit wieder zu Gott gezogen wird (das würde eine Erklärung seines Woher und Wohin aus der vertikalen Geschichte bedeuten) oder aber, ob das Dasein im geschichtlichen Fluß des *innerweltlichen*, von menschlicher Entscheidung getragenen Geschehens erzeugt ist und von ihm an den Strand seines Da geworfen wurde, ob es also in demselben Flusse auch wieder verlöscht, seinen Tod erfährt. (Das würde eine Erklärung des Woher und Wohin aus der horizontalen, *innerweltlichen* Geschichte bedeuten.)

3. Weil so der personale Bezug des Daseins auf den Gott der Schöpfung und Rechtfertigung fehlt und darum das Dasein unklar ist in seinem vertikal oder horizontal bestimmten Woher oder Wohin, kann es auch keine Möglichkeit geben, etwas über seine »Qualität« zu erfahren oder auszusagen, das heißt z. B. darüber, ob es »in Ordnung« oder ob es in die Sünde gefallen und verdorben ist: Das Dasein kann sich nicht selber in Frage stellen, weil es keinen verbindlichen Ort außerhalb seiner kennt, von dem es diese Infragestellung zu vollziehen vermöchte: Es weiß ja nicht, ob dieser Ort innerhalb der vertikalen oder der horizontalen Geschichte zu suchen sein müßte.

VI.
Zum Todesgedanken in der Theologie
und in der philosophischen Ontologie

Jenes ontologische Denken kann darum z. B. den Tod¹ nicht als ein Verhängnis des richtenden Gottes erkennen, durch das dieser – gleichnishaft – die Existenz des Menschen qualitativ für todeswertig erklärt, sondern es vermag den Tod nur aufzufassen als eine quantitative Begrenzung des Lebensraumes in der Zeit, in der erst das Ganzsein des Daseins erkennbar wird. Von dem Dasein als »*punctum mathematicum*«² weiß dieser gebrochene Todesgedanke Heideggers nichts: Der säkulare Raum, in dem er seine Analysen vollzieht, gibt nur das Wissen um einen *mors nature seu melius temporalis*³ innerhalb der Geschichte heraus: Und dieser hat – nach Luther – nur als Schein, als *figura* des eigentlichen Todes zu dienen, der *quotidie propter peccatum*⁴ geschieht und dem die Geschichte als *Totalität* unterworfen ist.

Der Todesgedanke zeigt seine Verschiedenheit in beiden Räumen der Daseins- und Geschichtsdeutung auch noch in weiteren aufschlußreichen Beziehungen: Bei Heidegger ist er – wie wir sahen – quantitative »Grenze« und darin innergeschichtlich; bei Luther dagegen »qualitativ«: Er bildet das Zornesverhängnis *propter peccatum*.⁵ Darum betrifft er bei Luther auch die ganze Geschichte, soweit sie Inhalt des *sensus* ist. Ihr soll der Mensch darum absterben bis zum *mortuum cadaver* (Rm. 2, 155, 2 ff.). Und da er selbst in diese Todeswelt verstrickt ist, vollzieht sich dieses Sterben in Form einer *abnegado sui* (Rm. 2, 245, 18), eines *mori sibi et omnibus* (Rm. 2, 245, 3). Von da aus

¹ Vgl. zum Todesgedanken Heidegger, S. 235 ff.

² EA. op. lat. 18, 321; bei Eiert, »Morphologie des Luthertums«, 1932, I, S. 17.

³ *Duplex est mors sc. nature seu melius temporalis et etema. Temporalis est solutio corporis et anime. Sed hec mors est figura.* Rm. 2, 153, 12.

⁴ Rm. 2, 288.

⁵ *Sed postquam lapsus irrepsit mors, tanquam lepra, in omnes sensus, ita ut ne intellectu quidem imaginem istam possimus assequi.* EA. op. lat. 1, 78. – »*Quacumque de comederis ex ligno hoc, morte morieris*«, quasi dicat: Adam et Heva, vos nunc vivitis securi, mortem non sentitis, nec videtis. Haec est imago mea, qua vivitis, sicut Deus vivit. Si autem peccaveritis, amittetis banc imaginem, et moriemini. EA. op. lat. 1, 79.

tritt auch eine prinzipiell andere psychologische Haltung gegenüber dem Tod in beiden Räumen ein: Im säkularen Raum der Ontologie ist der Tod durch seine quantitative Begrenzung des Daseins notwendig ein *pessimum*.¹ Für Luther ist er zunächst durch seine Beziehung zur Sünde ebenfalls ein *pessimum*. Durch die Rechtfertigung aber sinkt diese Form des *mors* zur bloßen *figura* herab: zur *figura* eines Todes, der – wenn der Ausdruck gestattet ist – nun weithin »optimistische« Züge besitzt: Denn er *spielt* sich in der Tötung des alten Menschen ab (Rm. 2, 156, 20; 2, 242, 33 u. a.) und in der Tötung der Welt, an die dieser »alte Adam« verhaftet ist² (Rm. 2, 245, 3; 2, 153, 12). So wirkt nicht nur der Zorn den Tod, sondern auch die Gnade. Auch die Tatsache, daß Gott die Sünde durch den Tod bestraft, macht ihn zu einem gewissen Optimum, weil er in dieser Gestalt nicht zuletzt durch Gottes Heilsabsicht bestimmt wird: Denn dieser Absicht dient der Tod als Hinweis auf unsere Errettung, weil wir durch ihn dazu getrieben werden, die *medicina* in Anspruch zu nehmen (EA. *op. lat.* 18, 267 f.).³ Dieses »Optimum« und »Pessimum« des Todes, das durch sein Hineingestelltsein in Gottes Zorn und Gnade entsteht, ist im säkularen Raum der philosophischen Ontologie unsichtbar. Dadurch aber ist auch das Eigentliche, was diesen Tod für den Christen vom Tod der Tiere unterscheidet, verhüllt.⁴ Denn diese Differenz besteht gerade im Gebundensein des Todes an Gottes Zorn und Gnade.

So ist der Tod bei Luther ein transzendentes Geschehen am Menschen und seiner Geschichte (im Rahmen der vertikalen Geschichte); bei der philosophischen Ontologie ein innergeschichtliches Faktum, das

¹ Vgl. bei Heidegger den Abschnitt über den Tod, S. 235 ff. Ferner z. B. *das Phänomen der »Angst«*, 6. Kapitel, S. 180 ff. Daß dieser *pessimum*-Gedanke bei Heidegger nicht ausgesprochen ist, ändert ja nichts an der Berechtigung dieser Interpretation.

² *Ita homo spiritualis, licet sensibus sit presens in omnibus, tamen corde omnino est aversus et mortuus omnibus. Hoc fit quando homo ex totis medullis fastidit omnia, que sunt hujus vite, immo quando ab omnibus in hac vita agentibus fastiditus patientiam habet cum gaudio et gloriatur se esse velut mortuum cadaver, et »purgamentum ac peripsima hujus mundi«.* Rm. 2, 155, 2.

³ Der Tod weist auf die ewige Errettung, nach der wir greifen sollen. *Ostendit Moses, quod mors sit aeternus tyrannus, ut hoc modo perterrefacti dicant calamitates suas intelligere, ac etiam accendantur desiderio medicinae, quae in his extremis difficultatibus adhibenda est. Terret igitur primo, non ut perdat aut in desperatione relinquat, sed ut territis et non amplius securis ostendat consolationem et det locum respirandi.* EA. 17/18, S. 267 f.

⁴ *Non igitur hominum mors est similis morti bestiarum, quae naturali lege moriuntur, nec est mors, quae casu acciderit aut temporalis esset, sed est mors, ut sic dicam, minata et projecta ab irato et alienato Deo.* EA. 17/18, S. 284.

in die Geschichtlichkeit des Daseins eingebaut ist und sie gleichzeitig bestimmen hilft.¹ – Man könnte dies auch so formulieren, daß an der Todeswirklichkeit jeweils ein anderer Geschichtsbegriff entsteht. Doch wird das erst später im ganzen Umfange klar werden. Hier gilt es nur, die Umrisse zu zeichnen.

Es ist offensichtlich – und darauf weist ja die beschriebene Heidegger-Luthersche Differenz im Todesgedanken besonders eindrucksvoll hin –, daß der »Sinn vom Sein« aus dem säkularen Bereich des ontologisch Erkennbaren nicht vollkommen erfaßt werden kann und daß hier nur vereinsseitigt und uneigentlich erscheint. Diese Vereinsseitigung kam daher – wenn wir kurz zurückblicken dürfen –, daß das Schicksal der menschlichen Existenz in der Zeit, um das es ja in unserer Geschichtsauffassung gehen soll, nicht in das Licht der vertikalen Geschichte gestellt werden konnte, in dem allein das Dasein zu erkennen vermag, daß Geschichte an ihm vollzogen wird, und in dem es aufhört, sich aus sich selber zu verstehen.

Damit haben wir uns genügend darüber besonnen, welche entscheidende Bedeutung die vertikale Geschichte für die Auffassung der Geschichte überhaupt besitzt.²

Doch hiermit haben wir nur die eine, eben die vertikale Dimension der Geschichte kurz skizziert: Würden wir nur diese eine Dimension behandeln, würden wir also Geschichte nur auffassen als Geschichte Gottes am Menschen, als Berührung der Ewigkeit mit der Zeit in der Heilsgeschichte (s. o.), so würden wir einer Vereinsseitigung im umgekehrten Sinne verfallen. Das Phänomen der Geschichte erschließt sich erst aus der Betrachtung ihrer beiden Dimensionen, der vertikalen und der horizontalen. Erst nach dieser Betrachtung steht uns die Möglichkeit offen, Geschichte als den »Treffpunkt« dieser beiden Dimensionen aufzufassen, als einen *Treffpunkt*, in dem die Vielfältigkeit der menschlichen Lebenserscheinungen, die Gesetze des menschl-

¹ »Das Sein zum Tode.«

² *Ratio utrumque nescit, primum quod mors propter peccatum, per iram Dei homini arrogata sit, deinde quod contra iram banc sit remedium in misericordia Dei, quod ille iratus Deus sinat se flecti precibus et vincit, ut renovet nos per verbum gratiae et Spiritum suum in vitam aeternam.* EA. 17/18, S. 288.

chen Einzel- und Zusammenlebens, die Autonomien der übergreifenden geschichtlichen Mächte (Staat, Wirtschaft usw.), kurz, in dem die gesamte Wirklichkeit des horizontalen, vom Menschen getragenen Geschehens von der vertikalen Geschichte ihren Sinn und ihre Zielsetzung empfängt. Durch diese Doppeldimension verhüten wir es, daß Geschichte allein zu einem autonomen Vollzuge des Menschen wird und sich in ihrer weltlichen, sichtbaren Wirklichkeit erschöpft; und wir verhüten es, daß sie zu einem bloßen transzendenten Vollzuge am Menschen wird, bei dem ohne die »Basis« der horizontalen konkreten Geschichtlichkeit jene transzendente Geschichte in der Luft stände. Diese Einbeziehung der Wirklichkeit und ihrer eigenen Gesetze (Anthropologie!) in das Geschichtsproblem steht heute weitgehend in einem schlechten Ruf.¹ Wir bemühen uns demgegenüber, gerade zu zeigen, daß erst durch diese Einbeziehung die Geschichte Gottes am Menschen und damit die Geschichte überhaupt in voller Klarheit zutage treten kann.

Luther selber ist sich in seiner Lehre von den *duo regne*² über die Stellung des Menschen in beiden Geschichtsdimensionen klar. Dabei ist mit den *inferiores res* der *usus rerum* gemeint, über die der Mensch in der Schöpfung gesetzt ist. Das Handeln und Erleiden des Menschen innerhalb dieser *inferiores res* entspricht etwa dem, was wir mit horizontaler Geschichte bezeichnen. Ständen beide Dimensionen wirklich so isoliert nebeneinander – wie es nach dem angeführten Luther-Zitat scheinen könnte –, so wäre die eminente Bedeutung beider für eine *Gesamtgeschichte* nicht einzusehen. Doch aus zwei Gesichtspunkten ergibt sich bei Luther der innige Konnex des einen *Regnum* mit dem andern: Nämlich einmal aus der von ihm ausdrücklich hervorgehobenen Tatsache, daß der Mensch auch in dem *regnum* der *inferiores res* nicht vollständige Selbständigkeit besitzt, sondern daß Gott auch bei diesen seine Hand in Gestalt einer *cooperatio* im Spiele hat.³ Ferner ergibt sich dieser Konnex aus Luthers Lehre von den Ordnungen, die sich ja ebenfalls auf die *inferiores res* beziehen, aber von Gott gesetzt sind und so nicht in dem Sinne der horizontalen Geschichte angehören, daß der Mensch sie schaffen oder

¹ Siehe Gogarten, »Ich glaube an den dreieinigen Gott«.

² *Hominem in duo regna distribui: 1. Uno, quo fertur suo arbitrio et consilio, absque praeceptis et mandatis Dei, puta in rebus sese inferioribus . . . 2. Altero vero regno non relinquitur in manu consilii sui, sed arbitrio et consilio Dei fertur et ducitur, ut . . . in regno Dei fertur alterius praeceptis, absque suo arbitrio.* WA. 18, 672 = Cl. 3, 162, 18.

³ Vgl. WA. 18, 672 = Cl. 3, 162.

beseitigen könnte (vgl. aus der Fülle der Stellen als besonders charakteristisch WA. 26, 504, 30; ferner 26, 504, 35–505, 10; 31 II, 590, 593). Der Konnex zwischen beiden Geschichtsdimensionen und ihre Vereinigung in der Gesamtgeschichte werden aber besonders problematisch von der heutigen Erkenntnis aus, daß innerhalb der horizontalen Geschichte ganze Bereiche (z. B. die Wirtschaft) eigengesetzlicher Natur sind. Hier gilt es festzustellen, inwieweit es für die christliche Geschichtsauffassung tragbar ist, daß es isolierte Räume innerhalb der Geschichte geben soll, in denen der Mensch für sich allein ist.

VII.

Die horizontale Dimension der Geschichte

Von hier aus wenden wir nunmehr unser Augenmerk der *horizontalen* Geschichte zu, um ihre Bedeutung für die Geschichtserfassung im großen abzuschätzen.

Unter horizontaler Geschichte ist – wie bisher schon deutlich wurde – das irdische Geschehen mit seinen eigengesetzlichen überindividuellen Lebensgebieten zu verstehen, das wir teilweise an uns erleiden (insoweit wir nämlich das Produkt der Vergangenheit und unserer Umwelt sind) und das wir teilweise tätig weitertreiben (insoweit wir selbständig sind im Handeln und Entscheiden). Wir selber sind in unserer Existenz an diese horizontale Geschichte und ihre überindividuellen Gesetze verhaftet, so daß wir uns nicht von ihr isolieren können. Nicht einmal in unserem Selbstverständnis sind wir imstande, unser Ich als »reinen Fall« zu erfassen, etwa in der Art, daß es nicht mit den überindividuellen Erscheinungen der Geschichte unlöslich »vermengt« wäre. Wie diese Vermengung im einzelnen strukturiert ist, werden wir *später* sehen. Hier gilt es nur, das Problem aufzuzeigen. Theologisch ist nämlich dabei folgendes scharf zu beachten, weil es von der entscheidendsten Wichtigkeit für die Geschichtsauffassung ist:

Wenn der Mensch, an dem Gott seine Rechtfertigungsgeschichte (die vertikale Geschichte!) vollzieht, Sünder ist und wenn er dies auch als Gerechtfertigter noch bleibt – im Sinne des *simul justus et peccator* und des *peccator in re, justus in spe* –, und wenn andererseits der Mensch unlösbar mit der horizontalen Geschichte und ihren über-

greifenden Gesetzmäßigkeiten verknüpft ist, so fragt es sich, inwieweit jene Sündigkeit der menschlichen Existenz schon an der *horizontalen Geschichte* und *ihren Gesetzmäßigkeiten* erscheint und *abgelesen werden kann*. Nicht nur der Mensch ist gefallene Schöpfung, sondern die ganze Geschichte; also muß jene Gefallenheit auch in der ganzen Struktur dieser Geschichte¹ zum Ausdruck kommen. Wir meinen damit nicht, daß der Philosoph, der die Geschichte auf ihre Struktur hin analysiert und die Eigengesetzlichkeit der einzelnen sie konstituierenden Lebensgebiete feststellt,² nun imstande wäre, diesen Geschichtsgesetzen ihre Sündigkeit »anzusehen«. Dann würde man die Offenbarung, der allein die Enthüllung der Sünde und der Sündigkeit des geschichtlichen Lebens vorbehalten ist, entleeren und die geschichtsphilosophische Vernunft aus der sonstigen *ratio excaecata* herausnehmen³: Die *ratio* selber ist ja Glied der gefallenen Geschichte, der *natura deformata*⁴; der Fluch ihrer Gefallenheit besteht gerade darin, daß sie weder an sich selber noch an ihren Gegenständen, noch auch an der Geschichte, an die ihre Aktäußerungen konkret gebunden sind, die Sünde zu entdecken vermag.⁵ Das hindert aber nicht daran, daß der unter dem Glauben sehend gewordene Mensch die ganze Geschichte von der »Sünde« (von der Gott-Sonderung) durchdrungen erkennt, und zwar nicht nur in den konkreten Einzelercheinungen dieser Geschichte, sondern vor allem in ihrer inneren Struktur und den Lebensgesetzen, die ihre Erscheinungen erst hervortreiben. Man könnte hierbei an die Gesetze des Egoismus und

¹ Wenn wir von Geschichte in diesem allgemeinen Sinne sprechen, so meinen wir immer die *horizontale Geschichte*.

² Vgl. z. B. die Aufzählung solcher autonomen Lebensgebiete in Eduard Sprangers »Lebensformen« und Heinrich Rickerts »System der Philosophie« I.

³ WA. 18, 674 = Cl. 3, 164, 10f.

⁴ *Haec enim natura sic est, peccato deformata, imo, corrupta et perdita, ut non possit Deum nudum cognoscere, seu comprehendere, qualis sit.* EA. op. lat. 1, 16.

⁵ *Caeca est enim natura humana, ut nesciat suas ipsius vires seu morbos potius. Deinde superber videtur sibi nosse et posse omnia. Cui superbiae et ignorantiae nullo Deus remedio praesentiori mederi potest, quam proposita lege sua.* WA. 18, 674 = Cl. 3, 164, 10ff. - Die Vernunft sorgt dafür, daß der Mensch sich nicht selber erkennt in seinem Verhältnis zu Gott, sondern *ματάρτεται ἐν διαλογισμοῖς*. Rm. 1, 21.

des »Selbstseinwollens« erinnern, ohne welche die Geschichte (immer im horizontalen Sinne gemeint) nicht zu entstehen vermag. Im gleichen Sinne könnte das Gesetz des Konkurrenzkampfes der Einzelnen und Gruppen, das den Begriff des Nächsten zum Kompromiß entmündigt und gerade das Leben des einen auf Kosten des anderen vorschreibt (und als solches eine der markantesten Konstituenten aller Geschichte ist), angeführt werden.

Wenn wir es also unternehmen, die horizontale Geschichte und ihre Gesetzmäßigkeit *theologisch* zu interpretieren, so bedeutet dies nicht, daß wir die einzelnen Konstituenten ihrer Struktur erst *erforschen* wollen. Das ist Arbeit des Philosophen, weil es zum immanenten, »sarkischen« Erfahrungsbereich gehört (Anthropologie). Vielmehr muß sich die theologische Interpretation darauf erstrecken, an diesen Konstituenten und an dieser Struktur – die objektiv feststellbar sind – die Sünde (die »Sonderung«) aufzuweisen, weil sie von der These auszugehen hat, daß wir als geschichtliche Wesen und nicht als »reine«, abstrahierte Iche Sünder sind, daß also Sünde schon dem überindividuellen Verbands der Geschichte angehört. Indem wir so die horizontale Geschichte theologisch, d. h. im Lichte von Sünde und Rechtfertigung, sehen, stellen wir diese *horizontale* in das Licht der *vertikalen Geschichte*. Beide Dimensionen treffen sich in der *konkreten Situation*, durch die wir einmal dem als sündig qualifizierten Verbands der horizontalen Geschichte angeschlossen sind und in der uns weiter Gottes Ruf zur Rechtfertigung erteilt: zu einer Rechtfertigung, die uns meint in dieser unserer Geschichte und damit diese unsere Geschichte mitmeint. Der Nachweis dieser unzersetzbaren Solidarität von Ich und Geschichte wird unseren entscheidenden Ansatz zur Geschichtstheologie bilden.

Der Tatsache, daß wir zur Bildung unseres Geschichtsbegriffs auch die profane Geschichtsstruktur, also einen Gegenstand der philosophischen Anthropologie, heranziehen und daß es ohne diese Einbeziehung keinerlei »konkrete Situation« für uns geben soll, wird man heute mit großem Mißtrauen begegnen. Man wird fürchten, die Theologie könnte durch solche philosophischen »Einbrüche« heteronomisiert werden und darum etwa folgenden Einwand bringen: Jene

von der Philosophie zu analysierende Geschichtsstruktur dürfe schon deswegen nicht mit in einen *theologischen* Geschichtsbegriff hineingenommen werden, weil sie ja von der *ratio excaecata* gebildet und so für den Theologen nicht verbindlich sei. Denn der Glaube müsse, um echte Geschichte zu sehen, gerade *wegblicken* von sich und der ihn umhüllenden menschlichen Geschichte. Das »ganz Andere« der von Gott »senkrecht von oben« vollzogenen Geschichte überwölbe den Menschen wohl wie ein Regenbogen, der seine Existenz sozusagen umschließt; aber der Mensch dürfe nun nicht sehen wollen, wo dieser Regenbogen auf der Erde aufruht, die Erde trifft. Die Offenbarung zu »empfangen« und sie theologisch zu umschreiben, sei ein grundsätzlich anderer Akt, als die »anthropologisch« erkennbare Wirklichkeit zu »empfangen« und sie im Begriffe zu fassen.

Wir haben zu diesem Einwand folgendes Grundsätzliche zu bemerken:

1. Die Tatsache, daß Geschichte in ihrer Struktur erforscht wird und ihre äußeren Erscheinungen aus dieser Struktur erklärt werden, ist zunächst theologisch gesehen – noch kein Symptom für die Sondierung, wenigstens nicht für eine Sünde im »eminenten« Sinne. Insofern die *ratio »excaecata«* ist, ist letztlich jedes Denken, auch das theologische, sündig: Denn auch die theologische Gedankenbildung ist ja gezwungen, jene *ratio* formell auf Schritt und Tritt in Anspruch zu nehmen. Es kommt aber *jetzt* darauf an, ob die geschichtsphilosophische Analyse der Geschichte aus der gleichsam »habituellen« Sündigkeit des Denkens eine »aktuelle« Sünde macht. Diese Frage müssen wir bedingt verneinen. Für Luther würde die Arbeit des geschichtsphilosophischen Analysierens unter das *sentire*, den *sensus* und das *experiri* fallen.¹ Dieses *sentire* beginnt erst der »aktuellen« Sünde zu verfallen, wenn das mit Hilfe des *sensus* Gewonnene verabsolutiert, d. h. in seiner Selbständigkeit gegenüber Gott behauptet wird und der Mensch aus ihm unbedingte Normen als Gesetze seines Daseins erheben will.²

¹ Vgl. hierzu *Zusammenstellung und Interpretation der Begriffe bei R. Seeberg*, »Lehrbuch der Dogmengeschichte« IV, 1, 217, 218. Ferner Erdmann *Schott, Fleisch und Geist*, S. 8 ff.

² *Dupliciter enim fit, ut quis Deo non subjiciatur. Primo, quando legi eius non oboedit et potius sese subjicit . . . omnibus, quae sunt in mundo.* WA. 3, 355.

Hierbei versteht er sich aus der $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\iota}$ und gehorcht ihr; er wird ein *superbus*, ein *homo sui sensus*,¹ der die Geschichte grundsätzlich ohne Beziehung auf Gott deutet, sondern sie von sich aus denkt² (*a se exire super summum et ex se volens altissimum*). Sobald aber dieser Wille, den *sensus*-Inhalt zu verabsolutieren, fehlt, ist eine philosophische Analyse der (horizontalen) Geschichtsstruktur unanfechtbar. Wenn Luther öfter sagt, auch der gerechtfertigte Sünder lebe noch in *carne*, aber nicht mehr *secundum carnem*, so könnte man diesen Satz bildlich auf die Geschichtsphilosophie etwa so anwenden, daß man sagte: Die Philosophie handle so weit recht, als sie das geschichtlich irdische Geschehen, die Geschichte in *carne* sozusagen, hinsichtlich ihrer Struktur und ihrer Gesetzmäßigkeit beschreibt; sie werde erst Sünde, wenn sie die Geschichte als Gesamtwirklichkeit *secundum carnem* deute, d. h. ihren letzten Sinn einem Prinzip der *caro*, etwa der Vernunft oder einem sonstigen metaphysischen Deutungsprinzip, entnehme. Dieser Fall tritt ein in jeder Geschichtsmetaphysik, also dann, wenn die Gesamtgeschichte aus einem immanenten Prinzip entwickelt wird, sei es aus der Vernunft, wie bei Hegel, oder aus dem Ökonomischen, wie bei Marx, oder aus einer Kompilation von Idee und materieller Wirklichkeit, wie bei Nikolai Hartmann.⁴ Das ganze Verhängnis dieser Deutung *secundum carnem*, in der gleichsam der theologisch geforderte »Transzendentalismus« des Geschichtsdenkens zerstört wird, zeigt sich dann darin, daß auch die vertikale Geschichte von diesem Deutungsprinzip aus bestimmt wird, sei es so, daß man sie mit in die dialektische Selbstentfaltung der Idee aufnimmt (Hegel), oder sei es, daß man sie in ihrer Wirklichkeit leugnet, weil jenes immanente Deutungsprinzip eben die einzige Wirklichkeit ist (Marx).

Wir erkennen somit als Resultat, daß die immanente Betrachtung der Geschichte insoweit möglich ist und hinsichtlich ihrer allgemeinsten Ergebnisse in die theologische Betrachtung aufgenommen wer-

¹ *Hoc totum moraliter fit in omnibus superbis et sui sensus hominibus precipue, si in eis rebus contingat, que ad Deum pertinent et ad salutem anime. Rm. 2, 77, 23.*

² *Tunc tandem obscurantur eorum oculi, ut omnibus videntibus alii ipsi nihil moveantur ad videndum et omnibus sese erigentibus perseverant curvi in sensum suum. Rm. 2, 258, 21.*

³ WA. 3, 498.

⁴ Vgl. Nikolai Hartmann, »Das Problem des geistigen Seins«, 1933.

den kann, als sie eine Analyse der (horizontalen) Geschichtsstruktur beschreibt, ohne etwas über den Sinn von Geschichte auszusagen: denn dieser Sinn wird erst in der vertikalen Dimension der Geschichte offenbart, und diese Dimension ist der Vernunft verborgen.

Die *theologische* Geschichtsbetrachtung *braucht* diese philosophisch erkennbare Geschichtsstruktur, um schon an *ibr* die Sünde als überindividuelles Faktum aufzuzeigen, dem der Mensch als geschichtliches Wesen verfallen ist.

2. Noch aus weiteren Gründen erhellt, daß eine Theologie der Geschichte mit der philosophisch erkennbaren Geschichtsstruktur zu rechnen hat. Die Geschichte nämlich, soweit sie auf diesem profanen Wege einsichtig ist, befindet sich in der *Kenose*. Gewiß ist sie auch für den Glauben in der Verhüllung, insofern nämlich die Liebe Gottes für den in der Welt schreitenden Christen weithin in seinem Zorn und dessen schreckvollen Äußerungen versteckt ist und insofern weiter (oder eben darin!) dem geschichtlichen Menschen neben einer Fülle deutbarer Sinngehalte eine vielleicht größere Fülle der Sinnwidrigkeit entgegensteht und damit der Sinn der Geschichte *selbst* zum geglaubten Gegenstande wird.¹ – Die Geschichte ist aber in noch krasserem Sinne gegenüber der Deutung der *ratio excaecata* verhüllt; und zwar besteht das Schicksal und das Gericht dieser Verhüllung darin, daß die philosophische *ratio* auf Grund ihres Einblicks in die Geschichte durchaus nicht zu erkennen braucht, »daß« Gott überhaupt der Schöpfer, der Erhalter und das Ziel dieser Geschichte ist (Rm. 11, 36), sondern daß sich ihr scheinbar gleichberechtigte andere Deutungsmöglichkeiten nahelegen, z. B. die oben beschriebenen metaphysischen Sinnauffassungen. Die profane Analyse der Geschichte läßt diese als zwei- oder unendlich-deutig erscheinen und hat damit immer die Möglichkeit vor sich, irrezugehen. Das ist die »philosophische« Auswirkung des Verhüllungsschicksals. Gerade weil die Geschichte aber nach Gottes Heilsplan derart in der Verhüllung (*in carne*

¹ Vgl. Luther: *Cum deus sit suavitas ipsa, bonitas, misericordia, cum inducitur ira vel tribulatio, quae deum abscondit, oportet scire, quoniam non per haec Deus mutatur a voluntate et bonitate sua* (WA. 1, 190). Ferner vgl. WA. 3, 35 u. 302 zitiert bei E. Seeberg, »Luthers Theologie«, 1929, I, S. 161. Ferner Rm. 2, 219, 16; 34, 16; 56, 11; 87, 29.

und darum zweideutig) sein muß, gilt es, die hier im profanen, verhüllten Raum sich zeigenden Gesetzmäßigkeiten zu erkennen. Denn da die Verhüllung eine Folge der menschlichen Sonderung und von da aus ein Ausdruck des göttlichen Zornes ist¹ und da diese Verhüllung in der Mehrdeutigkeit der philosophisch erkennbaren Geschichtsgesetze besonders kraß zum Ausdruck kommt, so muß die Theologie mit jenen Geschichtsgesetzen als dem bevorzugten Ort der Verhüllung und der Sünde rechnen. – Sie kommt nicht darum herum, ihnen einen entscheidenden Platz in ihrer Behandlung des Geschichtsproblems und der Qualifizierung der Geschichte einzuräumen.

3. Noch von einem letzten Gesichtspunkt aus erscheint die Behandlung der Geschichtsstruktur unerläßlich, nämlich im Hinblick auf die *Eschatologie*: Hier und jetzt ist zwar Gerechtigkeit *coram Deo* gegeben, aber im Sinne des *simul justus et peccator*, d. h. so, daß unsere *caro* infolge der *concupiscentia* der Sünde verfallen bleibt und nur der *mens* imstande ist, der *lex Dei* zu dienen, indem er sich ständig auf die *reputatio miserentis Dei* beruft.²

Diese bleibende Sündigkeit der *caro* bezieht sich auf unsere ganze geschichtliche Existenz, da sie sich – wie Luther besonders deutlich ausspricht – auf unser Sein in der Welt (in *mundo*) erstreckt³ und insofern die geschichtliche Spanne dieses unseres Seins von der Geburt bis zum Tode umfaßt.⁴ Unser Hineingestelltsein in die Geschichte, d. h. in unsere weltliche Existenz, ist so identisch mit unserem Hineingestelltsein in die Sonderung; um so mehr, als die Orientierung der Geschichtsstruktur an der *concupiscentia*, also am Selbstseinwollen im weitesten Sinne, sich uns schon äußerlich bemerkbar machte: Die Geschichte als Ausdruck spannungsvollen, fortschreitenden Lebens ist

¹ Siehe z. B. Rm. 2, 203, 1; 204, 7, 16; 160, 3. Hier ist Verhüllung zumeist in dem erstgenannten Sinne verstanden. Aber das ist ja für unsere Absicht gleichgültig.

² Siehe Rm. 2, 151, 19; 105, 23; 176, 11; 96, 13; WA. 4, 364.

³ *Gratia et spiritualis justitia ipsum hominem tollit et mutat et a peccatis avertit, licet, peccatum relinquat, ut dum justificat spiritum, reliquit concupiscentiam in carne et in medio peccatorum in mundo.* Rm. 2, 164, 15.

⁴ *Ideo omnes in iniquitate i. e. injustitia nascimur, morimur, sola autem reputatione miserentis Dei per fidem verbi ejus justi sumus.* Rm. II, 121 (dem Sinne nach von Z. 12 an).

Kampf, Widerstreit und Konkurrenz; und selbst die Ordnungen, die sie findet, haben teil an der Sonderung, weil diese gleichsam nur Funktionen jenes Selbstseinwollens sind, durch die ein Kampf aller gegen alle und damit restlose Lebenszerstörung verhütet wird.¹ Um unseres geschichtlichen Existierens willen ist so schon eine Überwindung der Sünde unmöglich: Die Geschichte ist »fleischlich«, und wir sind »fleischlich«, insoweit wir in diese Geschichte hineingestellt sind. So kann der Widerstreit zwischen dem *justus* und dem *peccator* nur in der Hoffnung aufgehoben werden,² d. h., er kann nur gedacht werden als Aufhebung der Geschichte selber.³ Die volle Gemeinschaft im Reiche Gottes ist nicht in der sündhaft gebrochenen und sich an der Sünde nährenden Geschichte möglich. Gerade insofern aber die Eschatologie von Aufhebung der Geschichte reden muß, um die vollkommene Gemeinschaft im Reiche Gottes denken zu können, erhält die Struktur der so aufzuhebenden (horizontalen) Geschichte besonderes Gewicht, da sie (unter der Voraussetzung, daß die These von der Aufhebung legitim vollzogen sein soll) als sündig gebrochen und damit *zufhebungsbedürftig* erkennbar sein und bewiesen werden müßte. Solange die Eschatologie diesen Beweis nicht liefert, sondern sich nur mit einer summarischen These hierüber begnügt, ist sie unberechtigt zu der These, das »Reich der vollkommenen Gerechtigkeit und Heiligkeit« habe keinen Raum für geschichtliches Sein. Es wäre ohne diesen Beweis nicht einsichtig, warum das Reich Gottes nicht auch in der Geschichte – etwa im evolutionistischen Sinne – zustande kommen könnte.

¹ Auf die theologische Begründung dieser Ordnungen, die als »Schöpfungsordnungen« bezeichnet werden, kommen wir noch später. Übrigens ist Geschichte wahrhaftig noch mehr als dieser Kampf aller gegen alle. Sie ist aber trotzdem stets durch diesen Kampf mitbestimmt, d. h., sie besitzt keine Momente, die nicht mit durch ihn charakterisiert und belastet wären, und sei es auch, daß sie ihm gegenüber nur eine antithetische Funktion ausübten. (Vgl. das später noch behandelte Staatsproblem.)

² Vgl. Luthers *peccatores in re justis autem in spe*; die Tatsache des *semper justificandi* und des bloßen *partim, non toti justis*. Rm. 2, 105, 23.

³ Hier berühren wir uns – wie man sieht – mit der Althaus'schen Eschatologie. Wir erstreben nur eine stärkere Bindung der Sünde an die geschichtliche Existenz des Menschen überhaupt, während Althaus vor allem ihre Bindung an den geschichtlichen Widerstreit im geistlichen Menschen vorschwebt. Wir geben dem Sündenverhängnis gleichsam nur noch umfassendere Symptome, die allerdings unseres Erachtens nötig sind, um wirklich mit vollem Recht von der eschatologischen Aufhebung der Geschichte zu sprechen.

Damit ist unsere Absicht genügend dargetan, jede theologische Aussage über Geschichte zu binden an eine *gleichzeitige* Aussage über die objektiv und immanent erkennbare Struktur der (horizontalen) Geschichte.

VIII.

Der Ort der Geschichtsanalyse Die »konkrete Situation«

Der Ort, an dem wir unsere Analyse der Geschichte vollziehen, ist die »konkrete Situation«. Man könnte diesen Punkt auch als den Ort eines *existentiellen* Geschichtserkennens bezeichnen, um ihn von jeder Form theoretisch-distanzierter Betrachtung zu unterscheiden; und zwar aus folgendem Grunde: Eine theoretische Betrachtung ist gezwungen, sich die Totalität der Geschichte und des Geschichtlichen zum Gegenstande zu machen, damit aber – wie wir in anderer Hinsicht schon feststellten – sich selber jenseits dieser Totalität (die auch den Betrachter umgreift) zu stellen. Für unsere Untersuchung gilt es daraus eine grundlegende Folgerung zu ziehen: Da der Betrachter sich jenseits des geschichtlichen Ablaufs zu stellen versucht, wird es für ihn notwendig, sich an einem *Gesichtspunkt*, an einem Prinzip zu orientieren, von dem aus er die Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Ablaufs zu erkennen vermag. Sofern diese Gesetzmäßigkeit nicht in oberflächlich formalem Sinne gemeint sein soll – etwa als statistische Feststellung über einen Einzelausschnitt aus der Geschichte –, sondern als eine die ganze Geschichte in sich tragende Gesetzmäßigkeit, so ist es klar, daß jener Gesichtspunkt, von dem aus sie sich »ergeben« soll, irgendeine vorgegebene Ansicht über Wesen und Sinn der Geschichte enthalten muß. Nur ein Wissen oder scheinbares Wissen um den Sinn der Geschichte kann etwas über die Gesetzmäßigkeit der Geschichte aussagen wollen, weil die Gesetzmäßigkeit ja nur eine Manifestation jenes Sinnes darstellt. Damit muß solch ein vorgegebener Standort – ob es zugegeben wird oder nicht, ob dieser Vorgang bewußt ist oder latent notwendig der *Metaphysik* anheimfallen, d. h. einer geschichtsphilosophischen Haltung, die autonom den Sinn der

Geschichte setzt und *darum* nicht offen sein kann für die »heteronome« Sinnenthüllung der Offenbarung mit ihrer Forderung an die Geschichte. Damit fällt jede theoretisch distanzierte Geschichtsdeutung – direkt oder erst in ihrer letzten Konsequenz – der Kritik anheim, die wir oben an jeder Geschichtsauffassung übten, die den Weg über die Abstraktion wählt.

Erst durch *diese* notwendig eintretende Konsequenz einer autonom-metaphysischen Sinnsetzung – die merkwürdigerweise nirgendwo, auch nicht bei Kierkegaard, in dieser Form ihrer Notwendigkeit ausgesprochen ist – wird die ganze Gefährlichkeit jener Emanzipation von der Geschichte voll einsichtig. Die Tatsache dieser Emanzipation *für sich* ist noch keineswegs ein prägnanter Beweis: Denn warum sollte der menschliche Geist, kraft seiner Gabe, über sich selber zu reflektieren und sich damit selber zum Gegenstande zu machen, nicht imstande sein, die ihn umschließende Geschichte als seinen Gegenstand zu setzen und sich damit vorübergehend von ihr zu emanzipieren? (Das gilt besonders für Gogarten.)¹

Die *konkrete* Situation dagegen bietet einen ganz anderen Blick in die Geschichte wie jene metaphysische, *scheinbare* Geschichtstranszendenz. Nur von ihr aus kann eine theologische Geschichtsauffassung gebildet werden. Zwei Gesichtspunkte sind hierfür wichtig:

a) Die *theoretische Ansicht des Geschichtswiderstreits*

Einmal ist die konkrete Situation – wie schon erwähnt wurde – der Treffpunkt von vertikaler und horizontaler Geschichte. In der konkreten Situation handelt Gott mit mir. Er ruft mich zur Entscheidung und zwingt mich dadurch mit in die vertikale Geschichte hinein, in

¹ Für Gogarten besteht z. B. eine solche unausgesprochene Emanzipation in dem Fehler der Geschichtsphilosophie, daß »abstrakte Gesetze« auf die ganz und gar konkrete Existenz des Menschen angewendet werden. (Vgl. »Ich glaube . . .«, S. 11 ff.) Die Emanzipation besteht hierbei genauer darin, daß man überzeitliche (übergeschichtliche) Gesetze verwendet, indem man abstrakt denkt. Das aber ist an sich gar kein Fehler. Denn jedes abstrakte Gesetz ist nur in seinem Ausgesprochenwerden abstrakt. In Wirklichkeit ist das Gesetz doch gerade dazu bestimmt, auf konkrete Erscheinungen angewendet zu werden (vgl. Kants Kategorien). Der Fehler liegt also nicht direkt in der Überzeitlichkeit, sondern darin, daß man sich bei dieser Überzeitlichkeit beruhigt und autonom mit ihr arbeitet. Erst dann wird die Emanzipation von der Geschichte gefährlich und führt zu theologisch untragbaren Konsequenzen.

der es um meine Rechtfertigung geht. Wie wichtig es ist, zur richtigen Erfassung dieses Gedankens von der konkreten Situation auszugehen, erhellt aus folgendem:

Bei der Definition der vertikalen Geschichte sprachen wir bereits davon, daß das in ihr sich vollziehende Handeln Gottes auch die Form der Verstockung annehmen könne.¹ Ein Vertreter der theoretischen, von der Situation abstrahierenden Geschichtsauffassung muß an diese Tatsache der Verstockung notwendig folgenden irrigen Gedankengang knüpfen (und das gilt auch für den Fall, daß er im Namen der Theologie auftritt und einen theologischen Geschichtsbegriff prägen möchte):

Ich, der »Theoretiker«, – so müßte er argumentieren – sehe neben allem anderem auch die vertikale Geschichte in Distanz, d. h. unparteiisch. Diese unparteiische Haltung kommt mir besonders zustatten, wenn ich dem Ruf zur Entscheidung, den Gott in der vertikalen Geschichte an den Menschen ergehen läßt, betrachte; denn kraft meiner Unparteilichkeit bin ich imstande, beide Seiten der Entscheidung gleichmäßig nebeneinander zu erfassen: Der Ruf zur Entscheidung besitzt nämlich insofern zwei Seiten, als er damit rechnet, daß die einen sich für und die anderen sich wider Gott entscheiden; auf Grund dieses Rufes zur »Entscheidung« sollen sich ja die Geister »scheiden«. Bestände diese doppelte Möglichkeit, so oder so dem Entscheidungsruf zu begegnen, nicht, so handelte es sich um keine *echte* Entscheidung. Da nun – würde der Theoretiker fortfahren – entsprechend der Lehre vom *servum arbitrium* Gottes Gnade oder Zorn über die Entscheidung in dieser oder jener Richtung verfügt, besitzt der Ruf zur Entscheidung gleichzeitig entweder den Charakter der Berufung oder der Verstockung.² Es steht also unbedingt fest, so muß der Theoretiker schließen, daß die Entscheidung die Möglichkeit enthält, sich

¹ Vgl. Luthers »Scholien zum Römerbrief« (Rm.) zu Rm. 9,14–29. Ebenso *De servo arb.*, besonders WA. 18, 711 = Cl. 3, 206, 40.

² Der Gedanke, daß Verstockung auch darin bestehen kann, daß Gott den Menschen den Entscheidungsruf überhören läßt (Jes. 6,8–11; Mt. 13,11–15; Joh. 20,40), und nicht nur darin, daß er ihn dazu bringt, sich negativ zu entscheiden, ist hier unwichtig. Hier kommt es nur auf die Tatsache an, daß die Entscheidung zwei Seiten besitzt.

nach zwei Seiten zu entscheiden bzw. sich von Gott auf diese oder jene Seite stellen zu lassen.

Bis hierher vermögen wir dem »Theoretiker« allenfalls zu folgen; auf keinen Fall aber vermögen wir die weiteren Schlüsse zu billigen, die er kraft seiner Distanz aus dem bisher Gesagten ziehen muß. Er ist nämlich gezwungen, weiterhin so zu argumentieren: Die beiden Möglichkeiten der Verstockung und der Berufung, die in der Entscheidung angelegt sind, *konstituieren die vertikale Geschichte*, in der Gott ja durch Verstockung oder Berufung an uns handelt und in der er uns zur Entscheidung bringt. Erst durch beide Möglichkeiten der Entscheidung verdient das Geschehen zwischen Gott und Mensch das Prädikat »Geschichte«, während es sonst ein geradliniges, naturanaloges Geschehen ohne die antithetische Struktur echter Geschichtlichkeit wäre.

Folglich nun – so schließt verhängnisvoll der »Theoretiker« – müssen beide Möglichkeiten der Geschichte aufrechterhalten bleiben, damit Geschichte zustande kommt. Diese Konsequenz muß er kraft seiner Distanz ziehen, vor der sich ja die Geschichte in die Lebendigkeit ihrer Gegensätze zerlegt. Und folglich ist es ebenfalls eine Art Gottesdienst, sich in der Verstockung wider Gott zu entscheiden, weil auch diese Haltung – in negativer Form – dazu beiträgt, Geschichte zwischen Gott und Mensch entstehen zu lassen.

Das ist eine lückenlose Schlußfolge, die der theoretisch sich von der Geschichte Ausschließende über die Geschichte durchdenken muß. Man kann diese Schlußfolge heraushören sowohl aus der Art, wie Hegel das Böse in seine dialektische Geschichtsauffassung einbaut, wie auch aus der Art, in der Schiller den Sündenfall preist,¹ wie aus zahllosen anderen Zeugnissen in Vergangenheit und Gegenwart. Immer ist es so, daß hier das Positive erst durch das Negative konstituiert wird und daß darum dem Negativen selbst positive Bedeutung zukommt. Diesen verhängnisvollen Schluß, man könne auch Gottesdienst treiben, indem man die *negative* Konstituente in der Geschichte

¹ »Etwas über die erste Menschengesellschaft . . .«, Schillers sämtliche Werke (W. Hesse), Bd. 10, S. 250ff.

mit Gott bilde, vermeidet die »existentielle«, an die eigene Situation gebundene Art über Geschichte zu denken und zu regeln. Auch das existentielle Geschichtsdenken kennt zwar die beiden Möglichkeiten der Verstockung und der Berufung.¹ Aber sie besitzen beide für sie die Form des *Imperativs* (im positiven bzw. negativen Sinne) und nicht die Form einer metaphysischen Orientierung darüber, wie Gott mit seiner rechten und mit seiner linken Hand Geschichte »spielt«.

b) Die Betrachtung des Widerstreits vom Imperativ
der »konkreten Situation« aus (*Vorblick*)

Indem wir die beiden Konstituenten der vertikalen Geschichte in dieser in ihrer imperativischen Bedeutung kurz würdigen und sie damit gegen jede theoretische Geschichtsauffassung ausspielen, glauben wir an der üblichen Gegenüberstellung von »Indikativ« und »Imperativ« eine neue Sinnseite zu entdecken.

1. Der imperativische Charakter der *Berufung* (der einen Konstituente der vertikalen Geschichte also) erhellt aus Jesu Stellung zum reichen Jüngling: Für Jesus ist es klar,² daß kein Reicher in das Reich Gottes kommen »kann« (Mt. 19,23 f.). Es liegt alles an der Berufung Gottes: »Bei den Menschen ist es unmöglich«, daß sie alles verkaufen, was sie haben und lieben, und daß sie sich so sehr aller ihrer Habe materieller und geistiger Art und »ihrer selbst« entledigen, daß sie durch ein Nadelöhr zum ewigen Leben gehen können³; »aber bei Gott sind alle Dinge möglich« (V. 26). So kommt es allein auf die »Ermöglichung« Gottes an und nicht auf das von vornherein als unmöglich kritisierte Handelnwollen des Menschen (vgl. auch Mt. 20,16; 22,14). Gleichwohl aber bleibt der Imperativ des »Verkaufe alles, was du hast« und der Imperativ der Selbstenteignung in den Liebesgeboten.

¹ Vgl. Phil. 2,13 und die früher schon zitierten Verstockungsstellen: Jes. 6,8–11; Mt. 13,11–15; Joh. 20,40.

² Das »schwer« des Verses 23 wandelt sich angesichts des Nadelöhr-Beispiels von V. 24 in ein »unmöglich«.

³ Ich fasse V. 24 so auf, daß das hochbeladene Kamel – um ein solches handelt es sich ja – ein Gleichnis für den Reichen und das Nadelöhr ein Gleichnis für den Eingang ins Reich Gottes ist. Ein hochbeladener Reicher kann nicht in das Reich Gottes kommen, noch viel weniger als ein Kamel durch ein Nadelöhr (durch ein enges Stadttor).

Imperativ und Berufung treten stets miteinander auf. Sie gehören »zuhauf«. Und selbst, wenn jener Imperativ nur die Funktion des Gerichts erfüllen sollte, unter dem der Mensch in Kraftlosigkeit zusammensänke, so käme in diese Kraftlosigkeit nur der neue Imperativ, an die Rechtfertigung in Christus zu glauben. Es gibt keinen Punkt, wo Berufung ohne Imperativ wäre. Der göttliche Gnadenerweis – das ist ja Berufung – ist nur in engstem Konnex mit dem Gebot zu verstehen, daß der Mensch gegen die Sünde kämpfe. Das Weiterleben *κατὰ σάρα*, das sich in der Gewißheit tröstet, berufen zu sein, oder gar in der Gewißheit, daß die Gnade noch größer dadurch werde, »sei ferne!« (Rm. 6,1 ff.). Indem so für die existentielle Auffassung der vertikalen Geschichte die Berufung immer mit dem Imperativ verbunden ist, kann der Mensch nicht beide Möglichkeiten der Entscheidung, die positive (Berufung) und die negative (Verstockung), als gleichwertige Konstituenten der vertikalen Geschichte behandeln und sich damit der Verbindlichkeit der positiven Entscheidung entziehen, sondern durch den Imperativ ist er für die positive Entscheidung gefordert; er hat Partei zu sein, nämlich Partei für Gott; das ist der Tod aller theoretischen Unparteilichkeit.

2. Denselben imperativischen Charakter wie die Berufung zeigt auch die *Verstockung* und offenbart damit wiederum die Unmöglichkeit einer theoretischen Geschichtsansicht (oder anders: die Notwendigkeit einer Beziehung auf die konkrete Situation): Indem der Christ um die Möglichkeit der *Verstockung* weiß, kann er nur mit »Furcht« und »Zittern« seine Seligkeit schaffen wollen.¹ Gerade im Hinblick auf Gottes Wohlgefallen, dem beides, Berufung und *Verstockung*, anheimgegeben ist, prägt der Apostel den Imperativ: »Schafft mit Furcht und Zittern, daß ihr selig werdet.« Damit stellt die *Verstockung* für den Christen nicht ein theoretisch zu forderndes »Pendant« zur Berufung dar, das eben notwendig wäre, um vertikale Geschichte zu konstituieren, sondern sie tritt in die Situation als Abschreckung, wenn man so will, als *numen tremendum*, vor dem Furcht und Zittern die rechte Haltung sind und der Mensch sich seiner ewigen Gefähr-

¹ Phil. 2,12; Joh. 15,5.

dung bewußt wird.¹ So ist sie in der konkreten Situation als Imperativ der Warnung aktuell und macht so einen »negativen Gottesdienst« (als Dienst am bösen Prinzip) in seiner Berechtigung illusorisch² (Kierkegaard).

So haben wir von zwei Seiten her die Notwendigkeit erwiesen, jede Aussage über die vertikale Geschichte von der konkreten Situation her zu vollziehen und nicht aus theoretischem »Abstand«. Nur so kann der Inhalt der vertikalen Geschichte, den wir kurz mit Berufung und Verstockung umrissen, klar und unverzerrt hervortreten. Als Kriterium dafür, daß dieser Inhalt für eine existentielle Geschichtsauffassung tatsächlich nur auf die konkrete Situation bezogen ist und darum auch nur von hier aus erkennbar sein kann, verwendeten wir den imperativischen Charakter von Berufung und Verstockung. Dieser imperativische Charakter wird freilich in seiner vollen Bedeutung erst dann hervortreten können, wenn wir den Problemzusammenhang von Gottes »Unbedingtheit« und »Person« behandeln.³

Damit ist ausreichend erwiesen, daß eine theologische Geschichtsauffassung mit Hilfe einer Analyse der konkreten Situation, der »Mitte« der Geschichte, gebildet werden muß und daß jene Situation

¹ Auf das Verhältnis dieses Bewußtseins zur Heilsgewißheit können wir hier nicht eingehen. Es sei nur gesagt, daß sich beides nicht etwa ausschließt, sondern im Gegenteil fordert. Vgl. hierzu WA. 14,23,10 = EA. 52, 223; ferner Holls Lutherbuch 1923, 2. Aufl., S. 112.

² Zum Begriff des Existentiellen vgl. Kierkegaard, »Philosophische Brocken«, »Zwischenenspiel: »Wenn objektiv nach der Wahrheit gefragt wird, so wird objektiv auf die Wahrheit als einen Gegenstand reflektiert, zu dem die Erkenntnis sich verhält. Es wird nicht auf das Verhältnis reflektiert, sondern darauf, daß es die Wahrheit, das Wahre ist, wozu er sich verhält. Wenn das, wozu er sich verhält, nur die Wahrheit, nur das Wahre ist, so ist das Subjekt in der Wahrheit. Wenn subjektiv (existentiell!) nach der Wahrheit gefragt wird, so wird subjektiv (existentiell!) auf das Verhältnis des Individuums reflektiert; wenn nur das Wie dieses Verhältnisses in Wahrheit ist, so ist das Individuum in Wahrheit, selbst wenn es sich so zur Unwahrheit verhält.« - Dabei ist zu bedenken, »daß hier von der wesentlichen Wahrheit die Rede ist oder von der Wahrheit, die sich wesentlich zur Existenz verhält, und daß der Gegensatz nachgewiesen wird, um die Wahrheit gerade als Innerlichkeit oder als die Subjektivität hinzustellen« (S. 274). - »Objektiv wird betont, was gesagt wird, subjektiv, wie es gesagt wird« (S. 277). - »Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, d. i. die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt« (S. 278). - »Glaube ist gerade der Widerspruch zwischen unendlicher Leidenschaft der Innerlichkeit und objektiver Ungewißheit« (S. 278 f.).

³ Eine gute Würdigung des Situationsgedankens bringt Emanuel Hirsch, »Deutschlands Schicksal«, S. 16 f. Gleichwohl müssen wir uns gleich im folgenden Kapitel in vielem gegen ihn abgrenzen.

dabei aufzufassen ist als der »Treffpunkt« von horizontaler und vertikaler Geschichte, in dem ich stehe. Beide Dimensionen der Geschichte konnten nicht einfach aus der Philosophie oder einer allgemeinen theoretischen Betrachtung übernommen werden, sondern waren erst in ihrer *theologisch-aktuellen* Sinnseite zu ermitteln.

Bei der *vertikalen* Geschichtsdimension ergab sich diese Sinnseite durch den strengen und ausschließlichen Bezug ihrer Geltung auf das *hic et nunc*, in dem gleichzeitig eine Absage an alle theoretische Neutralität gegenüber der Situation enthalten war.

Die *theologische* Sinnseite der *horizontalen* Geschichte – die eigentlich Gegenstand philosophischer Forschung ist – entdeckten wir dadurch, daß wir das Postulat aufstellten, an ihrer Struktur schon müsse für den Glauben die Gefallenheit und Sonderung der Geschichte offenbar werden. Der Mensch müsse sich bereits als Glied der horizontalen Geschichte, d. h. als geschichtliches Wesen, sündig wissen.¹

IX.

Freiheit und konkrete Situation

Als ein methodisch wichtiger Hilfsbegriff für die »zweidimensionale« Geschichtsbetrachtung sei am Schluß noch der Begriff der *Freiheit* hervorgehoben. Die Orte, an denen er aktuell wird, seien in einem kurzen Überblick skizziert:

Luther unterscheidet beide Geschichtsdimensionen – ähnlich wie die *duo regna* (Cl. 3, 162, 7 ff., 14 ff.) nach ihrem verschiedenen Gehalt an menschlicher Freiheit. Hinsichtlich der vertikalen Geschichte (»*respectu superioris*«, »*erga Deum*«) besitzt der Mensch ein *servum arbitrium*, diese Geschichte wird in Form von Verstockung und Berufung *am* Menschen vollzogen (vgl. Cl. 3, 129,1). In der horizontalen Geschichte dagegen (*respectu inferioris*) steht ihm freies Verfügungsrecht

¹ Weiter ist die horizontale Geschichte durch *providentia* und *conservatio* aktuell, wie noch klar wird.

(*jus utendi*)¹ zu sowie das Vermögen, Normen zu bilden und sich ihnen zu unterstellen.²

Für unsere Geschichtshaltung – wie sie bisher programmatisch festgehalten wurde – kompliziert sich diese anscheinend überaus glatte Scheidung durch den Gedanken, daß jene *inferiores res* (d. h. die horizontale Geschichte) schon durch ihre Struktur den Menschen in die Sünde hineinziehen.³ So weit geht also die Verfügungsfreiheit in der horizontalen Geschichte nicht, daß der Mensch diese Sündigkeit der Geschichte beseitigen oder sich von ihr ausnehmen könnte. Vielmehr wird die Freiheit von dieser Sünde, wie von der Sünde überhaupt, erst in der Rechtfertigung gefunden (Rm. 6,6 u. 11). Damit tritt auch ein *servum arbitrium* in die horizontale Geschichte ein. Man könnte die Veränderung, die dadurch in der Geschichtsansicht verursacht wird, auch so ausdrücken, daß man sagt: Das *servum arbitrium* bezieht sich zwar nur auf unser Verhältnis *erga Deum* und nicht auf unser Verhältnis zur horizontalen Geschichte, insoweit wir in diesem Verhältnis unsere Beziehung zu den *inferiores res* sehen. Das *servum arbitrium* erstreckt sich aber auch auf unsere *horizontale* Geschichte, wenn wir diese Geschichte selber *erga Deum* betrachten. Denn dann ist sie in ihrer Sonderung ersichtlich und wird so zu einem Schicksal, über das wir nicht verfügen können und das unseren Willen unfrei macht. Durch diese Beziehung der horizontalen Geschichte *erga Deum* werden beide Dimensionen abermals eng aufeinander bezogen. Und wiederum stellt sich als Ort der gegenseitigen Beziehung die konkrete Situation dar, in welcher der Mensch seine doppelte Unfreiheit und den Raum seiner irdischen Freiheit erlebt. Dieser Bezug der Geschichte auf die Freiheit wird uns durch die gesamte Betrachtung leiten.

¹ . . . *ut homini liberum arbitrium non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere jus utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et id ipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit; ceterum erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subjectus et servus est, vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae.* WA. 18, 638 = Cl. 3, 129, 1 ff.

² Vgl. Luthers Begriff der *justitia civilis* oder *politica* z. B. Rm. 2, 244, 24.

³ Wie sich Luthers Berufsgedanke zu dieser Sündigkeit der Geschichte verhält, werden wir im Zusammenhang mit den »Schöpfungsordnungen« erörtern.

B
Geschichte und Existenz

Das theologische Problem der geschichtlichen Struktur

I.

Die methodische Frage nach dem Ausgangspunkt

Daß wir zur Gewinnung des theologischen Geschichtsbegriffs die Methode der Konkretion verwenden und also von der konkreten Situation (dem *hic et nunc*) ausgehen müssen, wiesen wir bereits ausführlich nach. Wir können jetzt noch spezieller hinzufügen, daß es um die konkrete Situation des Einzelnen geht, wie er in der Geschichte steht und Geschichte lebt, und nicht um die totale Situation einer Epoche, also eines historischen Gesamtlebens. Eine solche Ausdehnung auf das Ganze würde dem »existentiellen« Ansatz unserer Fragestellung widersprechen: Denn in diesem existentiellen Ansatz geht es darum, daß »ich« in meinem Sein in der horizontalen Geschichte, d. h. als geschichtliches Glied eines teils transsubjektiven, teils von mir getragenen Geschehens, von der vertikalen Geschichte Gottes getroffen werde. Diese strenge Bindung der Aussagen über Geschichte an »meine«, d. h. innerhalb des Gesamtlebens liegende »spezielle« Existenz ist dadurch bedingt, daß die vertikale Geschichte einen ganz bestimmten Bezug auf meinen »besonderen« geschichtlichen Ort, auf »mich« besitzt. Wenn sie daneben natürlich auch auf das Ganze der Geschichte bezogen ist, so würde ein Geschichtsbegriff, der von diesem transsubjektiven Ganzen des Geschehens ausginge, den speziellen Bezug »meiner« Existenz auf die vertikale Geschichte nicht imstande sein zu würdigen: Sie müßte sich damit begnügen, die Bedeutung der vertikalen für die horizontale Geschichte im wesentlichen in einer *operatio Dei generalis* erschöpft zu

sehen.¹ Sie wäre außerstande, etwa das Rechtfertigungshandeln Gottes an »meiner« geschichtlichen Existenz, die in diesem »Augenblick« coram Deo einsam ist, sich auswirken zu sehen und in seiner Geschichtlichkeit darzustellen.

II.

Analyse der »konkreten Situation«

Damit ist uns also als Nächstes die Aufgabe vorgestellt, die konkrete Situation zu analysieren, um von da aus grundsätzliche Aussagen über Geschichte zu gewinnen. Hier stehen wir zum ersten Male an dem Punkt, wo wir auf die immanent (»philosophisch«) erkennbare Struktur der geschichtlichen Situation zurückgehen müssen, um an ihr das negative Vorzeichen der menschlichen Gefallenheit zu erkennen. Besinnen wir uns kurz auf das Hauptargument, mit dem wir in der Grundlegung diesen Schritt der Theologie in eine philosophische Strukturanalyse begründet haben!

Wir sagten, daß der Mensch als geschichtliches Wesen in seinem von der Geschichte bestimmten Sosein derart an seine »Situation« verhaftet sei, daß er sich weithin mit ihr solidarisch erklären müsse und sich nicht – um sich seiner als »reines Ich« oder als sündlose *tabula rasa* bewußt zu werden – von ihr distanzieren könne. Wir mein-

¹ Man betrachte daraufhin Emanuel Hirschs Arbeiten über den Geschichtsbegriff (hauptsächlich »Deutschlands Schicksal« und »Grundlegung« a. a. O.). Hirsch hat sich über den allgemeinen oder speziellen Ansatz der Geschichtsbetrachtung keine Gedanken gemacht. So bekommt die vertikale Geschichte einen völlig unbestimmten Treffpunkt, gleichsam einen nicht festgelegten »Landeplatz« in der horizontalen Geschichte. Er sagt z. B. (Idealismus S. 19): »So vollbringt sich in der Tat etwas Wichtiges in der Geschichte: Gottes ewiges Leben ergreift als Christusleben lebendige Seelen.« Damit ist gesagt, daß sich etwas in der Geschichte vollbringt, aber nicht, welchen geschichtlichen Bezug das sich in ihr Vollbringende enthält. Die »Erlösung« und »Heimbringung« sind geschichtliche Ereignisse zwischen Gott und dem Einzelnen in seiner Einsamkeit. Die »Heimbringung der Gottentfremdeten« etwa in der Gestalt, daß Gott Kirche entstehen läßt, ist etwas, was die Geschichte bei Hirsch in sich zum Vollzuge kommen läßt und was ihren Sinn ausmacht. Der geschichtliche Bezug selber aber, der in der »Heimbringung« zum Ausdruck kommt, wird nicht geklärt und ebensowenig der geschichtliche Bezug Gottes zum Umweltlichen Sein, zum »geschichtlichen Boden« des so Heimzubringenden. – Der Hauptgrund für diesen Mangel liegt unseres Erachtens darin, daß jener Bezug des geschichtlichen Handelns Gottes auf »meine« Existenz in der Geschichte nicht geklärt wird und so nur eine Aufzählung und Redensbestimmung des in der Geschichte Geschehenden und ihren Sinn Ausmachenden stattfinden kann. Damit ist aber die Aufgabe einer Geschichtstheologie weder gelöst noch überhaupt richtig gestellt.

ten diese Bindung an die Geschichte nicht so, daß der Mensch *historisch* mit seiner Zeit und der ihn z. B. umgebenden »Gesamtsünde« verknüpft sei. Wir können die Geschichtlichkeit des Menschen schon darum nicht in dieser »nachträglich-historischen« Bindung sehen, weil wir es ja ausdrücklich ablehnen, von der geschichtlichen Gesamtheit auszugehen und den Menschen von dorthier als determiniertes Glied zu erfassen, mit anderen Worten »meine« geschichtliche Existenz sekundär sein zu lassen gegenüber der totalen Situation der augenblicklichen Geschichte, also gegenüber der inneren und äußeren historischen Lage. (Wir können also z. B. den Menschen in seiner Eigenschaft als Sünder nicht aus der im Sinne Schleiermachers und Ritschis verstandenen »Gesamtsünde« ableiten.) Vielmehr sehen wir die Geschichtlichkeit des Menschen – soweit sie immanent-philosophisch erkennbar ist – in etwas Tieferem als in der Bindung an die jeweilige historische Lage, nämlich darin, daß der Mensch eingesponnen sei in die *Struktur* alles geschichtlichen Lebens und seiner Bewegungsgesetze.

a) *Das Selbstseinwollen*

Von hier aus ergibt sich nun das Postulat, daß die Theologie von jener Struktur reden muß als einem Symptom der Gefallenheit des Menschen und seiner Geschichte, weil die Theologie eben um die Gefallenheit des Menschen und um seine gleichzeitige Bindung an die *geschichtliche* Lebendigkeit weiß. Ist die Gesamtheit der menschlichen Existenz der Sonderung verfallen, so muß diese auch an der geschichtlichen Struktur seiner Existenz – die ja nicht nur ihr Attribut, sondern ihr eigentlicher Seinscharakter ist – erkenntlich sein; allerdings nicht so, daß die Philosophie – als die Repräsentantin der *ratio excaecata* – jene Sündigkeit einzusehen vermöchte, aber so, daß der unter Gottes Forderung gebeugte Glaube diese Sünde der Geschichtlichkeit sieht und auch um ihre Rechtfertigung weiß. An Gottes Forderung wird uns einsichtig, daß unsere Geschichte (und das heißt doch letztlich: ihre Struktur) der Sonderung verfallen ist, weil wir die Forderung nicht zu erfüllen vermögen, wenn wir diese unsere Geschichte *leben* wollen. Die Tatsache, daß unsere *Geschichtlichkeit* und ihre *Struktur* es so sind, die schon eine Erfüllbarkeit der göttlichen

Forderung notwendig – »a priori« – ausschließen, gilt es mit aller Schärfe festzuhalten und zu beweisen, denn nur so gewinnt die Theologie das wahre Gesicht der Geschichte und eine echte Ontologie der Sünde.

Die sündhafte Sonderung der Geschichtsstruktur erhellt nun in ihrer konkreten Gestalt aus dem leidenschaftlichsten Impuls des Geschichtslebens, aus seinem tiefsten Bewegungsgesetz: aus dem *Selbstseinwollen*.¹ Auf diesen innersten Impuls der Geschichte und seine Qualifizierung werden wir unmittelbar durch die »eschatologischen« Forderungen der Bergpredigt gestoßen (nicht also vorerst durch eine immanent »philosophische« Ontologie).

Wenn wir unsern Nächsten lieben würden wie uns selbst, hörte unsere Geschichte noch heute auf.² Wenn wir alles verkauften, was wir hätten, und alles den Armen gäben, dabei aber doch die Armen und nun Besitzenden unter die gleiche Forderung stellen müßten, so endete die Bewegung des Menschenlebens in der Starre der Unproduktivität und im Hungertod. Wenn wir dem Übel nicht widerständen und friedfertig wären in dem geforderten absoluten Sinn, so gäbe es keinen Raum mehr für geschichtliches Leben, das sich stets neu entzündet am Widerstreit und am Kampf der Mächte und Gedanken und dessen Wille ist, daß stets das Starke über die Gräber des Schwachen schreite. *Alle eschatologischen Forderungen der Bergpredigt sind derart gegen die Geschichte verfaßt*³ (vgl. Stapel).

¹ *Natura vero preter se ipsam nullum sibi statuit objectum, in quod feratur et intendat; se solam videt, querit et in omnibus intendit, ceteraque omnia, ipsum quoque deum in medio, quasi non videat, transit et in se ipsam dirigit* Rm. 2, 185, 11. – Diese Ich-Tendenz bezeichnet Luther sonst mit dem Ausdruck: *incurvi in nos*. Vgl. hierzu die Ausführungen bei Erdmann Schott, »Fleisch und Geist« (Leipzig 1928), S. 11.

² Vgl. hierzu auch Stapel, »Der christliche Staatsmann«, S. 135 f.

³ Indem wir so die Unbedingtheit der Bergpredigtforderung betonen, die jedem geschichtlichen Leben zum Gericht werden muß, lehnen wir sowohl das Tolstoische wie das Stapelsche Mißverständnis der Bergpredigt ab. Tolstoi benutzt die Bergpredigt moralisch als eine Norm für die vollkommene Harmonisierung des Lebens und beachtet gar nicht die Unerfüllbarkeit – und zwar die grundsätzliche, nicht nur die graduelle Unerfüllbarkeit – ihrer Forderungen. (Vgl. neben Tolstois Werken selber: K. Holl, »Tolstoi nach seinen Tagebüchern«, S. 21 f.; ferner K. Holl, »Gesammelte Aufsätze« I, S. 252.) – Das Stapelsche Mißverständnis besteht in der Begrenzung ihrer Gültigkeit auf den Jüngerkreis. Diese Auffassung ist liberal-historizistisch: Stapel verfällt dabei im Grunde dem gleichen Vorwurf wie Tolstoi, weil er ebenfalls nicht bedenkt, daß die Bergpredigt auch für die Jünger prinzipiell unerfüllbar ist. Der

Die Geschichte ist ganz und gar in Spannungen gehalten, die vom Selbstseinwollen aller sie beherrschenden Größen gebildet sind: sei es nun, daß sie in Krieg und offenem Kampf oder im Ringen der geistigen Mächte erscheinen, oder sei es, daß sie an konkrete Ordnungen wie etwa Staat, Gemeinschaft, Ethos oder öffentliche Meinung gebunden sind. Immer ist das Selbstseinwollen die geschichtsbildende Form der *concupiscentia*. Nie können wir Geschichte leben ohne den *amor sui* (WA. 9, 69), der erst das Ich zu seiner Selbstbehauptung treibt und damit die Basis (oder vorsichtiger: die Voraussetzung) jeglichen geschichtlichen Ich–Du–Verhältnisses setzt. Und nie vollzieht sich Selbstbehauptung ohne die an sündiger Hybris genährte Tendenz des *a se exire super summum et ex se volens facere altissimum* (WA. 3, 498), die Luther mit Recht als eigenmächtigen Widerspruch gegen Gott in Gestalt der *superbia* bezeichnet. Denn jenes Selbstseinwollen gegenüber dem Nächsten, den ich um meiner Geschichtlichkeit willen nicht lieben kann wie mich selbst, ist *eo ipso* auch ein Selbstseinwollen gegenüber Gott (*superbia*), weil ich damit meine geschichtliche, als Widerstreit strukturierte Existenz gegenüber seinem Gebot behaupte. So ist das Selbstseinwollen als die beseelende *concupiscentia* des geschichtlichen Lebens nicht etwa durch den Einwand theologisch zu bagatellisieren, als handle es sich hierbei lediglich um ein Bewegungsgesetz der horizontalen Geschichte, in der der Mensch nach göttlichem Schöpfungsgesetz als Subjekt fungiere und als sei das Selbstseinwollen also ein berechtigter Bestandteil dieser Subjektfunktion.¹ Hier zeigt sich vielmehr, daß beide Geschichtsdimensionen nicht in dem Sinne voneinander zu trennen sind, daß der horizontalen Geschichte ein autonomer Eigenverlauf gestattet wäre: Denn da das ho-

Deutungsversuch im Sinne einer Analogie ist eine Auswegdeutung. Für uns Heutige soll nach Stapel die Bergpredigt nur noch die Bedeutung eines Korrektivs unseres Handelns haben. Das ist aber – sofern sich die Bergpredigt in ihrer Korrektiv-Bedeutung grundsätzlich erschöpfen soll – ebenfalls nicht möglich. Denn ein Korrektiv liegt grundsätzlich auf derselben Ebene wie der Zustand, den es »korrigiert«. Hätte die Bergpredigt lediglich korrektive Bedeutung, dann wäre sie nur eine »höhere« Form des Sittlichen. Sie würde damit das geschichtliche Leben also noch vollkommener machen, es aber nicht aufheben. Vgl. für diese Konsequenz z. B. Stapels ethische Begründung des Staates.

¹ Vgl. unsere Ausführungen über die *Duo regna* bei Luther im Anschluß an WA. 18, 638 = Cl. 3, 129, 1 ff. und WA. 18, 672 = Cl. 3, 162, 18.

horizontal verlaufende Geschichtsleben auf den Ich–Du-Bezug, also auf die Beziehung zum Nächsten aufgebaut ist, ist jeder »horizontale« Geschichtsakt mit der ihm innewohnenden *concupiscentia* gegenüber dem Nächsten zugleich ein rebellischer Akt im Sinne der vertikalen Geschichte, nämlich eine Rebellion gegenüber Gott.

So wird die absolute Forderung Gottes – wie sie in den angeführten Geboten der Bergpredigt ausgedrückt ist – an dem geschichtlichen Menschen zu einem absoluten Gericht über die ganze horizontale Geschichte (Rm. 7,13), deren Strukturgesetz an die *concupiscentia* und den *amour sui* gebunden ist.¹ Dieses Gericht über die horizontale Geschichte ist das Gericht über den Menschen, der diese Geschichte lebt und der diese Geschichte ist. Und er ist diese Geschichte, weil *concupiscentia* und *amour sui* seine Strukturgesetze sind. Und wie absolut – von da aus gesehen – das Gericht Gottes diese seine im Selbstseinwollen fundierte Geschichtlichkeit trifft, mag füglich aus der Gottesforderung erhellen, die vor andern jenes Selbstseinwollen (in der allgemeinsten Form der *concupiscentia*) meint, und die Luther so radikalisiert: »*Non concupisces*« *adeo profunde est concupiscentia prohibita, ut quicquid concupiscitur preter Deum, etiamsi propter Deum concupiscatur, peccatum sit* (Rm. 2, 177, 24).

Damit wird die Struktur der horizontalen Geschichte das offenbarste Symptom menschlicher Sündigkeit: Indem der Mensch geschichtlich existiert, wird er durch seine Einbeziehung in diese Struktur, die eben seine Struktur ist, »notwendig« (d.h. *necessario*, nicht *coacte*) Sünder: Gefallenheit der Geschichte und Geschichtlichkeit der Sünde gehören zusammen.²

¹ Daß Geschichte natürlich auch noch *mehr* als eine Manifestation der *concupiscentia* ist, streiten wir hierdurch keineswegs ab. Wir beschäftigen uns sogar *später* noch *speziell* mit diesem »mehr«. Es kommt uns nur hier auf die Einsicht an, daß die *concupiscentia* als Selbstseinwollen auf dem Grunde der Geschichte als entscheidende Bewegerin mitschwingt und daß sie auch dort das eigentlich organisierende Prinzip ist, wo sie aufgehoben werden soll, wie etwa im Staat, der das Selbstseinwollen bindet. (Vgl. nächstes Kapitel.) Am Selbstseinwollen entscheiden sich grundsätzlich die geschichtlichen Geister. Eben darum ist es für die Geschichte von konstitutiver Bedeutung.

² Wie die Sünde mit der menschlichen Situation in der Geschichte (und zwar »notwendig«) gegeben ist, geht auch aus folgender Lutherstelle hervor: *Quia facere bonum est post concupiscentiam non ire; perficere autem bonum est non concupiscere.* (Damit wäre die menschliche Situation dann aufgehoben.) Rm. 2, 182, 22.

Jenes Selbstseinwollen ist in seiner Eigenart als schöpferischer Impuls des geschichtlichen Lebens so beherrschend, daß es auch da eine entscheidende Position besitzt, wo es keine offene Möglichkeit zur Entfaltung besitzt: So etwa im menschlichen Gemeinschaftsleben, z. B. in seiner staatlich-politischen Ausprägung. Die Dialektik der *concupiscentia* besteht darin, daß sie dem Selbstseinwollen des Einzelnen und seiner Behauptung gegenüber dem Nächsten ein kollektivistisches Selbstseinwollen entgegenstellt, das eine chaotische Auswirkung der individuellen Selbstbehauptung – die sich etwa in blindem Expansionsdrang äußern könnte – verhütet. Dadurch wird aber – und darin besteht gerade das Moment des Dialektischen – dem individuellen Selbstseinwollen gerade ein starkes Genüge getan: Denn ohne diese autoritative Beschränkung erreichte es ja nicht sein Selbst-Sein, das erst Geschichte möglich macht, sondern es würde sich im Chaos der unbeherrschten Expansionen ebenso auflösen, wie die Entselbstung vollkommener Nächstenliebe im Tode enden müßte. Beides führte statt zur Geschichte zum Tode der Geschichte. So darf auch die Ausgleichung des individuellen Selbstseinwollens in der Gemeinschaft nicht zu dem Irrtum verführen, als sei hier seine konstitutive Bedeutung für die Geschichtlichkeit unterbrochen: Indem es sich vielmehr (in dialektischer Form) gerade in der Gemeinschaftsbildung manifestiert, werden wir auch hier seine geschichtskonstituierende Bedeutung anerkennen müssen.¹ (Es ist wichtig, auch auf diese Sinnseite des Selbstseinwollens zu achten. Daß die »Ordnungen« sich gleichwohl nicht in dieser Bedeutung erschöpfen, wird noch bei der Analyse der Schöpfungsordnungen offenbar werden.)

Einwände gegen die geschichtliche Bedeutung des Selbstseinwollens

Der fernere Einwand, der gegen die von uns geschilderte »Grund-sünde« der Geschichtlichkeit erhoben werden könnte, besteht in fol-

¹ Das ist das Wahrheitsmoment in *Hobbes* Staatsphilosophie, auf die wir noch genauer eingehen.

gendem Argument: Wenn das Selbstseinwollen als maßgebendes Element der Geschichtlichkeit bezeichnet und von dort her die Sündigkeit der Geschichtsstruktur behauptet werde, so sei damit die Schöpferwürde Gottes verletzt: Denn das Selbstseinwollen ist neben seiner Eigenschaft als *concupiscentia* auch die Grundbedingung für die Erhaltung unserer Existenz. Sofern wir aber unsere Existenz aus der Schöpferhand Gottes empfangen sollten (und das müssen wir ja nach den Erwägungen über den »geschichtlichen Ort«), so sei damit auch das Selbstseinwollen gesetzt. Damit aber müsse es in seiner geschichtskonstituierenden Gestalt (als Existenzhaltung) gegenüber der Sonderung noch als neutral gelten. Von da aus erweise sich die Meinung, die Geschichte sei allein schon durch das sie beseelende Selbstseinwollen sündig, notwendig als Irrtum.

Wir hätten darauf zu erwidern, daß zwar das Selbstseinwollen in der Tat nötig ist zur Erhaltung unserer von Gott geschaffenen Existenz, daß aber nur ein theoretisch abstraktes Denken daraus den Schluß ziehen kann, als ergebe sich für das Selbstseinwollen darum eine der Sonderung gegenüber indifferente Sphäre, ein Raum, in dem es schöpfungsmäßig berechtigt sei. Ein Denken, das diesen Schluß zöge, wäre darum »theoretisch«, weil es an unserer *konkreten* Geschichtlichkeit vorbeisähe: Denn es gehört gerade zum Fluch dieser konkreten Geschichtlichkeit, daß ein Selbstseinwollen, das nur die von Gott geschenkte Daseinsgabe war und nichts zu tun begehrt, als den Schöpfer durch die Erhaltung seiner Schöpfung zu ehren, überhaupt nicht möglich ist. Ein solches »ideales« Selbstseinwollen ist Urstandsmusik, aber keine Geschichtswirklichkeit. Für die Geschichte ist es *konstitutiv*, daß in ihr das Selbstseinwollen nur in Verbindung mit dem Widerstreit vorkommt, nur in Verbindung mit dem Kampf gegen den Nächsten, nur als Selbsterhaltung auf Kosten des andern, nur im Sieg des Stärkeren über den Schwächeren. Immer ist dieser Widerstreit ein integrierender Bestandteil seiner Wirklichkeit, wenn auch die Sinnbedeutung des Selbstseinwollens naturgemäß nicht *allein* in diesem Widerstreit erschöpft ist. Geschichtliches Handeln hat diesen Widerstreit aber immer zu einem seiner Elemente. Er bildet gleichsam den Sauerteig, der seinen ganzen Inhalt durchdringt, auch

wenn dieser Inhalt selber naturgemäß nicht ganz aus Sauerteig besteht.

In dieser Erkenntnis des Widerstreits als des geschichtskonstituierenden Momentes hat sowohl die idealistische wie die marxistisch-materialistische Geschichtsphilosophie ihr Recht: Nur neutralisieren sie ihn irrigerweise dadurch, daß sie ihn entweder als Grundstruktur des in seiner Freiheit sich äußernden Geistes oder aber als Ausdruck einer ökonomischen Gesetzmäßigkeit deuten. Die Theologie hat statt dessen in diesem Widerstreit den Ausdruck des menschlichen Selbstseinwollens zu erblicken, das durch diesen Widerstreit sich zur Geschichte erhebt. Das korrelative geschichtliche Ineinander von beiden – von Widerstreit und Selbstseinwollen – raubt dem Selbstseinwollen seine neutrale Zone.

Noch ein letzter Einwand, der sich scheinbar gegen die These von der Sünde der Geschichtlichkeit erheben läßt und an das Gesagte anknüpfen kann, sei hier vermerkt. Er ist jedoch erst beim Fragenkomplex des nächsten Kapitels als irrig zu erweisen.

Jener Einwand hätte mit dem Argument zu arbeiten, daß die geschichtliche Funktion des Menschen nicht nur im Selbstseinwollen bestehe, sondern daß er dieses Selbstseinwollen auch in der Gemeinschaft – etwa im Staate – überwinde. Denn da das Gemeinschaftsleben zweifellos ebenfalls geschichtsbildend wirke, so sei es falsch, dem Selbstseinwollen eine derart exponierte Stellung in der Geschichte anzuweisen. Eine Erwiderung auf diesen Einwand könnte demgegenüber auf unsere früheren Ausführungen verweisen, in denen wir zu zeigen versuchten, daß die Gemeinschaftsbildung u. a. ein dialektisch neuer Ausdruck des Selbstseinwollens sei. Doch ist damit faktisch noch keinerlei Lösung gegeben, sondern das eigentlich *theologische* Problem nur noch schärfer und eindringlicher gestellt. Denn wenn diese dialektische Bindung des Selbstseinwollens in der Gemeinschaft stattfindet und also auch auf dem Umweg über die Gemeinschaft Geschichte wirkt, so ist es sehr fraglich, ob das Selbstseinwollen auch in dieser gebundenen Gestalt noch Zeugnis der Sonderung sei und ob also unsere These, die auf das Selbstseinwollen gegründete Ge-

schichtsstruktur sei sündig, sich hier noch aufrechterhalten lasse. Das Problem wird um so ernster, wenn wir bedenken, daß etwa die Gemeinschaftsform des Staates eine Autorität darstellt, die von Gott verordnet ist¹ und so die Würde einer »Schöpfungsordnung« zu bekleiden scheint. Läßt sich auch im Angesicht dieser Gottgegebenheit des Staates noch von der Sündigkeit der Geschichtsstruktur sprechen, für die doch auch das staatliche Leben – als eine dialektische Form des Selbstseinwollens oder Selbstsein-Sollens – eines ihrer konstitutiven Elemente ist? Ist meine Geschichtlichkeit auch insofern sündig, als sie mich notwendig zu einem Glied staatlichen Lebens macht? Welche Rolle spielt der Begriff der »Schöpfungsordnung« für die Geschichte? Vermögen »Schöpfungsordnungen« die Geschichte zu heiligen? Die Lösung dieser Probleme ist hier noch nicht möglich. Wir bewahren sie vorläufig noch als offene Fragen, um sie später bei der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Geschichte neu zu stellen und Lösungsversuche zu wagen.

b) Die Eigengesetzlichkeiten des Geschichts/lebens

Es erhebt sich für uns also nunmehr die Frage, wie wir die Struktur unserer Situation zu analysieren haben, um jene ihr anhaftende und uns selber belastende Sündigkeit zu erkennen. Dabei müssen wir so vorgehen, daß wir wie bisher das philosophische neben dem theologischen Argument verwenden und beide scharf voneinander scheiden: Auch indem wir das Selbstseinwollen als Element der Geschichtlichkeit aufwiesen, konstatierten wir ja einen »philosophischen«, d. h. immanent erkennbaren Tatbestand, dem wir dann die theologische Qualifizierung des Sündigseins gaben. Es kann aber bei diesem Vorgehen nicht unsere Aufgabe sein, die »philosophisch« erkennbare Struktur unserer Situation in ihrer *Fülle* darzustellen, sondern nur ihren theologisch-aktuellen Sinnanteil zu entdecken.

Seit Kant ist die Tatsache bekannt und tief in unserem Denken verwurzelt, daß einzelne Lebensgebiete ihre Eigengesetzlichkeit besitzen. Er schrieb diese autonome Struktur in vornehmlichem Maße den

¹ WA. 27, 264, 15 ff., zitiert bei *Altbaus*, Z. f. syst. Th. 9, 320.

Sinngebieten des Ethischen, des Ästhetischen und des Theoretischen zu.¹ In neuerer Zeit hat man mit der Autonomie aller geschichtlichen Lebensgebiete zu rechnen gelernt; man weiß von der Eigengesetzlichkeit des Staates, des wirtschaftlichen Lebens, des Rechtes und der Politik. Man spricht ihnen *darum* eine autonome Struktur zu, weil jedes dieser Geschichtsgebiete ein konstitutives Prinzip besitzt, von dem aus sich alle seine gesetzlichen Funktionen ableiten lassen, auch wenn jene Autonomien in ihrem konkreten Auftreten keineswegs »rein«, d. h. in unmittelbarer Verbindung mit dem sie konstituierenden Prinzip, vorkommen, sondern reich verwoben und mit Heteronomisierungen durchsetzt sind.² (Jene Beeinträchtigung der Autonomien kann auch dadurch erfolgen, daß eine möglichst große Gruppe von ihnen durch eine übergeordnete autonome Größe, z. B. durch den *totalen Staat*, reguliert wird [Gegenwart!]. Diese Regulierung hebt aber den autonomen Charakter jener Lebensgebiete – d. h. ihr jeweils konstituierendes Prinzip – keineswegs auf, sondern hindert sie nur an ihrer Verselbständigung und hemmungslosen Auswirkung.)

Für das Wirtschaftsleben beispielsweise besteht jenes konstitutive Prinzip in dem ökonomischen³ Verfahren bei der Regelung des menschlichen Güterbedarfs. An ihm sind alle der Wirtschaft wesentlichen Funktionen entscheidend orientiert, wie dies besonders eindrucklich am *Konkurrenzkampf* (den wir in seiner Bedeutung für den Geschichtsbegriff noch zu würdigen haben) in Erscheinung tritt. »Heteronom« wäre demgegenüber für die Wirtschaft z. B., wenn man die Humanität zum konstitutiven Leitmotiv des wirtschaftlichen Lebens machte, wenn man also sein Bewegungsgesetz nicht aus seiner eigenen Immanenz nähme, sondern es anderen Sinngebieten entliehe (womit freilich die Begrenzbarkeit jener Autonomie durch andere bestimmende Prinzipien – etwa »Humanität« oder »Polis« – keineswegs geleugnet ist).

¹ Vgl. meine Auseinandersetzung mit Kant, »Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen« (S. 93 ff.).

² Einzig das wirtschaftliche Leben vermochte zur eigentlichen Blütezeit des Kapitalismus eine gewisse – aber noch durchaus beschränkte – Reinheit seiner Autonomie zu bewahren.

³ Das Ökonomische wird von Spranger sehr passend als das »Prinzip des kleinsten Kraftmaßes« definiert (Lebensformen, S. 145 ff.).

In gleicher Weise lassen sich für die anderen Geschichtsgebiete konstitutive Prinzipien aufweisen, von denen aus sich ihre Eigengesetzlichkeit reguliert. Daß jene Prinzipien je nach sachlicher oder »weltanschaulicher« Auffassung anders gedeutet werden können – wie sich besonders kraß bei der Bestimmung des Konstitutivums der Staatlichkeit zeigt –, tut der Tatsache der »Autonomien« als solcher keinerlei Abbruch. – Freilich kann nun die Theologie die Lehre von den Autonomien der Geschichtsgebiete nicht einfach übernehmen, um ihren Geschichtsbegriff daran zu bilden. Sie hat diese Lehre vorerst auf ihre theologische Tragbarkeit zu prüfen, und zwar muß sie diese Prüfung mit spezifisch theologischen Argumenten vollziehen, nicht also so, daß es ihr – vor einer endgültigen Übernahme – auf eine weitere »philosophische« Sicherung ankommen dürfte. Diese Unterschiede in der jeweiligen Betrachtung gilt es um der Sauberkeit des theologischen Denkens willen scharf zu beachten. Die konstante Frage, welche die Theologie an jede Geschichtsphilosophie zu stellen hat, ist die, ob sie irgendeine inhaltlich metaphysische Sinndeutung enthalte. Diese Frage gilt es auch an die Lehre von den autonomen Geschichtsgebieten zu richten. Nur so ist es möglich, den Fehler E. Hirschs zu vermeiden, den Begriff der autonomen Geschichtsgebiete darum für theologisch nicht verwendbar zu halten, weil man ihnen von vornherein kritiklos metaphysischen Sinn unterstellt.¹

Eine theologische Geschichtsbetrachtung hat somit die Autonomien der einzelnen Geschichtsgebiete primär von jeder ideologischen Unterstellung mit metaphysischem Charakter zu säubern, wenn sie zur Bildung eines echten Geschichtsbegriffs herangezogen werden sollen. Sie kann nur die ganz neutrale Tatsache anerkennen und für ihre Zwecke verwenden, daß das geschichtliche Leben mannigfach mit eigengesetzlichen Sphären durchsetzt ist und ein eng verschlungenes Gewebe dieser Autonomien darstellt; und ferner, daß sie infolge dieser Verschlungenheit nicht als »reine Fälle« zu erkennen, sondern

¹ Siehe Hirschs »Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie« (Idealismus S. 21).

durcheinander und durch die Tätigkeit des in ihnen handelnden Menschen gebrochen sind.

Eine solche kritische Prüfung der Autonomien auf ihre theologische Tragbarkeit und ihre eng umgrenzte Bedeutung für das theologische Geschichtsverständnis vermissen wir auch bei E. Brunner.¹ Daraus folgt notwendig eine tiefgehende – durch das Zwielficht von theologischer und philosophischer Argumentation verursachte – Unklarheit der konkreten geschichtlichen Situation und des ethischen Handelns innerhalb der Autonomien.

III.

Die Stellung des Menschen zu den Eigengesetzlichkeiten

Für unsere theologische Geschichtsbetrachtung kommt es nun darauf an, festzustellen, welche Bedeutung die Autonomien für die konkrete geschichtliche Situation besitzen, d. h. inwiefern an ihnen – als konstitutiven Bestandteilen dieser unserer Situation – die Gefallenheit der Geschichte aufweisbar sei. Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist nur eine theologische Würdigung der charakteristischsten dieser Eigengesetzlichkeiten notwendig, z. B. der Autonomien des wirtschaftlichen und des staatlichen Lebens. Wie ist die Stellung des Menschen, als eines Gliedes der Geschichte, im Raum dieser Mächte?

Zwei Gesichtspunkte sind hierfür entscheidend: einmal der, daß der Mensch, indem er geschichtlich ist, auch inmitten dieser Eigengesetzlichkeiten steht und sich ihnen um seiner Geschichtlichkeit und damit seiner Existenz willen nicht zu entziehen vermag. Dies bedeutet nicht, daß er im Sinne des Liberalismus sich jene Autonomien selber als letzte normative Bindungen zu eigen machen und also in bedingungsloser Bejahung mit ihnen »schwimmen« dürfte oder müßte. Vielmehr ist er durch sie in immerwährende geschichtliche Entscheidungen gestellt: Und zwar insofern, als er ständig darüber zu beschließen hat, inwieweit er jeweils diesen Eigengesetzlichkeiten stattzugeben habe, inwieweit es beispielsweise »ethisch« oder »politisch« für ihn möglich sei, der Autonomie des wirtschaftlichen Konkurrenzkampfes in dem und dem Ausmaße freien Lauf zu lassen bzw. ihn aus sachlichen oder ethischen Gründen so und so weit einzuschränken.

¹ »Das Gebot und die Ordnungen«, S. 2.

Der Mensch ist also durchaus nicht ein hilfloser Schwimmer im Meere der Eigengesetzlichkeiten, sondern er vermag sehr wohl – von den verschiedensten Antrieben bestimmt – zwischen ihnen zu steuern. Das tut aber der Tatsache keinen Abbruch, daß der konkrete Mensch um der Geschichtlichkeit seiner Existenz willen inmitten der autonomen Geschichtsgebiete steht und ihren Autonomien »verfallen« ist, ob nun dieses »Verfallen« in graduell größerem oder geringerem Ausmaße sich vollzieht. Um das Verfallensein als solches kommt er jedenfalls infolge seiner Geschichtlichkeit nicht herum. Brunner spricht daher mit Recht davon, daß der »Wille in seinem Nachaußentreten« in mehrfacher Weise durch die Eigengesetzlichkeiten gebrochen werde.¹ Die überindividuellen Autonomien der Geschichtsgebiete verlangen ihren Tribut. Wir würden in unserer geschichtlichen Existenz erlöschen, wenn wir nicht wirtschafteten, d.h. aber: wenn wir nicht der Autonomie des wirtschaftlichen Lebens einen – sei es noch so eng umzirkten – Raum zuschrieben und damit das ihr gehörige Prinzip wirtschaftlicher Selbstbehauptung Tat werden ließen.

So ist das geschichtliche Handeln des Menschen in seiner Situation nicht freischwebend im leeren Raum, sondern hinsichtlich seines Umfangs und – wie wir sehen werden – hinsichtlich seiner Qualität eingespannt in die überindividuelle Struktur der Geschichtlichkeit, die durch die Eigengesetzlichkeit ihrer Lebensgebiete charakterisiert wird.

Daraus ergibt sich der zweite und theologisch entscheidende Gesichtspunkt für die Beantwortung der Frage, wie das Verhältnis des geschichtlichen Menschen zu den Autonomien bestimmt werden müsse.

¹ A. a. O. S. 244.

² Die Gefallenheit des geschichtlichen Lebens, die sich in den Eigengesetzlichkeiten und in ihrer Struktur als solcher äußert, bringt scharf O. Piper zum Ausdruck (»Die Grundlagen der evangelischen Ethik« I, S. 133 ff. 156. 158 ff.). Was wir vermissen, ist dies, daß die Transsubjektivität der Ordnungen, in die das Ich sich gestellt sieht, zu scharf betont wird im Gegensatz zu unserem Nachweis, daß ihnen nur eine relative Transsubjektivität zukomme. Das Ich ist Glied »satanischer Ordnungen«, es gehört einer verderbten Welt an, es muß im Sinne ihrer Gesetzlichkeit wollen (159). So ist das Ich »Konkretion einer historischen Lage« (156). Dieser letztere Ausdruck ist besonders charakteristisch: Das Ich findet sich in einer Lage, in einer transsubjektiven Beschaffenheit irgendwie vor, von der es sich doch abhebt. So fehlt die letzte Identifizierung des »Ich bin meine Geschichte« und des »Ihre Struktur ist meine Struk-

IV.

Selbstseinwollen und geschichtliche Eigengesetzlichkeiten

Wir können hierbei nicht anders, als die Tatsache der Autonomien letztlich als einen Ausdruck des menschlichen Selbstseinwollens zu deuten.² Die Autonomien der Geschichtsgebiete stellen Gesetzmäßigkeiten dar, die den Sinn der Geschichtsgebiete unmittelbar darstellen und ihn mit Hilfe des Selbstschutzes und der Eigenmächtigkeit, die in dieser Gesetzmäßigkeit liegt, stets neu verwirklichen und in der Wirklichkeit erhalten. Sie selbst stellen so ein notwendiges Mittel dar, mit dem der geschichtliche Mensch seine Existenz zu behaupten strebt, oder – pointiert – mit dem die Geschichte (die jene Autonomien zu einem ihrer konstitutiven Elemente hat) ihn zwingt, seine Existenz zu behaupten.

Darin liegt ein unmittelbarer Hinweis auf die Autonomien als Ausdruck des menschlichen Selbstseinwollens. Als *constitutiva* des geschichtlichen Lebens bringen sie den an die Geschichtlichkeit gebundenen Menschen dazu, *gemäß* den Autonomien zu existieren und damit überhaupt zu existieren. Da das geschichtliche Leben ohne die sinnvolle Eigengesetzlichkeit seiner Lebensgebiete nicht sein könnte, sind jene Eigengesetzlichkeiten als ein unmittelbares Formprinzip des Selbstseinwollens anzusehen. Wenn die Geschichtlichkeit selber – wie wir sahen – als solche schon ein Ausdruck dieses Selbstseinwollens ist, und zwar durch den sie konstituierenden Widerstreit –, so stellen hierbei die Eigengesetzlichkeiten gewissermaßen die Struktur dar, innerhalb deren sich der Widerstreit des Selbstseinwollens vollzieht. Von da aus ist es verständlich, daß die Eigengesetzlichkeiten selber das Selbstseinwollen sichtbar machen.

«*tur*«. Statt dessen heißt es: Ich existiere nur in der Geschichte, ich bin an ihre Gesetze gebunden. Wir glauben diesen Unterschied zu unserer Haltung feststellen zu müssen. Immerhin fühlen wir hier starke Anklänge an unsere Auffassung.

V.

Exemplifizierung an der wirtschaftlichen Eigengesetzlichkeit

Während wir das »sündhafte Selbstseinwollen« im Reiche der Staatsautonomie erst bei der Analyse der »Schöpfungsordnungen« genauer erfassen können, ist es schon hier möglich, das Selbstseinwollen innerhalb des *wirtschaftlichen* Geschichtszweiges aufzuzeigen.

Es kommt uns bei unserer Behandlung des Wirtschaftsproblems nicht so sehr auf die Wirtschaft im engeren Sinne (wie sie Gegenstand der Volkswirtschaftslehre ist) an als auf das Wesen der materiellen und geistigen Lebenserhaltung überhaupt, das sich im Wirtschaftsprinzip am passendsten ausdrückt.

Die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft hat zu ihrem organisierenden Prinzip den *Erwerb*, der – könnte man mit Wünsch¹ formulieren – »die Beschaffung materieller Mittel zum Gegenstand hat, um einen Bedarf an solchen zu decken« (die Bedarfsdeckung dient hier letztlich der *Lebenserhaltung*). Das Selbstseinwollen in seiner Sündigkeit kommt aber noch nicht durch diese Tatsache an sich zum Ausdruck, sondern erst dadurch, daß der Erwerb in seiner Geschichtlichkeit angesehen wird, d. h. so, daß er als ein Vorgang zwischen Du und Ich erscheint. Erst dadurch kommt der Widerstreit hinein. Denn der Erwerb geht immer auf Kosten des andern, sei es z. B., daß ich beim Vorgang des Verkaufens mich am anderen bereichere oder daß ich mit ihm um Erwerbsquellen streite oder daß ich – auch über den Rahmen des eng Wirtschaftlichen hinausgehend – einen Leistungswettbewerb mit ihm aufnehme, um durch erhöhte Leistungen erhöhte Vorteile materieller oder geistiger Art (auch geistig kann ja »gewirtschaftet« werden) einzustecken. Das volkstümlichste Symptom dieses Selbstseinwollens ist der Konkurrenzkampf, der am eindringlichsten seinen Bezug auf das Ich-Du-Verhältnis dartut und in seiner dämonischsten Form durch den Kapitalismus gezeitigt wird.

Die Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen Lebens erzwingt die Konkurrenz, weil Wirtschaft nur als geschichtliches Phänomen vorstellbar ist und sich so wesensmäßig auf das Ich-Du-Verhältnis, an dem alle Geschichte stattfindet, bezieht.

¹ »Wirtschaftsethik« S. 383.

Es ist also infolge der Gebundenheit an die wirtschaftliche Autonomie dem Ich nicht möglich, das Du zu »sehen« und den Gewinn auf Kosten des Du nicht in Anspruch zu nehmen: Das würde dem Gesetz des Wirtschaftens und damit dem Gesetz der Geschichte widersprechen: Denn das Gesetz der Geschichte verlangt den Wirtschaftsvorgang um der Erhaltung des Lebens und der Spannung des Widerstreits willen, an dem sich Geschichte ja allererst erzeugt und manifestiert.

Der Einwand, daß das im Wirtschaftsvorgang gesetzte Selbstseinwollen *darum* nicht den Charakter der Sündigkeit trage, weil er eben in der geschichtlichen Existenztatsache des Menschen gegründet und ihm so – als Konstitutivum dieser Existenz – von Gott anerschaffen sei, ist aus zwei Gründen nicht stichhaltig:

Einmal ist die Tatsache der Existenz keine »Entschuldigung« für die Form der Existenz selber. Wir sahen, daß schon die Existenz als solche (als vorgefundene) dadurch, daß sie die Form der Geschichtlichkeit besitzt, unter der absoluten Forderung Gottes schuldig wird: Um der *geschichtlichen* Form seiner Existenz willen vermag der Mensch seinen Nächsten nicht zu lieben wie sich selber und muß dem Übel widerstehen. Diese Sündigkeit beginnt nicht erst durch eine unmäßige Expansion des Selbstseinwollens *innerhalb* der Geschichte, sondern sie beginnt in der Tatsache der geschichtlichen Existenz unmittelbar, in der ich »selbst sein will«, und zwar – infolge der Ich-Du-Verfassung aller Geschichtlichkeit – auf Kosten des andern. Die Geschichtlichkeit unserer Existenz, die mittels der Autonomien gleichsam unser Selbstseinwollen organisiert, entschuldigt uns somit nicht, sondern *beschuldigt* uns. Das Gesetz Gottes, unter dem wir mit unserer Geschichte stehen, wird uns zum Gericht. Und vor seiner Forderung werden wir erst der Sündigkeit dieser unserer Geschichte inne (Rm. 7,11–13). Es ist somit auch keinerlei Rechtfertigung möglich, die in einer »Korrektur« dieser Geschichte bestehen könnte, also etwa darin, daß wir bemüht wären, die Autonomien intensiv zurückzuschrauben: Das würde nur Bankrotteure aus uns machen, deren Geschichte zu Stillstand und Tod käme. Die ganze Geschichte in ihrer

von Menschen nicht korrigierbaren Struktur ist der Vergebung und Rechtfertigung bedürftig. Nur unter der Gnade Gottes darf sie weiter Geschichte sein. Nur unter der Gnade Gottes kann es Berufe geben, in denen der Mensch sich seiner sündigen Geschichte »widmet«, ja sich zu ihr bekennt und im Rahmen der Autonomien an ihr arbeitet (Rm. 5,21).¹

Zweitens wäre auf den Einwand, daß die wirtschaftliche Eigengesetzlichkeit und die Eigengesetzlichkeiten überhaupt nur dem Bestande unserer Existenz dienen und darum nicht a priori sündig seien, folgendes zu erwidern:

Das Maß, in dem wir die Eigengesetzlichkeiten, also z. B. die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, unserer Existenz und ihrer Fristung dienen lassen, ist keiner objektiven Norm unterworfen. Es gibt keine Norm, die uns zu einer Gewißheit darüber verhülfe, ob das »Sichauswirken-Lassen« der wirtschaftlichen Autonomie in dem und dem Ausmaße tatsächlich im Rahmen der Existenznotwendigkeit läge. (Selbst wenn es das täte, würde die Sündigkeit ja bestehenbleiben.) In der Soziologie gibt es zwar den Begriff des »Existenzminimums«, von dem aus sich gleichsam die geringst notwendige Inanspruchnahme der Autonomien »berechnen« ließe. Aber dieser Begriff ist darum theologisch unverwendbar, weil er einen abstrakt gebildeten »reinen Fall« darstellt, der als solcher bewußt ungeschichtlich ist. Tatsächlich ist es so, daß das Ausmaß unserer (geschichtlichen) Existenz weitgehend abhängig ist von den *Möglichkeiten*, die sich uns innerhalb der Autonomien bieten. Das Maß, in dem ich z. B. den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf betreibe, ist nicht von meinem abstrakt berechneten Existenzminimum abhängig, sondern umgekehrt ist die Berechnung meines Existenzmaßes und darum auch meines Existenzanspruchs abhängig von der Größe oder Kleinheit der Rolle, die ich in dem wirtschaftlichen Konkurrenzkampf zu spielen vermag. Meine Ansprüche richten sich nach meinen Möglichkeiten. Ich berechne

¹ Diese Beziehung von Beruf und Gnade, Beruf und Glaube ist für Luther ganz charakteristisch. Wir kommen im Zusammenhang der »Schöpfungsordnungen« genauer auf sie zu sprechen. Vgl. bereits hier an besonders charakteristischen Zitaten WA. 26, 504, 13; 504, 35-505,10; 506,16.

also das Ausmaß, in dem ich meine Möglichkeiten ausnutze, in dem ich z. B. der wirtschaftlichen Autonomie stattgebe und ihr die Zügel »schießen« lasse, nicht nach den Mindestansprüchen, sondern umgekehrt sind meine Ansprüche weitgehend von den Möglichkeiten abhängig, die sich zu ihrer Erfüllung bieten.

Zu der Sündigkeit des an sich seienden, durch meine Existenztat sache gesetzten Selbstseinwollens kommt also noch das Weitere, daß mein Selbstseinwollen sich nicht im Rahmen der Existenznotwendigkeit hält, sondern daß ich den Rahmen der Existenznotwendigkeit vorerst einmal bestimme nach den Möglichkeiten, die mir mein Selbstseinwollen hinsichtlich seines Erfolges wie hinsichtlich der Ausdehnung meiner Existenz eröffnet. Mit andern Worten: Die Struktur der Geschichtlichkeit bringt es nicht nur mit sich, daß ich aus Gründen der Lebensnotwendigkeit zum Selbstseinwollen gezwungen bin (*necessario*, nicht *coacte*), und zwar zum Selbstseinwollen auf Kosten des andern; sondern sie bringt es auch mit sich, daß sich das Selbstseinwollen ungebührlich weit ausdehne, weil ich das Ausmaß meiner Existenz, um deren Erhaltung es mir beim Selbstseinwollen geht, berechnet habe nach den Möglichkeiten, die mir das Selbstseinwollen eröffnet.

Diese in der Geschichte selbst liegende Tendenz zum »erhöhten« Selbstseinwollen ist ein wesentlicher Grund für die Härte des Widerstreits, den alle Geschichte in sich birgt. Doch ist diese Tendenz nicht in dem Maße konstitutiv für die Geschichtlichkeit wie das zugrunde liegende Selbstseinwollen als solches. Die Tendenz zur Erhöhung des Selbstseinwollens ist wenigstens in etwa der Verfügung des Menschen anheimgestellt: Er kann sie noch steigern und damit den Widerstreit erhöhen, oder aber er kann sie vermindern und damit gleichsam »langsamer« Geschichte leben. So kommt in dieser Tendenz die Sündigkeit der Geschichte nicht in so schicksalhafter Tiefe zum Ausdruck wie in dem Selbstseinwollen direkt, das die unmittelbare Konstituente der Geschichtsstruktur und die Seele der in ihr angelegten Autonomien ist.

VI.

Das Schuldproblem der überindividuellen Autonomien. Transsubjektivität und Selbstzurechnung

Nur indem wir die Eigengesetzlichkeiten so auf die Geschichte – oder genauer: auf das in der Geschichte liegende Selbstseinwollen – beziehen, kann der Widerspruch vermieden werden, daß wir (wie Brunner) z. B. die wirtschaftliche Autonomie einmal um ihrer Lebensnotwendigkeit willen bedingungslos als göttliches Gesetz anreden, das als solches nicht sündig sein kann (Rm. 7,12), und daß wir andererseits die Sündigkeit der Wirtschaft mit Hilfe des ihr innewohnenden Egoismus beweisen wollen.¹

Von hier aus und an diesem Punkte scheiden sich die Geister zu grundlegend anderen Geschichtsverständnissen: Es entsteht nämlich die Frage, ob die Eigentlichkeit der menschlichen Geschichte erst beginnt bei dem Handeln des Menschen innerhalb der Autonomien, während diese selber nur eine letzte neutrale Basis jenes Handelns bilden und so für den Geschichtsbegriff selbst nicht wesentlich sind,² oder aber ob die Eigentlichkeit der Geschichte schon und vor allem in dieser Autonomien-Struktur zum Ausdruck kommt. Diese Frage ist das Kernproblem der Geschichtstheologie. Darum muß sie nach allen Seiten durchdacht werden. Ihre zentrale Bedeutung erhellt sofort, wenn wir folgendes bedenken:

Dadurch, daß die Eigengesetzlichkeiten des geschichtlichen Lebens sich als objektive Struktureigenschaften der Geschichte erweisen, könnte die Meinung berechtigt erscheinen, als müsse sich der Mensch mit dieser objektiven Unabänderlichkeit aussöhnen. Er sel-

¹ Brunner sagt z. B.: »Indem Gott den Menschen als leibliches Wesen geschaffen hat, hat er ihn auch als wirtschaftsbedürftiges und wirtschaftsfähiges Wesen geschaffen.« Hier ist keinerlei Bezug darauf, daß die Wirtschaft allererst in der »Geschichte« besteht und Gottes Schöpfung also unmöglich so rein und skrupellos auf die Wirtschaft bezogen werden kann. Gott kann nicht frank und frei Schöpfer der Wirtschaft genannt werden, wenn das »Verkaufe alles, was du hast« und das Verbot des Begehrens als Krisis über jeder wirtschaftlichen Haltung, über jeder Existenzhaltung steht. Der eschatologische Charakter dieser Gebote ist in keiner Weise, wie sich unten zeigt, ein Einwand, nur eine Bestätigung des Gerichtes über alle Geschichte und alle in ihr waltende und in ihr bedingte Wirtschaft.

² Dies ist die Haltung Kants, auf die wir noch eingehen.

ber könne ja doch nicht die Struktur seines Daseins und der ganzen Geschichte ändern. Seine Verantwortung beginne erst beim Handeln innerhalb der Struktur. Eine Gesetzmäßigkeit, die das Ich völlig transzendiere und es mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes in sich hineinziehe, ja eine Gesetzmäßigkeit, die prinzipiell dem menschlichen Willensbereich entzogen sei (insofern nämlich, als sie die vorgegebene Existenzbedingung des wollenden Menschen ist), eine solche Gesetzmäßigkeit könne dem Menschen nicht als seine Schuld zugerechnet werden (*imputare*). Zwar müsse die Theologie das *brutum factum* betonen, daß der Mensch mit Notwendigkeit an diesen Autonomien schuldig werde, ohne daß daraus aber der Schluß gezogen werden dürfe, jene Autonomien seien in sich sündig und müßten mit dem geschichtlichen Menschen selber – als Gegenstand seiner Verantwortlichkeit – identifiziert werden.¹

An dem hier sehr aktuell werdenden Problem der Verantwortlichkeit ist erkennbar, daß das Problem der Autonomien eine spezifisch *ethische* Seite besitzt. Und in der Tat ist es – soweit wir sehen – in der heutigen Theologie lediglich in ethischen Diskussionen aufgetaucht. Darin liegt aber notwendig eine Verengung und letztlich auch eine Verzerrung des eigentlichen Problems, das seine Tiefe erst in der primären Problematik der Geschichtlichkeit offenbart.

Bei der ethischen Fragestellung beginnt das Problem nämlich erst mit der Frage, wie der Mensch sich in den Autonomien zu *verhalten* habe, wie weit er etwa gegen sie einschreiten müsse, um ethisch zu handeln; wie weit er also an ihnen als Grundgegebenheiten der gegenständlichen *Welt* zu handeln habe, um den Spielraum ihrer geschichtlich variablen Gestalt auszunutzen.

Damit ist aber das eigentlich geschichtstheologische Problem überhaupt noch nicht gestellt und in seiner Tiefe sichtbar geworden: das Problem nämlich, in welchem grundsätzlichen Verhältnis die Autonomien der Lebensgebiete zu der geschichtlichen Existenz als solcher stehen. In der rein ethischen Fragestellung taucht immer nur das Pro-

¹ Das würde etwa die Position von *Wünschsein*. Aber auch die andern noch zu nennenden Autoren krankten – wenn auch nicht ausgesprochen – an diesen Gedanken.

blem auf, wie der Mensch, nachdem er nun einmal diese seine geschichtliche Existenz habe, sich innerhalb dieser geschichtlichen Existenz zu den Autonomien verhalten *solle*; sie fragt nicht – wenn ein pointierter Ausdruck gestattet ist –, wie sich diese vorgegebene geschichtliche Existenz bereits zu den Autonomien *verhalte*. Die ethische Problemstellung sieht somit an der Frage vorbei, ob das Verhältnis von menschlicher Existenz und Autonomien nicht möglicherweise schon längst entschieden ist, wenn das konkrete ethische Soll den Menschen in seiner Situation erreicht. Gewiß gibt Brunner z. B. der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft das Prädikat »sündig«¹ und läßt so das theologische Problem dieser Eigengesetzlichkeit bereits mit der geschichtlichen, an die Wirtschaft gebundenen Existenz beginnen und nicht erst bei dem konkreten ethischen Verhalten innerhalb ihrer.²

Aber die Sündigkeit der Wirtschaft kann in ihrer Tiefe nicht heraustreten, solange sie nicht als konstitutives Glied der Geschichtlichkeit aufgezeigt und damit als Wesenseigenschaft des Menschen erwiesen wird, der ja in seinem Wesen geschichtlich ist. Die bloße Feststellung des Faktums, daß die Autonomien sündig seien (Brunner), besagt noch nichts über die Eigentlichkeit der Sünde, weil sie keine Aussage darüber enthält, inwieweit und wieso der Mensch sich mit ihr zu identifizieren und als sein eigen zu verstehen habe. (Die letzte Berechtigung des *imputare* tritt nicht heraus.) Es geht nicht an, die Wirtschaft³ nur als eine Art böses Prinzip in der geschichtlichen Welt »deponiert« zu sehen, das zwar grundsätzlich böse bleibe, aber »variabel« und darum bedingt überwindlich sei.⁴ Solange die Eigengesetz-

¹ »Die sündige Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft ist grundsätzlich jederzeit unüberwindlich, aber variabel und darum bedingt überwindlich« (388). Man sieht hier übrigens, daß der überwiegende Ton doch auf das Verhalten zu den Eigengesetzlichkeiten gelegt ist. Die grundsätzliche Sündigkeit und vor allem deren Begründung tritt bei Brunner doch zurück.

² Wir erinnern an die theologische Begründung der Wirtschaft durch Brunner: »Indem Gott den Menschen als leibliches Wesen geschaffen hat, hat er ihn auch als wirtschaftsbedürftiges und wirtschaftsfähiges Wesen geschaffen« (383). Der hierbei zugrunde liegende Schöpfungsbegriff bedarf noch genauer Analyse.

³ Was wir hier über die Wirtschaft aussagen, gilt natürlich im Prinzip für alle Autonomien. Wir nehmen die wirtschaftliche Autonomie als die markanteste vorweg.

⁴ Brunner a. a. O. S. 388.

lichkeiten so ein gegenständliches Prinzip sind, das der Mensch zwar erleiden und an dem er schuldig werden muß, das aber doch immer ein Gegenstand ist, mit dem der Mensch in Berührung tritt, mit dem er also nicht selber zu identifizieren ist, so lange ist das eigentliche Sündenverhängnis noch gar nicht erfaßt: Denn das Verhängnis tritt erst dann in seiner Schroffheit hervor, wenn der Mensch in der Sündigkeit der wirtschaftlichen Autonomie sich selber als Sünder, als Selbstseinwollender erkennt, und wenn er gerade nicht in ihr ein Prinzip sieht, durch das er erst zur Sünde *kommt*.

Für diese Einsicht genügt keineswegs die allgemeine Erkenntnis, daß das individuelle Handeln mit in die überindividuellen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte hineingezogen werde und daß der handelnde Mensch darum das Sollen durch »Vertiefung in die besondere Art und Aufgabe des Einzelgebiets im Zusammenhange des Gesamtlebens der Menschheit erkennen« müsse.¹ Selbst wenn man in diesen überindividuellen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, die ja Gesetzmäßigkeiten des *Αἴων οὐτός* sind, das Böse erkennt und den Menschen in der Geschichte diesem Bösen verfallen sieht,² so ist der Gedanke nicht genügend gesichert, daß der Mensch diese eine Geschichte ist und sie nicht nur erlebt. Diese Sicherung wird erst gewonnen durch die Einsicht in die Geschichtsstruktur, die den Menschen (eben in seiner Eigenschaft als geschichtliches Ich) als *Subjekt* der Autonomien erscheinen läßt und die Autonomien gerade nicht zu einem gegebenen *Objekt* seines Handelns macht.

¹ Althaus a. a. O.

² Von der Sündigkeit des Krieges und der Geschichte weiß ja auch Althaus sehr wesentliche Dinge zu sagen. (Z. B. im Artikel »Krieg« [RGG]). Es bleibt überhaupt ein Verdienst, die Eigengesetzlichkeit des geschichtlichen Lebens in die *theologische* Diskussion einzubeziehen. Von der Sündigkeit des überindividuellen Lebens spricht auch De Quervain eindrucksvoll in seinen Schriften (z. B. ebenfalls im Zusammenhang des Krieges [»Gesetz des Staates«, S. 28], wenn wir auch die Begründung dieser Sündigkeit wesentlich anders vollziehen würden).

VII.

Der theologische Grund für die Identifizierung: die unbedingte »eschatologische« Forderung Gottes

Damit haben wir den Kern des Problems, in welchem Verhältnis die überindividuellen Autonomien des Geschichtslebens zu unserer Existenz stehen, bereits scharf umrissen und sind nach den negativen Abgrenzungen nun imstande, das Verhältnis unmittelbar auszudrücken.

Die Notwendigkeit, mich mit den »transsubjektiven« Eigengesetzlichkeiten zu identifizieren, d. h. also, sie ihrer transsubjektiven Rolle zu entledigen und *mich* als ihr Subjekt zu bekennen, ergibt sich daraus, daß es die Struktur »meiner« geschichtlichen Existenz ist, die jene Eigengesetzlichkeiten zu ihrem konstitutiven Element hat. »Ich bin« es also, der in seinem Handeln diese Grundstruktur seines Daseins zum Ausdruck bringt.¹ Der Actus ist allemal eine Manifestation des Status; ich will und tue, was ich bin.² So ist mein Handeln im Sinne der Autonomien nicht ein Handeln, das ich von meinem »ich bin« emanzipieren könnte, weil es im Raum einer transsubjektiven Gesetzmäßigkeit stattfände, sondern weil mein Handeln (als Akt der Geschichte) notwendig im Sinne jener Gesetzmäßigkeit verläuft, muß sich die Gesetzmäßigkeit gerade als die »meine« (d. h. als Wesensteil meines Status) auffassen. *Ich bin mein Handeln, ich bin meine Geschichte.*

Nun gilt es freilich streng zu beachten, daß jene Identifizierung unserer selbst mit unserer Geschichte und ihrer scheinbar transsubjektiven Eigengesetzlichkeit eine spezifisch theologische Einsicht und nicht irgendeine philosophische Spekulation ist.

Auch eine beliebige »philosophische« Erkenntnis müßte natürlich jene Identität in irgendeiner Form anerkennen. Sie müßte – wenn sie

¹ Luther: *Hinc fit, quod . . . velit, cupiat, faciat, taliter, qualis ipse est.* WA. 18, 709 = Cl. 3, 204, 30.

² Wir werden noch sehen, wie sehr diese Unterscheidung zusammenfällt mit der Unterscheidung von *status* der Erbsünde und *actus* der Tatsünde. Vgl. auch diese Beziehung in dem Wort Luthers: *Ergo peccaverunt omnes non actu, sed reatu eodem* (Rm. 2, 148, 10). Auf dasselbe Verhältnis führt auch Luthers Wort: Nicht gute Werke machen einen guten Mann, sondern ein guter Mann macht gute Werke.

von den Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens weiß – diese Eigengesetzlichkeiten als Struktureigenschaft der geschichtlichen Existenz des Menschen irgendwie zugeben. Aber sie könnte niemals die Tiefe und Eigentlichkeit jener Identität einsehen. Oder noch prägnanter: Sie würde nicht einräumen können, daß der Mensch, soweit er der Träger jener Autonomien, soweit er also mit ihnen identisch ist, der Mensch in seiner *Eigentlichkeit* sei. Vielmehr tritt die *Eigentlichkeit* des Menschen – wie das typische Beispiel Kants, des Schöpfers des Autonomiebegriffs, zeigt – erst im Vermögen des Menschen ans Licht, daß er sich als »Person« von den Autonomien zu distanzieren und in Freiheit an ihnen zu handeln vermag. (Darüber wird noch genauer gehandelt.) Die *Eigentlichkeit* des Menschen tritt also gerade nicht in der Identität, sondern im Distanzierungsvermögen zutage.¹ Damit hätte die Identität eine bloß akzidentielle Bedeutung für die Charakterisierung des geschichtlichen Menschen. Sie würde keine Aussage über den Kern der menschlichen Existenz enthalten.

Demgegenüber vermögen wir die *echte* Identifizierung unserer selbst mit den Autonomien – d. h. also die Identifizierung, die gerade den Kern und nicht ein Akzidentenz unserer Existenz meint – nicht aus einem immanenten (»philosophischen«) Selbstverständnis zu vollziehen. Wäre das möglich, dann würde dies immanente Selbstverständnis der Offenbarung nicht mehr bedürfen, sondern letzte Aussagen über den Menschen bereits in sich schließen. Die *echte Identifizierung* ergibt sich *vielmehr allein und ausschließlich* aus der unbedingten »eschatologischen« Forderung Gottes. Sie ist also nur *theologisch* einzusehen. Diese Bedeutung der Forderung haben wir bereits andeutend gewürdigt. Wir fassen sie – nach dem inzwischen durchmessenen Gedankenwege – noch einmal scharf ins Auge.

¹ Vgl. Verf., »Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und Ästhetischen«, II. Teil, S. 153–227 (Die Beziehung der Sinnggebiete als Ganzheiten). – Daß übrigens der Begriff und das Wesen der Identität von Kant nicht erörtert werden, liegt daran, daß er den Begriff der Geschichte nicht recht kennt, noch mehr aber wohl daran, daß dieses Problem für ihn völlig gleichgültig ist, weil es keine wesentliche Seite des Menschen zeigt. Man könnte wohl den mundus sensibilis in etwa als die Eigengesetzlichkeit bei ihm deuten, mit der sich der Mensch – als ein Bürger zweier Welten – weitgehend zu identifizieren habe. Gerade hier tritt dann charakteristisch zutage, wie sehr sich der Mensch in seiner *Eigentlichkeit* erst als Person, d. h. als selbständiges Wesen gegenüber der Naturkausalität, zeigt.

Die Forderungen der Bergpredigt besitzen darum den Charakter der Unbedingtheit, weil sie nicht eine relative, d. h. auf die Bedingungen unserer Geschichtlichkeit bezogene und durch sie eingeschränkte Erfüllung verlangen, sondern weil sie uns *mitsamt* dieser unserer Geschichte fordern.

Wie sehr sie unsere Geschichte mitmeinen, zeigten wir dadurch, daß wir unsere Geschichte opfern müßten – oder schärfer: daß wir keine Geschichte haben dürfen, um ihrem Anspruch Genüge zu tun, um also unseren Nächsten zu lieben wie uns selbst und unserer Begehungen entkleidet zu sein.¹ *Facere bonum est, post concupiscentias ire; perficere autem bonum est non concupiscere* (Rm. 2, 182, 22). So ist das *perficere bonum* – das im Gegensatz zum *facere* der Unbedingtheit der Forderung allein angemessen ist – nur möglich in einem Jenseits des Widerstreits, den die *concupiscentia* organisiert, und gerade nicht innerhalb dieses Widerstreits (etwa als ein möglichst »gutes« *facere*). Das Jenseits des Widerstreits aber ist das Jenseits der Geschichte. Indem man den Forderungen der Bergpredigt »eschatologischen« Charakter zuspricht, will man im Grunde (wenn auch unausgesprochen) nur dies ausdrücken, daß ihr Anspruch die Totalität unserer Geschichte,² d. h. die Totalität unserer konkreten Situation, umfaßt (nicht aber unser ethisches Verhalten innerhalb ihrer) und daß eben darum ihre Erfüllung identisch ist mit einer eschatologischen *Aufhebung* der Geschichte.

Bisher ging es uns um den Nachweis, daß die Autonomien und das in ihnen sich manifestierende Selbstseinwollen die wesentlichen Konstitutiva unserer Geschichtlichkeit sind und daß darum ihnen (bzw. uns als ihren Repräsentanten) jene unbedingte Forderung gilt: Indem aber die Forderung uns so *mit* unserer Geschichte und ihren Eigengesetzlichkeiten und nicht nur in der Geschichte und in ihren Eigengesetzlichkeiten meint, macht sie uns dessen gewiß, daß jene Geschichte und ihre Struktur gerade nicht etwas Transsubjektives, uns nicht Zugehöriges ist, mit dem wir uns zu »entschuldigen« vermöchten, son-

¹ Vgl. auch 1. Tim. 2,4.

² Geschichte ist hier natürlich als das typisch »Voreschatologische«, noch im sündigen Widerstreit Befindliche gemeint.

dern *daß* wir jene sündige Geschichte sind.¹ Anders als im Gericht und unter der Anklage des Gesetzes tritt jene Identifizierung nicht zutage. (Sie ist also nicht als Kapitel einer »natürlichen Anthropologie« zu schreiben.) Und erst wenn sie sich uns zur Erscheinung gebracht hat, vermögen wir das »Ich bin ein Sünder« im Hinblick auf unsere geschichtliche Existenz und die Zweideutigkeit ihrer Struktur zu sagen. Wir sind in dieser Existenz Fleisch, d. h.: wir sind Geschichte. Als sarkische Wesen sind wir als uns Vorfindende sündig und an der *σάρξ* werden wir Sünder; in der Geschichte sind wir sündig, und durch die Geschichte sündigen wir stets aufs neue.² Die Geschichte ist die Daseinsform unserer *σάρξ*; und die *σάρξ* ist Grund und Impuls unserer Geschichtlichkeit.³ »Wer wird uns erlösen aus dem Leibe dieses Todes?« Aus dem *corpus peccati* der Geschichtlichkeit, d. h. unserer geschichtlichen Situation, vermögen wir ja selber nicht hervorzustoßen, weil es das *corpus* ist, das wir tragen und das unser Leben ausmacht: Das *perficere bonum* setzt ja gerade das Ende des Widerstreits und der *concupiscentia*, d. h. aber die Aufhebung jenes geschichtlichen »*corpus*«, voraus (vgl. Rm. 2, 171, 14; 2, 182, 6 u. 22).

¹ Hier kommt wieder die schon öfter zitierte Stelle Rm. 7,13 zum Ausdruck. Vgl. auch folgendes Wort Luthers über Gesetz und Sünde, wobei wir hier Sünde im Sinne der beschriebenen Identität interpretiert, d. h. in der Kategorie der Geschichtlichkeit ausgedrückt sehen wollen: *Usque ad legem peccatum (quod in mundo tamen erat semper) non imputabatur, q. d. tam diu non fuit imputatum et cognitum, donec lex veniret, que non ipsum in esse, quia jam erat, sed in cognosci produxit. Vel sic: »Usque ad legem peccatum erat in mundo« i. e. salummodo erat, tantum in esse fuit, sed per legem ultra hoc, quod erat et manebat, insuper agnoscebatur. Et sic non intelligitur peccatum usque ad legem fuisse et tunc cessasse, sed cognitionem sui accepisse, quam prius non habuit.* Rm. 2, 147, 16.

² Eine ausgeführte Geschichtstheologie hätte von hier aus auch die sündige Struktur der Denkgesetze, die ja auf die Struktur unserer gefallenen Geschichtswelt bezogen sind, zu sprechen. Wir würden das unsererseits vom Begriff des Paradoxes aus versuchen. Daß die Offenbarung dem Denken gegenüber paradox erscheint, ist ein Zeichen, daß das Denken sie nur in gebrochener, d. h. an die Geschichtlichkeit gebundener Form zu erfassen vermag, also dem Ewigen nicht angemessen ist. (Das Denken kann über die Kategorie seiner Geschichtlichkeit nie hinaus.) In seiner Art versucht R. Heim Ähnliches von der Korrelation her, in die unser Ich hineingestellt ist, auszudrücken und diese Sündhaftigkeit so auf die transsubjektive Struktur unseres Daseins zurückzuführen. Siehe das Kapitel: »Von der Verzweiflung zum Schuldbewußtsein« in »Glaube und Denken«, S. 365.

³ Unsere horizontale Geschichte selber ist eine Geschichte *κατὰ σάρκα*. Um zu sehen, wie bei Paulus »Fleisch« unser ganzes geschichtliches innerweltliches Sein bedeutet, und zwar hinsichtlich seiner Zielsetzung, des Erreichbaren und der Ordnungen, in denen es sich vollzieht usw., siehe 2. Kor. 11,18; 10,2; 1. Kor. 1,26; Gal. 3,3; 5,19; Phil. 3,4 ff.; 2. Kor. 5,16.

So kann die Erlösung vom »Leibe dieses Todes« nur darin bestehen, daß wir mit unserer Geschichte gerechtfertigt werden, wie wir mit ihr schuldig sind. Und auch der status des Gerechtfertigten läßt sich wieder in der Kategorie der Geschichtlichkeit, also mit Hilfe ihres Strukturgesetzes, ausdrücken: Er lebt noch »in« der Geschichte, aber nicht mehr »gemäß« (*secundum*) der Geschichte, d. h. gemäß der Sündigkeit ihrer eigengesetzlichen Struktur;¹ er entzieht ihr seinen *consensus*.¹ Die gesamte Tatsache des *iustus simul et peccator* läßt sich so von der Geschichtlichkeit aus sichtbar machen, weil Gericht und Rechtfertigung sich unmittelbar auf die Geschichte als die *Seinsweise* der menschlichen Sündigkeit beziehen und nicht auf eine abstrakte, von der geschichtlichen Existenz isolierte Ich-Gestalt, der die Sünde erst in der Geschichte zustieße. Nur indem so gezeigt wird, daß die Rechtfertigung auf das Ganze der geschichtlichen Existenz und nicht auf einen Zustand oder ein Sein des Menschen innerhalb ihrer bezogen ist, kann der Sinn dessen völlig einsichtig werden, daß die Gerechtigkeit die Gestalt des *punctum mathematicum* besitzt und nicht »in« der Geschichte ausgedehnt ist.³

VIII.

Die Bedeutung der vertikalen Geschichte für die Identifizierung mit der (horizontalen) Geschichte

Der Nachweis, daß die Selbstidentifizierung mit unserer Geschichte nur *sub specie* der unbedingten Forderung möglich ist, zeigt zur Genüge, daß jene Identifizierung nur in dem zweidimensionalen Geschichtsbild ihren Ort hat. Die eigengesetzliche, vom Selbstseinwollen her organisierte Struktur der Lebensgebiete, mit der wir uns identifizieren müssen, ist die Struktur der *horizontalen* Geschichte. Wir zeigten nun, daß ein echtes Selbstverständnis und damit eine echte Selbstidentifizierung nicht möglich sei im immanenten Raum dieser

¹ Vgl. das schon früher Zitierte: »*vivere in carne, non secundum carnem*« Luthers.

² *Servire mente legi Dei et carne legi peccati, non est aliud quam non consentire concupiscentiis et peccato, licet peccatum maneat.* Rm. 2, 151, 29.

³ Vgl. die Ausführungen Elerits über das *punctum mathematicum* bei Luther (EA. 18, 321; Vorlesung über den 90. Pslam, 1534. Wir zitierten diese Vorlesung ja ebenfalls bereits öfter). »Morphologie des Luthertums« I, 17 und dann durchgehend durch das ganze Werk.

horizontalen Geschichte. Erst indem Gott in der vertikalen Geschichte an uns handelt, d. h. indem er als Schöpfer unseres Da- und Soseins, als *auctor legis*, als Richter und Erlöser uns in Anspruch nimmt, werden wir der Solidarität unseres Selbst mit unserer Geschichte *coram Deo* gewiß: Wir können uns nicht verteidigen; die »gesonderte«, in Eigengesetzlichkeiten verfaßte Geschichte sind wir selber. Als Glieder einer Geschichte, die gefallene Schöpfung ist, werden wir mitschuldig an der Gefallenheit der Schöpfung und bringen sie in ihrer Gefallenheit stets neu zum Fallen. Es gibt keine Emanzipation: das wäre Selbstrechtfertigung. Das Schicksal dieser unserer Identität und die Rechtfertigung unserer in dieser Identität werden so von der vertikalen Geschichte her klar, wie sie jeweils auch in dieser sich an uns vollziehen. Damit tritt unsere vorgegebene These noch einmal scharf ins Licht: daß nämlich die horizontale Geschichte in ihrer Eigentlichkeit erst enthüllt werde von der vertikalen Dimension her: Die Eigentlichkeit jener Geschichte liegt darin, daß wir selber die Geschichte sind (vgl. Heidegger).¹

¹ Heidegger stellt sich ebenfalls das Problem, inwieweit der Mensch mit seiner Geschichte identisch sei. Und zwar ergibt sich diese Frage nicht im ontisch-vulgären, sondern erst im ontologischen Fragenkreis. Sie lautet, ontologisch formuliert, so: »Inwiefern und auf Grund welcher ontologischer Bedingungen gehört zur Subjektivität des geschichtlichen Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?« (Sein und Zeit, S. 382). – Die hier gemeinte Identität des Subjekts der Geschichte mit seiner Geschichte ist aber ebenfalls nicht jene eigenliche Identifizierung, die nur unter der Forderung möglich ist und im Gericht entsteht, sondern sie erstreckt sich nur auf die Identität des Subjekts mit einer Geschichte, die als Wesen seines Daseins in der Welt, also immanent, verstanden ist. Insofern besteht die Wesensbestimmung dieser Identität in dem Aufweis, daß das Ich in seiner Geschichtlichkeit Träger des Schicksals und des Geschickes ist. Damit zeigt sich die Identität nur in der schicksalhaften Bestimmung der Gestalt des Daseins durch die Geschichtlichkeit. Von der Identität der »Zurechnung« kann keine Rede sein, und nur diese im Gericht sich vollziehende Identifizierung ist doch allererst imstande, das »Ich bin meine Geschichte« als Ausdruck eines ewigen Schicksals und nicht einer innerweltlichen Daseinsform auszudrücken. So ist die Identität – von der Theologie her gesehen – letztlich ebenso peripherisch gemeint wie bei Kant. Sie kann nicht zentral gemeint sein, weil ihre Zentralität sich nur unter der Forderung ergibt. Wird aber der Gedanke der unbedingten Forderung einmal eingeführt, so würde man schwerlich »Schicksal« und »Geschick« als die markantesten Punkte der Identifizierung wählen. – Für die Heideggersche Unterscheidung von Schicksal und Geschick sind folgende Bestimmungen wichtig: »Die ergriffene Endlichkeit der Existenz . . . bringt das Dasein in die Einfachheit seines Schicksals« (S. 384). » . . . wenn das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-Sein wesentlich im Mit-Sein mit andern existiert, so ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt sein Geschick« (384). – Vgl. auch über Heideggers theologische Bedeutung Friedr. Traub, Heidegger und die Theologie. Z. syst. Th. IX, 686.

IX.

Unsere Freiheit und unsere Identität mit der Geschichte.

»Ich will« und »ich bin«

Wie unsere Sätze »Ich bin meine Situation« und »Ich bin meine Geschichte« nur *sub specie* der unbedingten Forderung sinnhaft gelten können, so enthalten sie auch umgekehrt einen direkten Bezug zum Begriff der Freiheit, in dem die Unerfüllbarkeit der Forderung ausgedrückt sein muß. Das hier auftauchende Problem der Freiheit gilt es scharf zu umreißen, weil von ihm her sich eine strenge Abgrenzung unseres Geschichtsbegriffs gegen jede »philosophische« Deutung des Geschichtsphänomens vollziehen läßt, und zwar in noch tieferer Form als von dem konstitutiven Natur-Geschichte-Gegensatz aus.

Die Unerfüllbarkeit der Forderung ergab sich daraus, daß sie nicht eine durch die Geschichtsstruktur relativierte Erfüllung forderte, sondern den mit seiner Geschichte identischen Menschen in seiner Totalität für sich in Anspruch nahm. Die Unfreiheit liegt hierbei *darin*, daß er die Geschichte als die Seinsweise seiner selbst, als »sich selbst«, nicht aufzuheben vermag, um der Verhaftung an die $\sigma\rho\chi\acute{\epsilon}$ zu entgehen. Das »Ich will« findet also seine Grenze an dem »Ich bin«; nicht aber an *dem* »Ich bin«, das ein immanentes Selbstverständnis zu sagen vermöchte, sondern nur an dem »Ich bin«, das im Schatten der vertikalen Geschichte gesprochen wird und alle Schrecken des Gerichtes an sich trägt: an *dem* »Ich bin« nämlich allein, das die Identifizierung meint.¹ Das »Ich will« findet *darum* seine Grenze an dem »Ich bin«, weil es das Ich höchstens in seinem Sosein ändern könnte, nicht aber in seinem Dasein, weil es ja selber nur der Ausdruck dieses Daseins ist²; *Hinc fit, quod. . . velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est.*³

In pointierter Ausdrucksweise könnte man sagen: Unter dem Anspruch Gottes an meine Existenz wird das »normale«, innergeschicht-

¹ Vgl. übrigens die verschiedenen geistvollen Analysen des »Ich bin« bei Rudolf Hermann, mit dem der Verfasser in mancher Hinsicht einig ist. Nur vermissen wir den strengen geschichtlichen Begriff der Identifizierung. Ohne diese bleibt das »Ich bin meine Zeit« unseres Erachtens nicht streng genug auf die Geschichte, die doch jene Zeit gibt, bezogen.

² Vgl. Mt. 12,34-37; 15,11; 7,17 f.; Lk. 6,43 f.; Mt. 12,33.

³ Siehe oben (WA. 18, 709 = Cl. 3, 204, 30).

liehe Beziehungsverhältnis zwischen »Ich bin« und »Ich will« zerstört, jene Beziehungsform nämlich, die das »Ich bin« zu einer zeitlos sicheren Basis für ein daraus sich entfaltendes »Ich will« machte. Statt dessen richtet sich das »Ich will« gegen das »Ich bin«, weil Gott als der *auctor legis* dieses »Ich bin« mitsamt seiner sündigen Geschichtlichkeit dem Willen abverlangt.

War das »Ich bin« gegenüber dem »Ich will« ursprünglich Subjekt, so wird es jetzt zum Objekt. Hier liegt die Katastrophe aller Freiheit: Das »Ich will« zerschellt am unverrückbaren Block des »Ich bin«, weil es die Geschichtlichkeit des »Ich bin« nicht selbstmächtig aus dem Gericht zu tragen vermöchte. Freiheit gegenüber dem gerichtsverfallenen »Ich bin« würde ja schnurstracks auf jene unmögliche, der Ideologie des *liberum arbitrium* entsprungene *vis humane voluntatis* abzielen, *qua se homo possit applicare ad ea, quae perdueunt ad aeternam salutem* (Cl. 3, 151, 19). Freiheit gegenüber dem »Ich bin« – oder prägnanter: Freiheit gegenüber dem Faktum des »Ich bin meine Geschichte« – wäre also identisch mit der selbstmächtigen Befreiung aus dem Gericht und dem selbstmächtigen Ergreifen der Gnade: Sie wäre Hybris gegenüber der vertikalen, ausschließlichen Geschichte Gottes, vor der alle Geschichte verstummt. Freiheit von der Geschichte, von ihrem Fluch und Tod, hat nur der Gerechtfertigte, über den die Herrschaft der Sünde keine Macht mehr hat (Rm. 6,14). Auch er befindet sich noch in der Identität mit der Geschichte und ihren Eigengesetzlichkeiten; von ihr wird er ebensowenig gelöst wie von der *caro*, die auch weiterhin das Kleid seines Daseins bleibt. Aber Gott hat ihn mit seiner Geschichte, in seiner Geschichtlichkeit aus dem Gericht in die Gnade genommen und rechnet ihm seine Geschichte nicht zu. Er ist also frei von der Geschichte in demselben Sinne, wie er die Gerechtigkeit Gottes besitzt, nämlich durch Zurechnung: *simul iustus et peccator*, zugleich »geschichtlich« und »gerecht«.

Die Freiheit, um die es beim theologischen Geschichtsbegriff geht, ist somit nicht die Freiheit im Raum der horizontalen Geschichte, die Freiheit also im Sinne von Selbstmächtigkeit gegenüber den *inferiores*. Gewiß würde eine ausgeführte Geschichtstheologie auch darüber ein Wort sprechen müssen; aber darin kommt nicht ihr Spezifikum

zum Ausdruck, und von dort her würde sie sich nie in stichhaltiger Schärfe gegen eine Säkularisierung der Geschichte durch metaphysische Deutungsversuche abgrenzen können. Die eigentlich spezifische Freiheit, um die es im theologischen Geschichtsbegriff geht, ist die Freiheit von der Geschichte, d.h. die Freiheit von der Schuld der Identität. Und diese spezifische Freiheit ist nur von der Rechtfertigung her erkennbar, wie der Mensch nur in der Rechtfertigung ihrer teilhaftig wird. Auch hier bewährt sich die Erkenntnis, daß alle Probleme des Geschichtsverständnisses von der vertikalen Dimension ihr Licht empfangen.

X.

Die Freiheit bei der Emanzipation von der Geschichte (Theologische Kritik Kants)

Dadurch, daß die philosophische Deutung der Geschichte dieses Licht nicht sieht, wird ihr Freiheitsverständnis grundsätzlich anders: Es liegt nahe, dieses grundsätzlich Andere gerade bei Kant zu konstatieren, weil er den Begriff der Eigengesetzlichkeiten zuerst geprägt hat¹ und mit seiner Abgrenzung gegen jede Metaphysik doppelt eindringlich zeigt, wie eine auf die immanente Erkennbarkeit bewußt beschränkte Geschichtsdeutung in einen strengen Gegensatz zur Theologie gerät und sich damit doch als heimliche Metaphysik ausweist.

(Wenn es wirklich eine streng auf die Immanenz beschränkte, absolut transzendente Philosophie gäbe, so dürfte dieser Gegensatz zur Theologie ja gar nicht entstehen: Daß er aber doch erkennbar wird, ist ein Beweis dafür, daß jedem immanenten Deutungsversuch dennoch der angedeutete metaphysische Kern innewohnt, der letzte inhaltliche Sinnaussagen enthält. Der Aufweis dieses metaphysischen Kerns ist so selber eine theologische Aufgabe; einem immanenten Selbstverständnis erschließt er sich nicht.)

¹ Daß er *explicite* die Autonomien nicht auf das geschichtliche Leben angewendet hat, betonten wir schon. Das hindert aber an der grundsätzlichen (*implicite* gegebenen) Möglichkeit – gerade von Kants Position aus – nichts. Von der Autonomie des Ästhetischen aus z. B. läßt sich dieser Bezug unmittelbar herstellen.

Von dem bisher von uns entworfenen Geschichtsbild aus ergibt sich folgende Haltung gegenüber dem Kantischen Freiheitsbegriff: Der Umstand, daß die vertikale Dimension, von der die horizontale Geschichte in ihrer Eigentlichkeit erst konstituiert wird, fehlt, zieht notwendig zwei Konsequenzen nach sich:

1. Einmal erscheint die Struktur des geschichtlichen Lebens mit ihren Eigengesetzlichkeiten nicht als schuldig oder auch nur als Symptom des Schuldigseins. Es würde der Autonomie eines Lebensgebiets tödlich zuwider sein und sie heteronomisieren, wollte man einen Wert in sie eintragen oder den in ihr angelegten Bedeutungszusammenhang einem Kriterium unterstellen, das nicht diesem Bedeutungszusammenhang selber wesentlich entstammte. Die Autonomie der Lebensgebiete schließt eine Axiologie notwendig aus: Denn der immanent erkennbare Sinn des Lebenszusammenhangs bewährt sich gerade darin, daß er diesen Lebenszusammenhang sich in autonomen Einzelgebieten mit selbständigen Wertinhalten entfalten läßt und daß er selber nichts anderes sein will als diese entfalteten Wertinhalte.¹ Der Beweis hierfür liegt darin, daß Kant von den Autonomien der einzelnen Wertgebiete aus denkt – darin besteht ja gerade seine transzendente Beschränkung auf die Immanenz – und in ihnen die Welttotalität ausgedrückt findet, diese also nicht von den Autonomien selber distanziert: Erst dadurch wäre ja die Möglichkeit einer Bewertung gegeben. Ist die Welttotalität aber so von der Immanenz her gewonnen, so besitzt sie notwendig selber kein Vorzeichen und kann darum auch keines an ihre eigengesetzlichen Komponenten übermitteln.²

So ist der Begriff der Autonomien unlöslich mit dem Begriff der qualitativen Indifferenz verhaftet: Jede Zubilligung einer Qualität wäre Heteronomisierung. Der einzige Wert stammt aus der Immanenz des eigengesetzlichen Gebietes: es ist der in seinem Gesetz mitgegebene Wert (z. B. der Wert des Ethischen, des Theoretischen oder

¹ Vgl. hierzu den Systemzusammenhang der einzelnen Wertgebiete, besonders in der Einleitung der Kritik der Urteilskraft (Meiner), vor allem S. 12-15. 33-35.

² Die Einzelbeweise aus Kant können wir hier nicht geben. Wir verweisen auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit Kant in der angeführten Schrift des Verfassers (S. 1-20. 93-127).

des Ästhetischen). Dieser Wert ist nur *aktiv*, indem er bewertet und Zusammenhänge setzt,¹ nicht aber *passiv*, indem er etwa sich selber (von außen) bewerten und in Zusammenhänge ziehen ließe, die nicht durch sein eigenes Wesen mitkonstituiert wären. Die Eigengesetzlichkeiten der geschichtlichen Lebensgebiete erweisen sich so – bei dem theologischen Weiterdenken Kantischer Ansatzpunkte – als völlig wertindifferent. Diese Wertindifferenz stammt somit aus der immanenten Blickrichtung, d. h. aus einer Blickrichtung, die vom Nomos der genannten Gebiete als ihrer Basis aus denkt und von dorthier ihre Sinnggebung vollzieht, ohne sich also an einer fremden, nicht aus ihr selber stammenden Sinnggebenheit messen zu lassen.

2. Die andere Eigentümlichkeit, die sich aus dem Fehlen der vertikalen Dimension und ihrer konstitutiven Bedeutung für die Geschichte überhaupt ergibt, ist die Unmöglichkeit, den für unseren Geschichtsbegriff entscheidenden Satz: »Ich bin meine Geschichte«, aufzustellen oder anzuerkennen. Das heißt also: es ist unmöglich, von der genannten Position aus den Menschen als solchen mit der Struktur seiner Geschichte zu identifizieren, ihm also die Eigengesetzlichkeiten der Lebensgebiete und das sie organisierende Selbsteinwollen als sein eigen zuzuschreiben. Diese echte Identifizierung ergab sich ja nur *sub specie* der göttlichen Forderung, d. h. *sub specie* der vertikalen Geschichte. Die trotzdem noch bestehenbleibende Identifizierung hat – wie wir bereits sahen – eine völlig uneigentliche Identität zum Gegenstande.

Diese beiden – nur von unserem theologischen Geschichtsbegriff her aufzuklärenden – Beziehungen von Ich und Autonomien führen zu einer entscheidend anderen Korrelation von Freiheit und Geschichte.

Beim *theologischen* Geschichtsbegriff erschloß sich diese Korrelation aus der Lehre vom Gericht und von der Rechtfertigung, die jeweils das Ich in seiner Identität mit der Geschichte meinten.

Für **Kant**, der um diese Identität nicht weiß, kann sich infolgedessen der Widerstreit zwischen dem »Ich bin« und dem »Ich will« über-

¹ Z. B. wieder im ethischen, ästhetischen oder theoretischen Sinne.

haupt nicht vollziehen. Wenn wir schärfer formulieren wollen, müssen wir so sagen: Das Geschichtliche, in Autonomien eingeschlossene Ich kann diesen Willen, die eigengesetzliche Struktur seiner Geschichtlichkeit um einer Forderung willen aufzuheben, aus zwei Gründen nicht haben (diese ergeben sich ganz systematisch aus den obigen zwei Folgerungen):

Erstens: Jene Autonomien sind wertindifferent und darum nicht aufhebungsbedürftig. Zweitens: Das Ich ist nicht im eigentlichen Sinne mit ihnen identisch und so nicht für sie verantwortlich.

So ergibt sich ein ganz neues Bild: Durch das Nichtbestehen der unbedingten Forderung, d. h. anders: durch die Aufhebung der Identität, werden das Ich und die Eigengesetzlichkeiten der geschichtlichen Lebensgebiete voneinander abgespalten und in einem wertindifferenten Raum einander gegenübergestellt (vgl. die früheren Aussagen über die Neutralisierungstendenz bei Kant). – Diese Distanzierung des Ich von den Autonomien entspricht genau dem Kantischen Begriff von der »Person«, deren Wesen sich mit Hilfe dieser Distanziertheit exakt definieren ließe: Das Ich wird personhaft dadurch, daß es sich von den Eigengesetzlichkeiten distanziert. Die Personhaftigkeit des Menschen liegt nämlich in seiner ethischen Autonomie.¹ Diese beruht – negativ formuliert – nun darauf, daß der Mensch sein Handeln nicht einem anderen Nomos unterstellt als dem im kategorischen Imperativ vorliegenden Sollens-Nomos; z. B. nicht dem Nomos der anderen Sinngebiete oder dem Nomos der Naturkausalität.²

Indem wir so davon sprechen, daß der Mensch sein Handeln – nach Kant – den ethisch fremden Eigengesetzlichkeiten nicht unterstellen dürfe, bringen wir die Distanziertheit des Ich am prägnantesten zum Ausdruck. Denn aus diesem Nicht-unterstellen-Dürfen geht zweierlei hervor: einmal nämlich, daß das Ich den Eigengesetzlichkeiten des geschichtlichen Lebens *noch* nicht untersteht, sondern ihnen entschei-

¹ Kr. d. pr. V. (Meiner) S. 101. 78. 86. 89. 102 f. 175. 186.

² Kr. d. pr. V. S. 39: »Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anderes als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz als Bedingung der Möglichkeit derselben hineinkommt, so wird daraus Heteronomie und Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetz, irgendeinem Antrieb oder Neigung zu folgen . . .« Vgl. ferner S. 50ff. 144. 148. 151.

dungsfähig gegenübersteht. Und zweitens folgt daraus, daß es ihnen auch nicht im Laufe der Ich-Geschichte zu verfallen braucht: Der Umstand nämlich, daß das Sollen verbietet, sich den »*ἕτεροι νόμοι*« zu unterstellen, schließt für Kant die Notwendigkeit in sich ein, daß diese Unterstellung auch vermieden werden kann. Sollen und Können sind *Korrelate*.¹ »Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen . . . wechselweise aufeinander zurück.«² Damit ist schon weitgehend zum Ausdruck gebracht, daß das Ich durch die Autonomien des geschichtlichen Lebens (und damit, daß das geschichtliche Leben *selber*) noch nicht schuldhaft belastet ist, sondern daß es in ihm nur eine vermeidbare Möglichkeit des Schuldigwerdens vorfindet, und zwar eines Schuldigwerdens ganz anderer Art als desjenigen, von dem der theologische Geschichtsbegriff sprechen muß.

Denn das echte Schuldigwerden war für diesen Geschichtsbegriff immer nur ein Akzidens des Schuld*seins*, das mit der Tatsache der Geschichtlichkeit gesetzt war und *sub specie* der vertikalen Geschichte offenkundig wurde. Es bildete somit keineswegs eine vermeidbare Möglichkeit, sondern war notwendig im Sinne des *necessario* (nicht des *coacté*). Wir kommen deshalb hinsichtlich der Stellung Kants zum Geschichtsproblem zu der Folgerung, daß die Geschichte³ dadurch, daß sie nicht das faktische »notwendige« Seinsschicksal des Menschen darstellt, sondern nur den neutralen Raum seiner Möglichkeiten bildet, ihrer Eigentlichkeit beraubt wird. Sie ist – pointiert – nicht mehr die Geschichte des Menschen, sondern die Möglichkeit seiner

¹ Kr. d. p. V. S. 35. 111. 182. ² A. a. O. S. 35.

³ Diese Art des Geschichtsbegriffs ist bei Kant nicht so ausgebildet. Wir schließen ihn aus der Kantischen Grundposition, in der er *implicite* vorhanden ist, d. h. aus der praktischen Vernunft, die für ihn das geschichtserzeugende Element ist. (Das gilt trotz der zweifellos auch bestehenden Notwendigkeit bei der Entfaltung der Anlagen. Vgl. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« 1784 [Cassirer IV, 149] und: »Der mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte« [1786, Cassirer IV, 325 ff.]) – Zu der Sinnhaftigkeit eines solchen Interpretationsversuches vgl. M. Heidegger, Kant und die Metaphysik 1929, S. 192: »Gibt nun eine Interpretation lediglich das wieder, was Kant ausdrücklich gesagt hat, dann ist sie von vornherein keine *Auslegung*, sofern einer solchen die Aufgabe gestellt bleibt, dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat. Dieses aber vermochte Kant nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt . . . Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzuringen, was sie sagen *wollen*, muß jede Interpretation notwendig Gewalt gebrauchen.« – Zitiert bei Erwin Panowsky, Zum Problem der Beschreibung, Logos Bd. XXI (1932).

Geschichte. Sie ist nicht mehr Schuld, sondern nur noch die Möglichkeit der Schuld, als bloße *Möglichkeit* der Schuld aber gerade nicht die Möglichkeit echter Schuld. Von dem theologischen Geschichtsbild aus gesehen, steht das Ich hier (infolge der fehlenden Identität) jenseits seiner Geschichte und damit jenseits seiner selbst. Es wird sich selbst zur Möglichkeit, die es ergreifen kann. Es findet sich nicht selber vor, sondern nur den Raum seiner Möglichkeiten, in denen es selber zu werden vermag. Es schafft Schicksal und ist nicht Schicksal. Seine Freiheit ist ein Ausdruck dafür, daß sein Wollen allein diese Möglichkeiten zu intendieren braucht und nicht das Ich in seinem schuldhaft geschichtlichen Sinn zum Gegenstande hat. Freiheit ist ein Ausdruck für die unbelastete Distanz, in der das Ich sich zur Geschichte als dem Raume seiner Möglichkeiten verhält – im Gegensatz zu der Unfreiheit, die der Geschichtstheologe erblicken muß, wenn er in der Geschichte die faktische Selbstwirklichkeit des Ich als gegeben sieht.

XL

Das Verständnis des Menschen aus seiner Geschichtlichkeit oder aus seinen »Anlagen«

Doch die auf dieser Distanz beruhende Ungeschichtlichkeit des Ich – die in diesem Sinne nur von der Geschichtstheologie her wahrgenommen werden kann – tritt noch ausgesprochener ins Licht, wenn wir das Ich selber in dieser seiner Distanziertheit betrachten. Seine Distanziertheit lag darin, daß es die Geschichte stets als eine bloße Möglichkeit vor sich hatte, und dies wiederum hatte zur Ursache, daß die Autonomien der Geschichtsstruktur wertindifferent waren, so daß das Ich nicht mit ihnen belastet war und sie sich »zuzuschreiben« brauchte. Damit ist das Ich selber – wie schon gezeigt wurde – ein völlig wertindifferentes Gebilde geworden. Diese Neutralität wird unmittelbar bestätigt durch den Kantischen Begriff der »Anlage«. ¹ »Un-

¹ Anlagen bestehen (Religion innerhalb . . . S. 25 ff.) in der Tierheit (in der am stärksten das Selbstseinwollen zum Ausdruck kommt), in der Menschheit und in der Persönlichkeit. Darin liegen die Autonomien – in unserem Sinne als Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete gefaßt – verborgen. Besonders in der ersten sind mühelos die Autonomien der Wirtschaft und der Sozietät abzulesen.

ter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein (Tierheit, Menschheit, Persönlichkeit).¹ Dieser Begriff der »Bestandstücke« müßte sich – von unserer geschichtstheologischen Perspektive aus gesehen – in zwei Sinnseiten zerlegen lassen, welche die Andersartigkeit des Kantischen Geschichtsbegriffs auch von dieser Richtung her schlagartig beleuchten.

1. Einmal nämlich werden die Anlagen insofern »gut« genannt, als sie nicht dem normativen Gesetz widerstreiten, sondern geeignet sind, »die Befolgung desselben« zu befördern, während sie andererseits auch Gegenstand zweckwidrigen Gebrauchs sein können.² Diese Bedeutung der Anlagen als Möglichkeiten des Menschen, in ein positives oder negatives Verhältnis zum Sittengesetz zu treten, zeigt sich in besonders krasser Form bei der Definition der *concupiscentia* als einer »habituellen Begierde«, die den »subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung« bildet.³ Von dorthier gesehen verliert auch das »radikale Böse« für den theologischen Betrachter seine Radikalität: Es ist lediglich eine aus der psychologisch-empirischen Beobachtung erhobene⁴ Regel der menschlichen Verhaltensweise, die besagt, daß in dem Kampf der Eigenliebe mit dem Sittengesetz⁵ der Mensch die Neigung besitzt, die Eigenliebe vorzuordnen. Der Mensch als offene Möglichkeit für das Gute und Böse »pflegt sich für das Letztere zu entscheiden«.⁶

Dieses »pflegt sich« besitzt die Form des »Hanges«,⁷ der als Schuld zuzurechnen ist, »weil er am Ende doch in seiner freien Willkür gesagt werden muß«.⁸

Dieser letzte Satz ist geeignet, die Unabhängigkeit des Hanges von

¹ Religion innerhalb . . . S. 28.

² A. a. O. S. 28.

³ Vgl. den Abschnitt »Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur«. A. a. O. S. 28 ff.

⁴ A. a. O. S. 33: » . . . welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt«.

⁵ A. a. O. S. 37 f.

⁶ Vgl. zum Begriff des »Hanges« a. a. O. S. 20–26, 27, 28, 35, 46.

⁷ Die genauere Bedeutung des »Hanges« für den Geschichtsbegriff lernen wir noch im Zusammenhang mit Ritschl kennen.

⁸ Religion innerhalb . . . S. 38.

der vorgegebenen geschichtlichen Struktur des Menschen scharf zu beleuchten: Er ist eine reine *aposteriorische* Erfahrungstatsache, die in der (theoretischen) Wesensbestimmung des Menschen keineswegs vorgesehen ist: Diese theoretische Wesensbestimmung weiß nur von einer offenen, neutralen Möglichkeit.

Das radikale Böse kann nur deshalb so heißen, weil es sich bei der Betrachtung der Geschichte »radikal« aufdrängt, nicht aber darum, weil seine *radix* hinabreicht in den Grund der gegebenen Anlagen. In der Korrelation von Sollen und Können – die Luther scharf geißelt, weil sie den Gerichtsgedanken des Gesetzes nicht zu sehen vermag – gewinnt dieser Begriff der neutralen Anlagen seine schärfste normative Fassung.¹

2. Die zweite theologische Sinnseite des Anlagen-Begriffes ergibt sich aus Folgendem: Weil die Anlagen im Gegensatz zum Hang »nur Möglichkeiten« für ein positives oder negatives Verhältnis zum Sit tengesetz darstellen, selber also noch keine entschiedenen Möglichkeiten sind, können sie nicht zugerechnet werden. Wir kommen hier zu dem Punkt, der sich am tiefstgehenden für den Geschichtsbegriff auswirkt und wieder das Identitätsproblem weckt.

Streng liegen für den theologischen Analytiker der Kantischen Anschauung die Dinge so: Da die Anlagen als gegebene Möglichkeiten unserer geschichtlichen Entfaltung anerschaffen sind, »so dürfen wir« – nach Kant – »ihr Dasein nicht verantworten; wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben.«² Die Verantwortlichkeit erstreckt sich somit nicht auf das Sosein des Menschen, in dem er sich vorfindet, das er ist, sondern allein auf die Art, in der er sich auf dieser Basis des Soseins bewegt und als autonomer Urheber dieses Verhaltens fungiert. Die Verantwortlichkeit ist ein Begriff im Raume der Aktivität und des Erwerbens, nicht aber im

¹ Ironisierung des »Du kannst, denn du sollst«: Das Gesetz ist nach Luther dazu da, non ostendere, quid possint, sed quid debeant homines (Cl. 3, 166, 31). Wenn das Gesetz sagt: Dilige deum toto corde, indicatur, quid debeamus boni, non quid sentiamus mali, ut agnoscamus, quam non possimus id boni (Cl. 3, 176, 44 ff.). – Die Tatsache des Gesetzes-Sollens ist kein Symptom für das Können; vgl. dazu die Ablehnung folgender Sätze des Erasmus: Facite cor novum, id est: potestis facere cor novum. Credite in Christum, id est: potestis credere, ut idem sit apud eam, quod imperative et quod indicative dicitur (Cl. 3, 195, 27 ff.).

² Religion innerhalb . . . S. 36.

Raume der Passivität und des Gegebenen. Verantwortlichkeit bzw. »Personhaftigkeit« kommt somit – geschichtstheologisch betrachtet – nicht dem Ich in seiner Geschichtlichkeit, d. h. dem Ich als Repräsentanten der geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten und des Selbstseins, zu, sondern nur dem Ich, sofern es aus seiner Gegebenheit, also aus seiner eigengesetzlichen Struktur im Handeln heraustritt. Nur in dieser dünnen, sekundären Schicht gibt es für Kant Geschichte. Nur das Drama gehört zur Geschichte, das »Theater« hat nichts mit ihm zu tun, obwohl es die Bretter liefert, auf dem es sich abspielt, obwohl es die Vorbedingungen schafft, unter denen es so und nicht anders sich vollzieht, und obwohl es zum Sinnbegriff für alle Dramen, Tragödien und Lustspiele geworden ist.

XII.

Die Forderung als Kriterium des Geschichtsbegriffs

Wichtig für die Gegenüberstellung beider Geschichtsbegriffe ist nun die merkwürdige Tatsache, daß die Beschränkung des Geschichts- und Verantwortungsbegriffs auf den dünnen Raum menschlicher Aktivität aus demselben Grunde erfolgt, aus dem die Theologie gezwungen ist, ihn auf das gegebene Da- und Sosein des Menschen auszu dehnen, so daß er mit seiner Geschichte identisch ist.

Die Beschränkung bzw. Ausdehnung des Geschichtsbegriffs erfolgt jedesmal unter dem Eindruck der *Forderung*. Beim theologischen Geschichtsbegriff zeigten wir bereits zur Genüge, daß nur *sub specie* der vertikalen Geschichte, d. h. unter dem Gericht der unbedingten Forderung, das Ich sich mit der Geschichte identifiziert und die Geschichte somit das ganze Ich in seinem Da- und Sosein mitumgreift. Demgegenüber ist die Forderung bei Kant *bedingt*. Sie erstreckt sich in der Form des kategorischen Imperativs nur auf die *Maxime* des Handelns, d. h. also im Hinblick auf das Geschichtsproblem: auf die *Maxime*, in der sich das Ich bewähren soll, wenn es die Möglichkeit seiner Veranlagung tätig zur Geschichte macht. Indem sich der kategorische Imperativ somit nur auf die Tätigkeit des Ich be-

zieht, die es im Rahmen seiner neutralen Anlagen, also im Raume der geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten, vollzieht, und indem er sich nicht auf diese Anlagen selber bezieht, macht er es unmöglich, daß das Ich sich jene geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten selber zurechnen und sich mit ihnen identifizieren kann.

Auf eine strenge Folge gebracht, liegt also hier unausgesprochen folgende Schlußkette vor:

Das Ich ist in seiner Eigentlichkeit Person. Seine Personhaftigkeit ergibt sich erst aus der Aktivierung seiner Anlagen. (Denn Personhaftigkeit bedeutet Verantwortlichkeit; und diese erstreckt sich nur auf das Vermögen, im Rahmen der Anlagen tätig zu sein und Geschichte zu schaffen, nicht aber auf die Anlagen selber.) Die Aktivierung der Anlagen wird ethisch bestimmt durch den kategorischen Imperativ. Somit wird die Eigentlichkeit des Ich durch den kategorischen Imperativ gesetzt. Da die Eigentlichkeit des Ich nun gerade in der geschichtlichen Aktivierung der Anlagen zum Ausdruck kommt und nicht in den Anlagen selber, so ist der kategorische Imperativ auch dafür verantwortlich, daß sich das eigentliche (d. h. personhafte) Ich nur mit der Geschichte identifiziert, die es selber schafft, nicht aber mit der Geschichte, die es selber ist, d. h. mit der Geschichtsstruktur, die seine Struktur ist und die den Rahmen bildet, in dem sich jenes Geschichts»schaffen« allererst vollzieht. Der kategorische Imperativ übt also für die Verhältnisbestimmung von Ich und Geschichte dieselbe Funktion aus, wie sie für die theologische Analyse die unbedingte Forderung (mit andern Worten: die vertikale Geschichtsdimension) vollzieht. Von dem theologischen Geschichtsbegriff her ließe sich somit dem Satz: »Ich bin meine Geschichte«, der im Sinne Kants formulierte Satz: »Ich bin meine Aktivität«, entgegenstellen, wobei »Geschichte« eine belastete Daseinsstruktur darstellt und »Aktivität« die Beweglichkeit des Menschen innerhalb einer unbelasteten Daseinsstruktur, gleichsam seinen »Aktionsradius« bedeutet.

(Damit ist die »Aktivität« nicht nur etwas grundlegend anderes als »Geschichte« im theologischen Sinn, sondern auch etwas prinzipiell Verschiedenes gegenüber der Aktivität, welche die Geschichtstheolo-

gie für den Raum der horizontalen Geschichte kennt, also etwa für die schöpferische Tätigkeit des Menschen in suis *facultatibus* et *possessionibus*, wie Luther sagt [Cl. 3, 129, 1 ff.], oder für sein Handeln an weltlichen Aufgaben im Rahmen der Ordnungen [vgl. z. B. WA. 26, 504, 35–505, 10]. Diese Aktivität ist selber belastet von dem negativen Vorzeichen der ganzen Geschichte. Sie ist nur geheiligt – wie das Werketun überhaupt –, wenn sie im Glauben geschieht [WA. 26, 504, 13]. Damit ist also auch die »Aktivität« beim Kantischen Geschichtsbegriff qualitativ unterschieden von der Aktivität in der theologisch begriffenen Geschichte.)

XIII.

Der geschichtstheologische und der geschichtsphilosophische Begriff des Metaphysischen

Um der Sauberkeit der Denkmethode willen, die wir bei der Abgrenzung der beiden Geschichtsbegriffe anwandten, muß noch folgendes betont werden:

Wenn wir nachzuweisen versuchten, daß von dem kategorischen Imperativ und dem durch ihn inaugurierten Geschichtsbegriff her der Satz: »Ich bin meine Geschichte«, nicht gedacht werden könne, sondern für sinnlos angesehen werden müsse, und wenn wir von da aus den Vorwurf der Metaphysik erhoben, so ist dieser Vorwurf rein theologisch und in keiner Weise von einem philosophischen Korrekturwillen beseelt. Die dialektische Transzendenz ist philosophisch durchaus zulässig, und zwar schon darum, weil das Denken in jedem seiner Schritte mit ihr arbeitet. Es muß sich stets zum Gegenstande seiner selbst machen können, um seine Funktionen zu überwachen. Das Gefährliche dieser Transzendenz, ihr metaphysisches Moment – wie es sich etwa im Geschichtsbegriff zeigt –, ist philosophisch nicht mehr einzusehen, sondern nur von der unbedingten Forderung her, d. h. von der echten Transzendenz aus, die allein theologisch zur Verfügung steht. Nur von ihr aus gesehen ist jene im Geschichtsbegriff sich äußernde dialektische Transzendenz »Metaphysik«, während sie es philosophisch gerade nicht sein will. Man könnte geradezu sagen,

daß »Metaphysik« im Sinne unserer Geschichtsbetrachtung lediglich ein *theologisches* Kunstwort darstelle, das nur in ihrer Sprache verwendbar sei und mit dem philosophischen Terminus sich nicht decke. Denn wenn wir von Metaphysik sprachen als von Sinndeutung aus der Immanenz, so ist der Begriff der »Immanenz« – streng genommen – theologisch ein anderer als bei der philosophischen Verwendung. Bei der Philosophie ist die Immanenz dadurch relativ überwunden, daß der Geist sich jenseits seiner selbst stellen kann. Indem er Sinn aussagen macht, steht er ja notwendig jenseits seiner, und indem er Geschichte deutet, begibt er sich in das Jenseits dieser Geschichte, an die er doch selber verhaftet ist. Ist damit – aus immanent-philosophischer Perspektive gesehen – die Immanenz durch den Geist gleichsam »überwunden«, so ist dieser dialektische Transzendenzgewinn für die Theologie noch keineswegs eine solche Überwindung. Auch das größte idealistische Gedankengebilde liegt für die theologische Kritik in der Immanenz, so gewiß es über die Spiegelbildlichkeit des Menschen und damit über seinen Funktionsbereich nicht hinausgelangt.

Aus diesem grundlegend anderen Immanenzverständnis ergibt sich auch das grundlegend andere Metaphysikverständnis:

Für die Philosophie ist Metaphysik eine Aussage über das Ganze des Seins und damit auch über das Ganze der Geschichte mit Hilfe einer dialektischen Transzendenz. Aus der theologischen Perspektive dagegen geurteilt, ist Metaphysik gerade eine Deutung aus der Immanenz, weil der dialektische Transzendenzgewinn nicht als eine Überwindung der Immanenzverhaftung anerkannt wird. In diesem Sinne – und nur in ihm – muß gegen die Bildung eines Geschichtsverständnisses aus der Immanenz bzw. aus einem immanenten Forderungsprinzip der Vorwurf der Metaphysik erhoben werden. Dies war durch das kantische Beispiel klassisch zu demonstrieren, weil Kant der Repräsentant derer ist, die mit Hilfe philosophischer Argumentation eine Metaphysik ablehnen, und zwar zugunsten eines streng transzendentalen, auf den immanenten Raum beschränkten Erkennens, und weil sich dennoch von dem *theologischen* Transzendenzverständnis her – und nur von ihm aus – ein metaphysischer Kern hierin

entdecken ließ: An dem konstitutiven Verhältnis von Forderung und Geschichte, das wir theologisch fanden und kritisch an die Kantischen Konzeptionen anlegten, konnten wir jene geheime Metaphysik des philosophischen Geschichtsverständnisses entwickeln.¹

Deswegen hat die Philosophie nicht etwa zu unterbleiben, weil sie theologisch untragbar und um ihren letzten Ernst gebracht wäre. Der Geist darf sich seinem Schicksal nicht entziehen wollen: Dieser Versuch wäre genau so absurd wie das Unterfangen, durch Werke gerecht und vollkommen zu werden. – Das Problem, ob von hier aus eine »evangelische Geschichtsphilosophie« möglich sei, die um dies Schicksal verkappt metaphysischen Denkens herumkomme, und ob und inwieweit sie dann noch Philosophie sei, liegt nicht mehr im Rahmen unserer eng umgrenzten geschichtstheologischen Aufgabe. Vielmehr kam es uns bei den methodischen Erörterungen nur darauf an, die spezifisch-theologische Argumentation aufzuweisen, um durch den Vorwurf der »Metaphysik« nicht den Anschein zu erwecken, als ginge es um eine »philosophische« Kritik und eine schlichthinnige Diskreditierung des immanenten Geschichtsverständnisses. Es ging uns nur darum, jenes immanente Verständnis und seinen Forderungsbegriff – und damit letztlich die menschliche Geistigkeit überhaupt – unter die Krisis der unbedingten Forderung zu stellen. Darin liegt also keinerlei Korrekturfreudigkeit oder mangelndes Ernstnehmen philosophischer Haltung.²

XIV.

Philosophische und theologische Konstituierung des geschichtlichen Ich (Aufweis einer Stufenfolge)

Noch von einem letzten Gesichtspunkt aus läßt sich die Korrelation von Sollen und Geschichte, wie sie für die Geschichtstheologie und – von dort her gesehen – auch für die Kantische Philosophie Geltung hat, klarmachen, und zwar dadurch, daß wir uns fragen: wie jeweils

¹ Wir sind bei unserm Metaphysik-Verständnis über eine philosophische Kritik der Vernunft hinausgegangen und haben am Geschichtsbegriff – sehr schematisch – eine Aufgabe zu lösen versucht, die dem Verfasser als eine »theologische Kritik der Vernunft« vorschwebt. Diese Kritik muß gerade im Zusammenhang mit dem Geschichtsbegriff aktuell werden, weil Geschichte ja sowohl theologischer wie philosophischer Gegenstand ist.

² Die eigentliche und letzte Kritik an der Kantischen Position können wir erst von der Rechtfertigung aus üben; denn da das Gericht und die Selbidentifizierung mit der Geschichte von dem ungeschichtlichen Personbegriff Kants aus nicht möglich sind, so bleibt hier der wesentliche Ich-Teil der Rechtfertigung entzogen.

das geschichtliche Ich als solches, d. h. als mit seiner Geschichte identisches, konstituiert werde.

Für die Kantische Philosophie ließe sich diese Konstituierung unseres Erachtens so klarmachen: Das Ich ist neben seiner Eigenschaft als intelligible Person auch Glied des *mundus sensibilis* und insofern der Naturkausalität unterworfen, also bloßer Durchgangspunkt der völlig transsubjektiven Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Man könnte das Ich von hier aus als fluktuierendes Gebilde in einer rinnenden Kausalitätskette bezeichnen. Alles an ihm ist kausal determiniert. Dadurch, daß nun das Sollen des praktischen Logos hinzutritt, wird plötzlich der Bezirk »Ich« abgegrenzt und damit seine Bedeutung als ein unpersönlicher Durchgangspunkt des Kausalfluktus aufgehoben. Das Ich wird als Eigengröße gesetzt. Diese Eigengröße besteht in seiner Personhaftigkeit, d. h. darin, daß es kraft seiner Autonomie selbständige Ursache und nicht nur unselbständiger Durchgang von Ursache und Wirkung sein kann. Indem der *mundus sensibilis* kraft des Primates der praktischen Vernunft vom *mundus intelligibilis* »überwunden« wird, wird der Bezirk des autonomen Ich gesetzt und damit »Geschichte« im Gegensatz zur »Natur« konstituiert, d. h., das Ich wird in seiner autonomen, geschichtsfähigen Aktivität freigegeben.

Doch damit ist für die Theologie noch keineswegs das geschichtliche Ich konstituiert: Denn es steht immer noch *vor* den geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten, d. h. außerhalb seiner Situation. So wie vorher die Kausalgesetzlichkeit seine Einheit bedroht hatte (indem sie es zum bloßen »Durchgang« machte), so bedrohen hier die geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten seine Einheit,¹ weil sie nicht mit dem Ich identisch und so in keiner letzten Einheit mit ihm zusammengezwungen werden, sondern weil das Ich lediglich als ein sich Entscheidendes zwischen ihnen »flattert«.² Um die Einheit des Ich im

¹ Vgl. meine Untersuchung über das »Autonomiengedränge« a. a. O. S. 156 ff.

² Auch bei Scheler *im* naturgemäß diese letzte Einheit des personhaften Ich nicht vorhanden. Auch sein in phänomenologischer Methode gewonnener Ich-Begriff stammt aus der Immanenz. Die Autonomie der Person besteht bei Scheler nicht in der Selbstgesetzgebung der Vernunft (wodurch sie nach Kant überhaupt erst Person wird), sondern die Person steht immer schon vor dem Gesetz bzw. vor den Werten, aus deren Rangordnung sich das Gesetz ihrer Intention ergibt (vgl. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 21 f.).

theologischen Sinne zu ermöglichen, muß auch der »mundus sensibilis et intelligibilis« noch einmal überwunden werden, und zwar *sub specie* der unbedingten Forderung: Erst durch die Selbstzurechnung der geschichtlichen Situation, die in der Tiefe des Gerichtes dem Ich abgezwungen wird, wird auch diese letzte Einheit hergestellt. Nur hier ist der Mensch ganz im Selbst vor Gott. Im Gericht aber leuchtet zugleich Gottes Gnade.¹ So vollzieht sich die Selbstwerdung des Menschen gleichermaßen und ausschließlich im Gericht und in der Gnade.²

Als Gesamtergebnis unserer Gedankengänge können wir somit folgendes festhalten: Die Transsubjektivität der geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten und des in ihnen sich ausdrückenden Selbstseinwollens wird dadurch gebrochen, daß der Mensch unter dem Gericht der

Die Person existiert nur, indem sie in Akten diese Werte intendiert, sie ist Person nur als »aktvollziehendes Wesen« (S. 399). Die höheren Werte wirken gegenüber den niederen als Imperative (S. 21: »Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt . . .«). Es besteht nun ein merkwürdiges Ineinander von Einheit und Uneinheit, das durch das Fehlen der unbedingten Forderung – theologisch gesehen – entsteht. Indem das Ich nämlich nur als aktvollziehendes Wesen Person ist, also nur, indem es die höheren Werte intendiert und nicht indem es »hinter diesen oder über diesen« oder »als ein ruhender Pol über dem Vollzug ihrer Akte« steht, ist seine Einheit gefährdet: Es ist gleichsam auf dem Wege zu unendlich vielen Werten. – Mehr als diesen kurzen Aufweis des Einheitsproblems und das Fehlen einer letzten Einheit können wir hier nicht ausdrücken. Wir verweisen auf die eingehendere Behandlung im »Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen«, S. 46 ff. Wie bei Kant besteht die Eigentlichkeit der Person erst in ihrer Aktivität und nicht – wie beim theologischen Geschichtsbezug – in ihrem stets erst zu aktualisierenden Sein, d. h. in ihrer gegebenen Identität mit der Geschichte. Das kommt charakteristischerweise darin zum Ausdruck, daß der ethische Wert bei Scheler an den Akten zum Ausdruck kommt bzw. an der Person, insofern sie Akt ist, nicht aber an dem Ich, das vor aller Aktivität schon belastet und unwert ist.

¹ Wir kommen auf den Zusammenhang von Selbstwerdung des Menschen und Rechtfertigung noch im Zusammenhang der Erörterungen über die Rechtfertigung. – Luther hat das beschriebene Beieinander von Gericht und Gnade stets zum Ausdruck gebracht im Zusammenhang mit seiner These *justus simul et peccator*. Außerdem dann, wenn er vom Sinn der Sünde spricht als eines Gnadenmittels Gottes. *Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratie, ad humilitatem superbie, ad repressionem presumptionis; quod qui non sedule studuerit expugnare, sine dubio jam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur* (Rm. 178, 31). – Eine weitere Beziehung besteht bei Luther darin, daß bei Gott Gnade und Zorn gegenüber ein und demselben Sünder in eins gesetzt ist: *Vide cor tuum . . . quale sit. An non peccator es? Hoc cogitur cor affirmare. Deinde aggregat alia: Igitur habes Deum iratum contra te, quomodo enim Deus peccato non potest irasci? Hic si paululum cedas, opprimit te, et multos sane hoc modo occidit Satan* (EA. 17/18, S. 301 f.).

² De Quervain bemüht sich auch – vom Staatsgedanken aus – um den Einheitsbegriff. »In Gott . . . allein ist die Einheit des Lebens« (Gesetz des Staates, S. 50). Weiteres hierzu siehe unten.

unbedingten Forderung sich mit seiner Geschichte identifizieren muß.

Die Geschichtlichkeit des Ich als solche wurde so zur Manifestation seiner Gott-Sonderung, denn das Selbstseinwollen war in der Geschichte nur als Widerstreit (gegen den Nächsten) vorhanden und gerade nicht in einer schuldlosen Bejahung der eigenen Geschöpflichkeit, wie es einem geschichtslosen »Urstand« zukäme.

Indem das Ich mit seiner Geschichte derart zu identifizieren war, wurde es zum »schuldigen« Träger dieses Selbstseinwollens.

Hier lag das Ende seiner *Freiheit* beschlossen: Denn Freiheit gegenüber der Sünde hätte nur besagen können, daß der Mensch Freiheit besäße, seine eigene geschichtliche Existenz aufzuheben. Freiheit zum »Guten« konnte immer nur als »*ethische*« Freiheit inmitten des *corpus peccati* gemeint sein. Freiheit von der Geschichte gibt es nur im selben Sinne wie Freiheit von der Sünde: nämlich im Status der Rechtfertigung.

Das Verhältnis von Geschichte, Schöpfung und »Schöpfungs«-Ordnungen

I.

Die Problematik des Verhältnisses von Geschichte, Sünde und Ordnung

Mit den bisherigen Gedankenreihen sind wir schon weit in das Geschichtsproblem eingedrungen: Damit ist zugleich eine Frage immer brennender geworden, deren Lösung *implicit*e bereits dem bisherigen Gedankengang zugrunde lag, die aber nunmehr einer systematischen Behandlung dringend bedarf. Es ist die Frage, wie sich Schöpfung und Geschichte, Rechtfertigung und Geschichte zueinander verhalten.

Das Problem der Schöpfung wurde bereits in mehrfacher Richtung aktuell: Einmal dadurch, daß wir von der Wirksamkeit Gottes in der horizontalen Geschichte als von der *potentia Dei actualis* sprachen und sie besonders am »geschichtlichen Ort« tätig sahen; durch diese aktuelle Wirksamkeit Gottes wurde auch der konstitutive Gegensatz von Geschichte und Natur als einem Gegensatz von Freiheit und *necessitas rerum* verwischt. – Andererseits wurde das Schöpfungsproblem indirekt dadurch bedeutsam, daß wir durch eine Analyse der Geschichtsstruktur und die theologische Bewertung dieser Struktur die Geschichte nur als ein *corpus peccati* deuten konnten, innerhalb dessen es keinen neutralen oder gar mit einem positiven Vorzeichen versehenen Ort gebe. Die Bedeutung der geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten und des sie beseelenden Selbstseinwollens sagte hierüber Genügendes. Durch diese Gedanken wurden wir zu dem – systematisch ebenfalls noch nicht entfaltetem – Hinweis genötigt, daß die

Existenzberechtigung des geschichtlichen Lebens sich allein von der Gnade herleiten könne.

Damit ist das Problem klar gestellt: Wie soll dann, wenn die Geschichtlichkeit als solche, d. h. als die Seinsform unserer Existenz, in ihrer Struktur an der Sonderung teilnimmt, diese Geschichte noch in einer positiven Beziehung zur Schöpfung stehen? In welchem Sinne muß von hier aus der Schöpfungsbezug gedacht werden? Liegt hier womöglich eine kosmologische, »supralapsarische« Aneinanderreihung von Urstand und Geschichte vor, die beide letztlich in einem mythologischen Verhältnis zueinander sieht? Wir scheinen doch sehr nahe an dem abstrakten Zeit-Ewigkeit-Bezuge der dialektischen Theologie vorüberzusteuern. Ebenso scheint dadurch, daß wir die geschichtliche Struktur als solche in ihrer Sündigkeit aufzeigen, der Rechtfertigungsbegriff problematisch geworden zu sein: Sollte es so sein, daß erst unsere Geschichte, die wir selbst sind, Gottes Rechtfertigungshandeln »provoziert« hätte? Daß also die Rechtfertigung ein eng auf die Geschichte bezogener und nur aus ihr heraus zu verstehender Akt wäre? Daß folglich unsere Geschichte »eher« da wäre als Gottes Gnade, »eher« als Christus?

Und wenn dem nicht so sein sollte, wenn also Gottes Gnade – die sich auch im Schöpferwillen äußert – die Geschichtswerdung trüge, d. h. immer schon vor der Geschichte da wäre und sie in ihrem Verlaufe durchzöge, wäre dann die Geschichte – als eben jenes wesenhafte *corpus peccati* – nicht möglicherweise selber als das Produkt der göttlichen Gnade aufzuweisen: Handelt Gott nicht in der Geschichte gerade am Menschen, verlangt er nicht in der Geschichte seinen Glauben und sammelt er nicht in der Geschichte seine Kirche? Wir kennen die Gnade und Schöpfertätigkeit Gottes nur »infralapsarisch«. Würden wir aber im Ernst von Gottes Handeln in der Geschichte sprechen können – und insoweit wir die *potentia Dei actualis* aufrechterhalten, müssen wir ja auch von einem die Geschichte irgendwie *bejahenden* Handeln Gottes sprechen – ich sage: Würden wir von einem solchen Handeln in der Geschichte ernsthaft sprechen können, wenn die Geschichte nur *lapsus* wäre und nicht gleichzeitig auch ein Instrument bedeutete, das positiven Sinnabsichten des Schöpfers dient?

Besondere Aktualität gewinnt diese Fragestellung bei dem Problem der »Schöpfungsordnungen«: Denn so sehr diese auch durch die grundsätzliche Sonderung der Geschichte getrübt sein mögen, so sehr müßte in ihnen doch ein Sinnbezug aufweisbar sein, in dem ihre Sinnsetzung von Gott her sichtbar wird, wenn ihr Anspruch auf die Dignität gottgewollter Ordnungen zu Recht bestehen soll.

Erst an dieser Stelle kann das nunmehr scharf aufgestellte Problem seine Lösung finden. Es galt erst die »Sonderung« der Geschichte in ihrer Tiefe aufzudecken und durch eine »theologische Phänomenologie« der Geschichte – wie wir unsere Strukturanalyse nennen könnten – in unabweisbarer Gestalt darzustellen. Erst wenn die Geschichte so in ihrem unbeschreiblichen Ernst als Todeswelt vor uns aufgestiegen ist, kann das Handeln Gottes an der Geschichte, sei es im Sinne der Schöpfung, sei es im Sinne der Rechtfertigung, mit klar sich abhebenden Konturen gezeichnet werden. Es gilt freilich auch wieder zu betonen, daß schon jene düstere Phänomenologie nur möglich war, wenn die Geschichte von vornherein unter dem Handeln Gottes (besonders als des *actor legis*) gesehen wurde: Nur von der vertikalen Geschichte aus war eine Qualifizierung der geschichtlichen Existenz des Menschen möglich.

Erst nach der Erledigung jener theologischen Phänomenologie ist die methodische Möglichkeit gegeben, Entscheidungen darüber zu fällen, was in der Geschichte »von Gott« sei und was »von uns«. Eher dürfen wir nicht versuchen, darüber zu urteilen, ob die Geschichte »hamartiozentrisch«¹ und »ponerologisch« oder ob sie »theozentrisch« zu behandeln sei, oder gar, ob dieser Gegensatz überhaupt verbindlich sein dürfe.

II.

Die Methode bei der Analyse der »Schöpfungsordnungen«

Ehe wir unsere Untersuchung weiterführen, gilt es kurz unsere *methodische* Grundhaltung zu klären, deren scharfe Bestimmtheit gerade

¹ Der Ausdruck stammt von H. W. Schmidt.

bei diesem reich umstrittenen und von den mannigfachsten Ebenen aus angefaßten Problem notwendig ist.

Im Mittelpunkt der Analyse hat die Beziehung von »Schöpfungsordnung« und Geschichte zu stehen. Hierbei verwenden wir vorerst wieder die Methode der theologischen Phänomenologie, um zu erkennen, inwieweit die »Schöpfungsordnungen« mit der immanent erkennbaren Struktur der Geschichte zusammenstimmen. Von da aus stellen wir zunächst – ohne die Entfaltung einer Polemik – die Korrelation von »Schöpfungsordnung«, Sünde und Rechtfertigung aus den bisherigen Resultaten unserer Geschichtsanalyse her. Erst von der so gesicherten Basis aus beginnen wir die Auseinandersetzung mit gegenwärtig aktuellen anderen Bestimmungen des Geschichtsbegriffs.

III.

Die »Schöpfungsordnungen« und ihre Stellung zu den beiden Geschichtsdimensionen

Um den Begriff der »Schöpfungsordnung« und das in ihm gegebene Ineinander von »Schöpfung« und »Sünde« positiv herauszuarbeiten, streben wir zunächst danach, auf Grund der bisherigen Resultate einen möglichst weitreichenden Abbruch der »Schöpfungsordnungen« zu betreiben, um bis zu ihrem theologischen Kern vorzudringen und sie möglichst von allen geschichtsphilosophischen Ideologien zu befreien. Im Sinne der beschriebenen theologischen Phänomenologie ist zunächst folgendes hierbei zu konstatieren:

Der Begriff der »Schöpfungsordnung« enthält zwei Wesensbestandteile, die sie sowohl der rein theologischen wie einer rein immanent geschichtsphilosophischen Betrachtung – wenn jede von ihnen die Ausschließlichkeit gerade ihrer Deutung betont – entziehen.

Legen wir die oben festgelegte allgemeinste Definition zugrunde, so müssen wir jene Wesensbestandteile einmal darin sehen, daß hier von einer »Schöpfung« Gottes die Rede ist, durch die er liebend den selbstseinwollenden Sünder zur Gemeinschaft ruft und damit in seiner geschichtlichen Existenz erhält (vertikale Dimension), und weiter

darin, daß jene Schöpferakte Gottes sich in konkreten geschichtlichen Ordnungen im Gegensatz zu anderen Sphären des geschichtlichen Lebens, in denen der Mensch viel mittelbarer unter der Verfügung Gottes steht, manifestieren (horizontale Geschichte).

Die Schwierigkeit, konkrete theologische Aussagen über »Schöpfungsordnungen« zu machen, besteht somit darin, daß drei Größen miteinander in Beziehung stehen und so scharf gegeneinander abzugrenzen sind: Nämlich einmal der *aktuelle Schöpfungsakt* als solcher, der als *factum* nur dem Glauben offensteht¹; *zweitens*: Die *konkreten Ordnungen*, die jenem Schöpferakt zu verdanken sind; und *drittens*: Der Raum des geschichtlichen Lebens, der *jenseits* dieser unmittelbaren Schöpferakte Gottes steht und von dem die »Schöpfungsordnungen« sich gerade als eminente Gebilde Gottes abheben sollen.

Um für den dritten Punkt jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei betont, daß jener besondere Raum des geschichtlichen Lebens naturgemäß *nicht* aus dem Schöpfungsbereich als solchem »herausfällt« und somit der Reichweite der göttlichen Allmacht »entzogen« wäre, sondern daß auch die *inferiores res*, die *res sensui humano subjectae* der göttlichen Verfügung unterstehen: *licet et idipsum regatur solius Dei libero arbitrio, quocumque illi placuerit* (Cl. 3, 129, 1 ff.). In modifizierter Form wird auch bei den altprotestantischen Dogmatikern die Tätigkeit Gottes an den *inferiores res* dargestellt, wenn auch meist mehr im Sinne eines *concursus*. *Hollaz* z. B. stellt diese Beziehung Gottes zu der menschlichen Tätigkeit an den *inferiores res* auf dem Umwege über die Sünde her, indem er durch diese *impedimenta interna et externa* der menschlichen Tätigkeit in den Weg gelegt sieht (Holl. 583; Schmid 190).

IV.

Die Verhüllung der konkreten Ordnungen

Die Abgrenzung der drei von uns aufgestellten, im Begriff der »Schöpfungsordnung« mitgedachten Größen sei zuerst unsere Aufgabe. Beim Versuch einer solchen Abgrenzung zeigen sich zwei weitere Probleme, welche die Schwierigkeiten des Unternehmens und damit die Schwierigkeit einer konkreten Entfaltung der »Schöpfungsordnungen« überhaupt offensichtlich machen.

¹ Vgl. die späteren Feststellungen über die Verborgtheit der Schöpfung (EA. op. lat. 1, 16).

1. Das eine Problem entsteht an der mittleren der drei Größen, also an der konkreten Ordnung, in der sich die Schöpferakte Gottes manifestieren. Diese konkrete Ordnung besitzt nämlich auf jeden Fall ein Doppelgesicht: Das eine ist gleichsam zur vertikalen Geschichte hingewandt; es blickt auf den Schöpfer hin, von dem die Ordnung lebt; es deutet darauf hin, daß die Ordnung nicht aus der Immanenz einer in sich selbst ruhenden (»autonomen«) Geschichte stammt, sondern immer wieder von Gott – als dem Herrn der Geschichte – inauguriert wird. Das andere Gesicht ist der konkreten, immanent erkennbaren Struktur der Geschichte zugewandt. So gewiß diese Ordnungen das geschichtliche Leben regulieren, so gewiß sind sie auch wieder jenem geschichtlichem Leben einbeschlossen, das uns stets als Ganzes, Ungetrenntes in seiner konkreten Fülle entgegentritt und gerade nicht in einer eindeutigen, sichtbaren Sonderung von ordnendem Gotteswillen und geordnetem Chaos, der die »Schöpfungsordnung« somit ohne weiteres zu entnehmen wäre. – Und gerade weil das geschichtliche Leben uns so immer in ungesonderter Fülle gegenübersteht, kann die in ihm lebende und es organisierende »Schöpfungsordnung« nur durch einen Akt der Deutung gewonnen werden, der erst nachträglich das geschichtliche Leben zerlegt.

Diese Doppelgesichtigkeit der Ordnungen, in denen sich die Schöpferakte Gottes manifestieren, bringt es so mit sich, daß es nicht genügt, nur in die vertikale Richtung zu blicken und sich der Hoffnung hinzugeben, von hier aus – also gleichsam in einem unmittelbar theologischen Erkenntnisakt – die »Schöpfungsordnungen« voll in den Blick zu bekommen. Ebensovienig aber genügt es, nur in die horizontale Richtung der Geschichte zu blicken, um hier gleichsam das tragende und haltende Skelett des geschichtlichen Lebens herauszu analysieren und dieses dann zur »Schöpfungsordnung« zu erklären. Beide »Gesichter« gehören irgendwie zusammen. Dabei gilt es schon hier, die theologische Schwierigkeit festzuhalten, die durch das »horizontal gerichtete« Gesicht der »Schöpfungsordnungen« erzeugt wird, die Schwierigkeit nämlich, zur konkreten Bestimmung der Ordnungen die Fülle des Geschichtslebens zu »deuten« und damit über eine theologische Aufgabe im engeren Sinne hinauszugehen.

Dieses Hinausgehenmüssen über ein unmittelbares Vernehmen der Offenbarung, die Notwendigkeit also, die geschichtliche Wirklichkeit *sub specie* der Offenbarung zu interpretieren, ist ein Schicksal, um das keine theologische Aussage über Geschichte herumkommt. Allgemeinste Aussagen darüber, daß es »Schöpfungsordnungen« gibt, sind dann völlig inhalts- und bedeutungsleer, wenn man nicht mit dem geschichtlichen Leben, das diese Ordnungen sozusagen nicht herausgeben will, gerungen hat und in das Wagnis der Deutung hineingeschritten ist. Jede theologische Aussage über Geschichte ist grundsätzlich mit dem Wagnis der Deutung belastet, so gewiß diese Aussage immer das Ziel hat, die Geschichte unter ein Thema zu subsummieren (vertikale Dimension!), und so gewiß jedes Moment der Geschichte streng auf dieses Thema bezogen und auf es hin gedeutet sein muß. Die Augen zu schließen vor dieser Not jedes geschichtstheologischen Programms und dabei von seiner theologischen Keuschheit zu träumen, ist gerade untheologisch.¹

V.

Die Ordnungen im Verhältnis zu den inferiores res und deren Irrationalität

2. Ehe wir diesen Schwierigkeiten weiter zu Leibe gehen, muß zunächst das zweite Problem kurz skizziert werden, das sich aus dem Verhältnis der drei im Begriff der »Schöpfungsordnung« mitgedachten Größen ergibt: Es ist das Problem, wie die geschichtlichen Ordnungen, in denen sich die Schöpferakte Gottes manifestieren, sich zu dem übrigen Raum der relativen menschlichen Freiheit verhalten. Auf den ersten Blick scheint dieses Problem mit dem vorigen identisch zu sein. Denn auch hierbei handelt es sich ja darum, wie die Gottesordnung aus der konkreten Fülle des Geschichtslebens herauszuführen und diese darum zu »deuten« sei, also darum, inwieweit man wirklich theologisch sagen kann: Hier liegt »Schöpfungsordnung« vor und hier nicht. Doch die Frage liegt bei scharfem Zusehen an dieser Stelle

¹ Wir denken hierbei z. B. an Gogartens »Politische Ethik« und »Ich glaube . . .«, mit denen wir uns noch auseinanderzusetzen haben.

noch etwas anders: Es handelt sich nämlich darum, ob jener Raum der relativen Freiheit, d. h. der Raum der *inferiores res*, außerhalb der »Schöpfungsordnungen« liegt, also ob er den »Schöpfungsordnungen« in relativer Unabhängigkeit entzogen ist, oder aber ob die »Schöpfungsordnungen« gerade in jenem Reich der *inferiores res* statthaben und in ihnen ordnend walten. – Es ist klar, daß die Ordnungen sich gerade und ausschließlich auf jenes Reich der *inferiores res* beziehen, also nur in ihnen vorfindlich sind (dadurch sind sie noch stärker verhüllt). Denn mit den *inferiora* ist ja das ganze »sichtbare« geschichtliche Sein des Menschen gemeint (horizontale Geschichte!) außer seinen Beziehungen *erga Deum* (vertikale Geschichte!). Beide Dimensionen unterscheiden sich – wie wir sahen – unter anderem dadurch, daß die horizontale Geschichte der *inferiora* für jeden Menschen statthat und die Möglichkeiten seines Lebens enthält, während in der vertikalen Geschichte Gott mit den Menschen handelt und der Mensch hier auf etwas angewiesen ist, das gerade nicht für alle gleichmäßig und selbstverständlich besteht.¹ (Es gibt in der ganzen Geschichte Weizen und Unkraut, »Kirche« und »Welt«.)

Von da aus kann man den »Schöpfungsordnungen« ihren Platz im Rahmen der Geschichtlichkeit zuweisen: Sie gelten für *alle* Menschen, so gewiß Gott – aus Liebe zu seinem Geschöpf – in ihnen das geschichtliche Leben der gemeinschaftslosen, zum Chaos neigenden Kreaturen ermöglicht und diesem Kreaturbereich *alle* Menschen zugehören, und so gewiß andererseits die »Schöpfungsordnungen« sich gerade nicht auf das Verhältnis des Menschen *erga Deum* beziehen, etwa derart, daß sie dieses Verhältnis von vornherein gleichmäßig und sicher, d. h. in demselben allgemeinen Sinn regelten.

Steht es so fest, daß die Ordnungen sich auf die *res inferiores* beziehen, so tritt die Fragwürdigkeit ihrer Erkennbarkeit noch einmal kraft zutage: Es ist – wie wir oben sahen – nicht möglich, ohne weiteres eine offensichtliche Sonderung von »Schöpfungsordnungen« aus der Fülle des konkreten, von ihnen geordneten Geschichtslebens vorzu-

¹ Wir meinen hier die vertikale Geschichte, sofern in ihr Berufung, Verwerfung, Rechtfertigung usw. ausgedrückt sind. Wir meinen sie hier natürlich nicht, sofern Gottes Schöpfertätigkeit auch in ihr wirkt.

nehmen. Wäre das möglich, so bildete der Bezug der »Schöpfungsordnungen« auf die *inferiores res*, auf die Sphäre der relativen Freiheit also, kein sonderliches Problem: Denn dann wären jene Ordnungen deutliche, scharf umrandete Normen für die Tätigkeit »des Christen in der Welt«. Sie wären dann eindeutige Regulative seiner Freiheit im *usus rerum*. Aber weil die Ordnungen gerade nicht mit derart scharfen, gleichsam offenbarungsmäßig festgelegten Konturen versehen sind, hat die Freiheit an ihnen nicht ohne weiteres autoritative Maßstäbe. Im Gegenteil: Gerade jene Freiheit im Reiche der *inferiores res* hilft zu ihrem wesentlichen Teile mit, die Eindeutigkeit der »Schöpfungsordnungen« zu verwischen, statt sie als vorgegebene Regulative hinzunehmen. – Wir müssen auch diesen Gedanken, der sich eine philosophische Erkenntnis zunutze macht, in wenigen Sätzen skizzieren: Dadurch, daß in der horizontalen Geschichte die Freiheit – in der erwähnten bedingten Gestalt – regiert, wird diese Geschichte weithin irrational. Man kann – wenigstens im einzelnen – keine Gesetze über geschichtliches Handeln aufstellen, weil in dem Reich der *inferiores res* die Willkür obwaltet.¹ An dieser Stelle steht die Geschichte in der Tat gegensätzlich zum notwendigen, nach eindeutig erkennbarem Gesetz sich vollziehenden Naturgeschehen. Unter dem Eindruck dieser unberechenbaren Möglichkeitenfülle des Geschichtslebens spricht Kierkegaard geradezu von dem *Historico-philosophus* als einem rückwärts gewandten Propheten, der ebensoviel Unsicherheit zu bewältigen hat, wie wenn er – als Prophet im prägnanten Sinne – nach vorwärts blickte.² Eben diese Freiheit und Willkür im geschichtlichen Raum der *inferiores res* bringt auch die Notwendigkeit mit sich, die Geschichte individualisierend zu betrachten – im Gegensatz zur gene-

¹ Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), wo Kant Wert legt auf die unberechenbare Willkür geschichtlicher Erscheinungen, wenn er auch – aufs Große und Ganze gesehen – z. B. statistische Gesetze zugibt.

² Vgl. Kierkegaard, Philosophische Brocken, S. 73: »Wer das Vergangene auffaßt, der *Historico-philosophus*, ist darum ein nach rückwärts gerichteter Prophet. Daß er Prophet ist, bezeichnet eben, daß der Gewißheit des Vergangenen die Ungewißheit zugrunde liegt, welche diesem im selben Sinne wie dem Zukünftigen anhaftet, die Möglichkeit, aus der es unmöglich mit Notwendigkeit hervorgehen konnte.« –

ralisierenden Methode der Naturwissenschaft.¹ All dies begründet die Irrationalität des horizontalen Geschichtlebens, der auch die »Schöpfungsordnungen« anheim gegeben sind: Inmitten jener unendlichen (irrationalen) Mannigfaltigkeit der Geschichte erzeugen sich Ordnungen, die von der gleichen Mannigfaltigkeit sind, unendlich nuanciert im einzelnen und auch grundlegend verschieden an Zahl und Wesen. Man könnte versuchen, jene Vielfältigkeit zu ordnen und so allgemeinste Ordnungen »herauszuanalysieren«, die grundlegend für alles geschichtliche Leben zu sein scheinen, und die sich darum als »Schöpfungsordnungen« nahelegen. Doch welchen Grad von Allgemeinheit muß man erreicht haben, um anscheinend fundamentalen Lebensgebilden (etwas staatlichen und anderen Gemeinschaftsformen, familienartigen Verbänden usw.) die Dignität von »Schöpfungsordnungen« zuzubilligen? Und wissen wir wirklich, ob diese Ordnungen endgültiger Art sind, und ob es nicht eine geschichtliche Zukunft oder Orte in der Geschichte gibt, in denen jene Ordnungen grundsätzlich anders sind?² – So entsteht gerade durch die Irrationalität des horizontalen Freiheitslebens eine fast unüberwindliche Schwierigkeit, konkrete »Schöpfungsordnungen« zu bestimmen.

VI.

Das Verhältnis von Schöpfung und »Schöpfungsordnungen« hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit

Von dieser Art der Unerkennbarkeit der »Schöpfungsordnungen«, die sich aus der Schwierigkeit ergibt, die drei herausgestellten Größen gegeneinander abzugrenzen, ist natürlich streng zu unterscheiden die

¹ Vgl. H. Rickert, *Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896–1902), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (2. Aufl. 1910). Simmel, *Das Problem der Geschichtsphilosophie*, München und Leipzig 1922. Vgl. auch *Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Präludien*, Tübingen 1911, S. 136 ff.

² Man braucht nur an die scheinbare »Schöpfungsordnung« von Eltern und Kindern bzw. deren scheinbare schöpfungsmäßige Bedeutung in dieser so und so bestimmten Hinsicht für die Gesellschaft zu erinnern und dieser etwa die politische Erziehung in Platons *Politeia* oder in Sowjet-Rußland entgegenzuhalten, um grundverschiedene Ordnungen wahrzunehmen. Ebenso zweideutig in schöpfungsmäßiger Hinsicht ist das Problem der Monogamie und der Polygamie. In dieser Zweideutigkeit wird es sogar von der modernen Mission berücksichtigt.

Eigenschaft der »*allgemeinen*« Schöpfung, dem jenseits des Glaubens stehenden Menschen den Schöpfer zu verhüllen und ihm damit statt zur Gnade zum Gericht zu werden.¹ Unser Problem liegt insofern anders, als es sich hierbei nicht um die Erkennbarkeit der Schöpfung an sich, sondern um die Erkennbarkeit einer Sphäre handelt, die *innerhalb* der *gefallenen* Schöpfung, nämlich der Geschichte, liegt und sich *innerhalb* dieses Rahmens durch ihre schöpfungsmäßigen Bezüge auszeichnen soll. Die Verschiebung der Problemlage gegenüber dem allgemeinen Schöpfungsproblem ist in folgendem zu sehen: Die Schöpfung als solche will »geglaubt« sein. Im Schöpfungsglauben als solchem ist es nicht darum zu tun, »Sphären« der Schöpfung nachzuweisen. Ein solcher Versuch wäre absurd, weil Gott Herr und Schöpfer der ganzen Welt ist und es so keinen Sinn haben kann, »in« der Welt stärkere und schwächere Schöpfungsbeziehungen aufzuweisen.

Ein solcher Versuch liegt auch keineswegs da vor, wo ein »Stück« Schöpfung – etwa die Natur – als herrlich vor anderen gepriesen wird, ob es nun der 104. Psalm, Paul Gerhardts »Geh aus, mein Herz, und suche Freud« oder Franz von Assisis »Sonnengesang« ist: Immer ist es nur ein begrenzter Blick in die Fülle des Schöpfungslebens, in dem sich das dem begückten Gefühl für Augenblicke bietet, was als Ganzes nur von Glaube und Vertrauen umspannt wird: Denn in Wirklichkeit meinen jene Lieder, wenn sie einen Teil der Schöpfung besingen, den Schöpfer, der das Ganze schuf (Ps. 104,1). Dieser Glaube an den, der das Ganze trägt und ins Leben rief, ist das Eigentliche; und die Spuren seiner Herrlichkeit, von der die Lieder zeugen, sind nicht näher am Schöpfer, sondern nur näher am *Geschöpf*, das mit seinen gebundenen Armen und Sinnen nicht mehr zu fassen vermag und gerade dies Nächstliegende greift. So kann der Glaube nicht innerhalb der Welt eine hie und da intensiver und schwächer sich manifestierende Schöpferkraft Gottes konstatieren wollen; vielmehr sieht er alles in gleicher Kraft (wenn man immer noch durch die Sünde getrübt und gefallen) den Schöpferhänden Gottes entquellen; oder richtiger: er »sieht« nur

¹ Über die Zusammengehörigkeit von Wort und Schöpfung: EA. op. lat. 1,16; Zusammenhang von Gericht und Schöpfung Rm. 1, 18 ff.

einen Teil, und über ihn singt er seine Lieder; aber er »glaubt« das Ganze und läßt so den besungenen Teil gleich wieder hinter sich. So bestehen für den Glauben, der in die Schöpfungswirklichkeit hinausblickt, keinerlei Stufen im Schöpfungs-»Rang«. Der Glaube an die Schöpfung ist der Glaube an die Schöpfung des Ganzen und die ganze Schöpfung. Dieser Glaube an die graduell nicht zerteilbare Schöpfung erleidet auch dadurch keine Einbuße, daß etwa das irrige Argument angeführt wird, als gebe es im Raume der Geschichte solche Abschnitte, in denen die Schöpfung noch als reinere Wirklichkeit nachwirke, und solche Abschnitte, in denen sie eine ungleich fragmentarischere Wirklichkeit besitze. Diese Schichtung ist schon darum nicht möglich, weil es auf die Gefallenheit als solche, d. h. als status, ankommt, weil es also um die Geschichtlichkeit der Geschichte oder genauer: um die »gesonderte« Struktur dieser Geschichtlichkeit geht, und nicht um quantitative Berechnungen ihrer aktförmigen Symptome. Die Gefallenheit der Geschichte und damit die gebrochene Gestalt der Schöpfung sind als solche hinzunehmen, ohne daß daraus dem Sünder das Recht erwüchse, über den Grad ihrer Gefallenheit im einzelnen – etwa bei bestimmten Epochen – zu entscheiden.¹ Der Versuch, eine solche Entscheidung zu treffen, würde ja unweigerlich von der Notwendigkeit begleitet sein, *sich selber* (d. h. sich selber als gleichfalls der Sonderung Anheimgefallenen) zum Maß dieses Urteils zu machen und damit über die Epochen der Geschichte zu Gericht zu sitzen. Ein solches Richten wäre selbst dem Gericht anheimgegeben (Rm. 2,1), weil der status *peccati* die Epochen und die Träger der Epochen solidarisch macht und graduelle Abstufungen nur *innerhalb* dieses Status eine (zudem weithin nicht wahrnehmbare) Rolle spielen, also nicht geeignet sind, jene Solidarität zu *unterbrechen*. Jene Abstufung hätte wohl Sinn, wenn die Sünde ihrem Wesen nach erfassbar wäre vom Gedanken des »Reiches der Sünde« aus, wie ihn Ritsehl prägt; sie kann aber keinen Sinn besitzen, wenn die Sünde bereits für die Grundstruktur der Geschichtlichkeit das beseelende und durchwaltende Element ist und gerade nicht in einem quantitativ zu vergrö-

¹ Mit dem Problem, ob die Vielfältigkeit der Epochen auch graduell gestaffelt werden könne, und zwar von der Geschichtstheologie her, wird sich ein späteres Kapitel befassen.

bernden oder abzubauenen Reich der Sünde, das nur sekundär gegenüber jener Struktur ist, ihr Wesen hat. Für den Schöpfungsbegriff folgt hieraus, daß es keine Möglichkeit gibt, Sündigkeitsgrade der Geschichte zu konstatieren und von da aus auf das Ausmaß der Geschöpflichkeit bzw. der Gebrochenheit der Schöpfung in den einzelnen Räumen der Geschichte zu schließen.

Hier tritt der Unterschied zwischen dem Problem, theologische Aussagen über die *Schöpfung* zu machen, und dem anderen Problem, über die konkreten »Schöpfungsordnungen« theologisch auszusagen, eindringlich hervor: Aussagen über Schöpfung werden vollzogen im Glauben an den Schöpfer und im Glauben an die Sündigkeit der Geschichte als gefallener Schöpfung, so wie der Schöpfer sie als *actor legis* offenbart.¹ Der Glaube ist so der *ausschließliche* Akt, in dem um Schöpfung und Gebrochenheit der Schöpfung gewußt wird.

Grundsätzlich verlagert ist dieser Sachverhalt bei den »Schöpfungsordnungen«: in ihnen geht es darum, *innerhalb* des Raumes der so geglaubten Schöpfung bzw. der so geglaubten *gefallenen* Schöpfung eine Sphäre zu finden, in der sich die Schöpfung in besonders akzentuierter Weise zur Geltung bringt und die darum abgrenzbar sein muß gegen den Bereich der menschlichen Akte, die im Namen und auf Grund dieser Ordnungen erst vollzogen werden (Problem der Abgrenzung!). Doch scheinen wir hier unseren Gedanken über den Schöpfungsglauben zu widersprechen. Denn wie kann es möglich sein, auf der einen Seite die Geschöpflichkeit bzw. die Gebrochenheit der Schöpfung als Ganzes zu betonen und keinerlei Quantifizierungen des Schöpfungsgehaltes zuzulassen und dennoch auf der anderen Seite wieder zu sprechen von Ordnungen, in denen sich die Geschöpflichkeit »besonders« ausprägen, so daß sie gegenüber anderen Geschichtsbereichen abzugrenzen sei?

¹ Indem wir Sünde und Gesetz stets streng aufeinander beziehen, schließen wir natürlich keineswegs aus (sondern vielmehr ein), daß erst in Christus die Tiefe der Sünde voll eingesehen wird. Damit wird die Einsicht in die Sünde vom Gesetz her nicht aufgehoben. Das neue Verständnis der Sünde von Christus her ergibt sich nämlich daraus, daß das Gesetz als solches zunächst einmal neu verstanden, d. h. radikalisiert wird. Und gerade dadurch, daß Christus das Gesetz radikalisiert, bringt er das neue Verständnis der Sünde, und zwar ein Verständnis, das seinerseits nur so radikal ist, daß es nur im Hinblick auf die Rechtfertigung verstanden und ertragen werden kann.

In der Tat liegt hier eine Schwierigkeit, und man wird bereits im Angesichte dieser Frage feststellen müssen, daß eine Abgrenzung schöpfungsmäßig bevorzugter Ordnungen und damit die beschriebene Quantifizierung nicht ohne weiteres statthaben *darf*, daß es also nicht möglich ist, die Fülle des Geschichtslebens zu zerlegen und »bevorzugte« Schöpfungsordnungen in allgemein vorfindlicher Weise bloßzulegen.

VII.

Die Analyse der Geschichtsordnungen aus der »konkreten Situation« und aus der »Theorie«

Mit dieser Feststellung wird das Problem aber nur noch größer. Denn wir stellten fest: Sofern von »Schöpfungsordnungen« geredet werden kann, müssen sie irgendwie als ordnende Mächte innerhalb des Geschichtslebens erkennbar und damit gegen dieses abzugrenzen sein, sie müssen irgendeinen sie auszeichnenden Zug besonderer Schöpfungsmäßigkeit besitzen. Wie kann man also, wenn es auf der anderen Seite keine Quantifizierung der Geschöpflichkeit gibt, dennoch von abzugrenzenden »Schöpfungsordnungen« sprechen? Offenbar nur aus der konkreten Situation heraus, und *nicht* aus der Distanz einer theoretischen Betrachtung, die allgemeinste Aussagen über »Schöpfungsordnungen« erstrebt und sie in systematischer Gesetzmäßigkeit darstellen will, die sich also m. a. W. *bemüht*, konkrete Ordnungen als die tragenden Gesetzmäßigkeiten des Geschichtslebens zu erweisen und von da aus ihren »besonderen« Schöpfungsgehalt festzustellen.

Was bedeutet aber demgegenüber: Aus der konkreten Situation heraus über »Schöpfungsordnungen« auszusagen? – Offenbar *dies*, daß es nur im geschichtlichen Handeln selber, in der Not des Handelns (und *Rechthandeln*)müssens angemessen ist, nach »Schöpfungsordnungen« zu fragen. Nur hier ist die irreführende Möglichkeit ausgeschaltet, daß mit Hilfe einer konstruktiven geschichtsphilosophischen Spekulation und mit Hilfe des geschilderten biblizistischen Argumentierens ein Netz konkreter und sinnvoller Ordnungen gesponnen

wird, in dem sich das geschichtliche Leben restlos fängt, und in dem sich – der Herren eigener Geist markant wiedererkennen läßt. Diesem Versuch gegenüber würde es schon recht sein, darauf hinzuweisen – wie Gogarten es in anderer Beziehung, allerdings sehr anfechtbar, tut –, daß jenes halb konstruktiv, halb empirisch gewonnene Ordnungsgefüge mit seiner scheinbaren Konkretheit völlig zeitlos und starr sei und darum gerade nicht der Offenbarung entspreche, die den Menschen unmittelbar und kontingent, also nicht auf dem Umwege über ein konstruktiv zeitloses Ordnungsgefüge für sich forderte.¹

Die Not des Handelns in der konkreten Situation läßt dagegen ganz anders nach »Schöpfungsordnungen« fragen, nämlich so, daß der also genötigte Mensch nach Normen für sein geschichtliches (damit auch ethisches) Handeln fragt und deshalb seine *konkrete* Geschichte »deuten« muß, um normative »Schöpfungsordnungen« zu entdecken. (Seine Geschichtsdeutung ist also nicht Selbstzweck, Spekulation, sondern »verzehrt« sich im Dienst seiner geschichtlichen Verantwortung.) Die Frage nach den normativen »Schöpfungsordnungen« ist in diesem Falle die Frage, welche Form der Gemeinschaft und damit des Verhältnisses zum Nächsten Gott in dieser so und so strukturierten Situation von mir fordert. In diesem Satz hat der Begriff »Schöpfungsordnung« einen doppelten Klang: Der eine »Klang« liegt darin, daß Gott entgegen meinem zum Chaos neigenden Selbstseinwollen und der ebenfalls zum Chaos drängenden Automatenstruktur meiner Geschichtlichkeit *Gemeinschaft* von mir fordert und gebietet, daß sie hier und jetzt diese Gestalt besitze. Indem ich nach der »Schöpfungsordnung« frage, strebe ich nach der Gewißheit, welche Art der Gemeinschaft der Schöpfer und *auctor legis* hier beansprucht, wie ich also in meinem »Sektor« handelnd dem Schöpferwillen Genüge tue, durch den Gott – voller Liebe zur selbstseinwollenden, selbstzerstörerischen Kreatur – fort und fort lebendige Geschichte setzt und sie vor ihrer chaotischen Selbstertötung bewahrt.

¹ Gogarten selber aber verfällt diesem Fehler wieder in anderer Weise – wie wir noch sehen werden.

Diese Kundgabe des Schöpferwillens als konkrete, an *mich* ergehende Forderung zur Gemeinschaft, also gleichsam zur *conservatio* von meinem geschichtlichen Ort aus und durch mich hindurch, ist der eine Klang der »Schöpfungsordnung«. Der andere liegt darin, daß Gott mir meinen geschichtlichen Ort, an den ich gestellt bin, als »Schöpfungsordnung«, das heißt hier: als den Kreis, innerhalb dessen sich mein geschichtliches Handeln bewegen soll, vorhält. Daß wir uns immer an einem bestimmten Geschichtsorte vorfinden und diesem Orte nicht zu entfliehen vermögen, und daß endlich dieser Ort eine bestimmte Struktur besitzt, die mich in dem und dem Sinne beansprucht und die Bahn meiner geschichtlichen Selbsterhaltung in etwa determiniert, ist »Schöpfungsordnung«. Auch hier ist somit die Frage nach der »Schöpfungsordnung« die Frage, welcher Anspruch in der konkreten Geschichte, die ich handelnd leben soll, für dieses mein geschichtliches Lebensollen enthalten ist, so zwar, daß die Geschichte jenen Anspruch nicht aus sich selber erhebt, sondern daß Gott ihn *für* die Geschichte erhebt und *so fördernd* in *ibr schafft*.

VIII.

Der Anspruch der »Schöpfungsordnungen« und die unbedingte Forderung

Doch auch damit kommt das Problem der »Schöpfungsordnungen« noch nicht völlig in Sicht. Wären die »Schöpfungsordnungen« nur aus dem Anspruch zu verstehen, den Gott durch die Geschichte hindurch an die Geschichte stellt, so wären sie als Sollensordnungen wenigstens eindeutig, wenn auch das Wagnis bliebe, die konkrete geschichtliche Situation zu »deuten«, um die jeweilig aktuelle Sollensordnung in den Blick zu bringen. Doch das Problem kompliziert sich noch durch folgende Erwägung: Der Sollensgehalt der »Schöpfungsordnungen« unterscheidet sich grundsätzlich von dem Sollensgehalt des unbedingten Gesetzes, wie wir es in der »eschatologischen« Forderung der Bergpredigt bloßlegten. Denn jene unbedingte Forderung nahm den Menschen mitsamt seiner Geschichtlichkeit, d. h. den mit seiner Geschichte identischen Menschen, in Anspruch und stand

darum der Geschichte in Transzendenz entgegen, stellte sie von dieser Transzendenz aus ins Gericht. – Demgegenüber sagten wir von dem Sollenscharakter der »Schöpfungsordnung«, daß er in der Situation beschlossen liege, weil Gott durch die Situation selber – gleichsam in seinem Namen – den Anspruch erheben läßt und ihn auf die Struktur der Situation zuriichtet: Sei es, daß die Situation uns – in seinem Namen – um der atomisierenden Tendenz des Selbstseinwollens willen zur Gemeinschaft ruft und damit die Geschichte durch uns, die wir auf das Gebot eben dieser Geschichte hören, *erhält*; oder sei es, daß die Situation sich als gottgegeben uns gegenüber ausweist¹ und uns damit den Raum unserer Möglichkeiten und unseres Sollens als gegeben darbietet.

Da uns so der Sollensgehalt der »Schöpfungsordnungen« aus dem Inneren der Geschichtlichkeit entgegentritt – wie die »Schöpfungsordnungen« selber ja auf die Struktur unserer Geschichtlichkeit bezogen sind –, so ist dieser Sollensgehalt auch qualitativ irgendwie von der Struktur unserer Geschichte, d. h. von ihrer Gefallenheit, abhängig – im Gegensatz zu der unbedingten Forderung, die aus der Transzendenz an die Geschichte herantritt. Man muß sich somit hüten, die »Schöpfungsordnungen« als unmittelbares, »ungebrochenes« Handeln Gottes in der Geschichte aufzufassen, wie es leicht geschehen könnte, wenn der Akzent einzig auf den Sollenscharakter der Ordnungen gelegt wird. Der Bezug dieses ihres Sollenscharakters auf die sündige Struktur der Geschichte, m. a. W. ihrer Sinnbestimmung durch die Gefallenheit der Schöpfung, ergibt sich ja schon aus dem Gegensatz zur unbedingten Forderung.

IX.

Die Qualifizierung der »Schöpfungsordnungen«

Man könnte das Gesagte auch so formulieren, daß bei den »Schöpfungsordnungen« das »Sollen« durch das »Sein« der geschichtlichen Existenz, auf die hin Gott das »Ordnungssollen« zugeschnitten sein

¹ Siehe unsere Erörterungen über den »geschichtlichen Ort«.

läßt, getrübt ist. So tritt zu dem Problem der *Abgrenzung* noch ein weiterer Gesichtspunkt: nämlich das Problem, wie die »Schöpfungsordnungen« im Verhältnis zu der gefallenen Geschichtswirklichkeit und zur »reinen« Schöpfung zu *qualifizieren* seien. Das Problem der »*Abgrenzung*« wird dadurch aktuell, daß es gerade infolge der sündigen Geschichtswirklichkeit, an welche die »Schöpfungsordnungen« verhaftet sind, dringend nötig ist, zwischen dem Schöpferakt und den konkreten Ordnungen, also zwischen den beiden »Gesichtern« der »Schöpfungsordnung«, zu scheiden. Das Problem der »*Qualifizierung*« wird dadurch aktuell, daß die Geschichtstheologie gezwungen ist, die Beeinträchtigung des Schöpfungssinnes jener Ordnungen durch die Geschichtsstruktur festzustellen und damit die Schöpfungs*qualität* der Ordnungen zu bestimmen. Erst *sub specie* dieses Doppelproblems ist es möglich, das Verhältnis von Schöpfung, Geschichte und »Schöpfungsordnung« scharf in den Gesichtskreis zu zwingen: Jede dieser drei Größen ist nur im Hinblick auf die beiden anderen bestimmbar.

Man kann also den Fragenkreis der »Schöpfungsordnungen« nur vom Problem der Geschichte, und das heißt wieder: vom Strukturproblem der Geschichte, aus erfassen. Erst wenn die »Qualität« dieser Struktur bereits erkannt ist, wie wir es durch die Analyse des Selbstseinwollens und der Eigengesetzlichkeiten versuchten, kann über die »Qualität« der in ihr mächtigen »Schöpfungsordnungen« geredet werden. Und wiederum ist auch die sündige Qualität der Struktur nur dann richtig einschätzbar, wenn sie im Zusammenhang mit der sie durchwaltenden (d. h. sie *indirekt*, nämlich auf dem Umwege über die Strukturbedingungen selber durchwaltenden) Gottesordnung gesehen wird. Wird dieses Ineinander, das den eigentlichen Kern der Lehre von den »Schöpfungsordnungen« ausmachen müßte, nicht gesehen, so tritt eine heillose Vermengung von Geschichtsphilosophie und -theologie ein, auch dann, wenn auf die sündige Gebrochenheit der »Schöpfungsordnungen« unter dem Druck allzu »belastenden Materials« aufmerksam gemacht wird: Die wirklich theologische »*Abgrenzung*« und »*Qualifizierung*« kommt hierbei überhaupt nicht in den Blick.

X.

Das Zwieflicht von Schöpfungswürde und Sündhaftigkeit bei den Ordnungen Brunners

a) Der *Rückschluß* aus der Geschichtsanalyse auf die Schöpfungsbezüge
Als negatives Beispiel für das Fehlen einer grundsätzlichen, in der theologischen Methode gesicherten Abgrenzung und Qualifizierung muß auf Brunners Aussagen über »Das Gebot und die Ordnungen« als den letzten Versuch, des Problems der »Schöpfungsordnungen« habhaft zu werden, verwiesen werden. Brunners Haltung kommt typische Bedeutung zu. Darum ist die Auseinandersetzung mit dem hier statthabenden Prinzip – über den Sinn eines bloßen Gegenwartsgesprächs hinaus – systematisch notwendig. »Indem Gott den Menschen als leibliches Wesen geschaffen hat, hat er ihn auch als wirtschaftsbedürftiges und wirtschaftsfähiges Wesen geschaffen. Wirtschaft ist also (!) eine ursprüngliche Schöpfungsordnung Gottes; als solche ist sie – wie alle Gottesordnung – zugleich göttliches Gesetz« (383). Ähnlich ist das Rückschlußverfahren bei den übrigen »Schöpfungsordnungen«.¹ Man schließt aus dem geschichtlich Vorfindlichen auf das Seinsollen des so Vorgefundenen, weil man in ihm ein letztes Gesetz der Anthropologie entdeckt zu haben meint – und vielleicht auch entdeckt hat. Der Schluß, daß die Wirtschaftsbedürftigkeit und -fähigkeit »Schöpfungsordnung« sei, ergibt sich aus der Prämisse, daß der Mensch als leibliches Wesen erschaffen sei, oder prägnanter – von unserem Standort her interpretiert –, daß er in seinem leiblich wirtschaftsbedürftigen Sosein als einem Grundgesetz seines Daseins vorgefunden werde und in diesem vorfindlichen Sosein sich als Geschöpf zu verstehen habe. In diesem Schluß liegen somit verkappt zwei Gedankenreihen:

Einmal nämlich der Versuch, die empirisch-geschichtliche Tatsachensphäre auf letzte Grundgegebenheiten und Gesetze abzuhorchen, z. B. auf die Gesetze der Anthropologie, etwa die Gesetze der Leiblichkeit oder soziologische Grundverhältnisse, und *zweitens* der

¹ Vgl. Jung und alt, Kind und Vater, Führer und Geführter, S. 196 (Brunners Ethik).

Versuch, diese letzten Daseinsordnungen schöpfungsmäßig zu begründen und sie damit unmittelbar auf den auctor legis zu beziehen.

Die Betonung, daß die hier offenbar werdende Geschöpflichkeit durch die Sünde gebrochen sei und die Ordnungen somit nicht in reiner Gestalt vorlägen, wirkt nicht als strenge theologische Behauptung, weil die strukturelle Verwobenheit von Schöpfung und Geschichte (und zwar *qualifizierter* Geschichte) nicht grundsätzlich betont und in sich analysiert worden ist. Statt dessen bildet man hemmungslos jene zwei Gedankenreihen, nämlich: Dies und dies sind die Grundgesetze unseres geschichtlichen Daseins; sie sind darum in dem und dem Maße »Schöpfungs«-Ordnungen.¹ So »analysiert« man die Geschichte,² ohne sie vorher »qualifiziert« zu haben. Nach dieser Verbeugung vor der Geschichtsphilosophie setzt man sich wieder das Barrett des Theologen auf und schaut harmlos drein: Jene *philosophische* Analyse hat also irgendwie *theologische* Ergebnisse gezeitigt! Man braucht auf diese Weise nur die Grundgesetze des Daseins zu enthüllen, um zu wissen, was Gott mit dem Menschen in der Welt will: Nämlich, daß er jenen Grundgesetzen entsprechend sich verhalte, um seinen geschichtlichen »Sinn« zu erfüllen. Die Harmlosigkeit, in der man hier Schöpfung und Geschichte vermengt und damit die »Schöpfungsordnungen« nach seinem Sinn modifiziert, ist groß.

Diese Verwischung von Schöpfung und Geschichte tritt ja durch den angeführten Satz Brunners eindringlich ins Licht: Die geschaf-

¹ Brunner kennt tatsächlich ein verschiedenes Maß an Schöpfungsqualität. Es ist z. B. charakteristisch - wie noch erwähnt werden muß -, daß er dem Staat als Gemeinschaftsform nicht den Rang einer Schöpfungsordnung zubilligt, weil er in einem zu starken Maß auf die Sünde aufgebaut sei. A. a. O. S. 196 f.

² Wie gefährlich - rein technisch - der Versuch ist, durch eine Analyse der menschlichen Geschichts- und Lebensstruktur allgemeinste Ordnungen zu gewinnen, die Schöpfungsdivinität besitzen, ist auch an folgendem ersichtlich. Ganz bestimmt werden im allgemeinen die biologischen Grundlagen der Geschichte als »Schöpfungsordnungen« angesehen, weil sie der selbstmächtigen Aktivität des Menschen nicht unterworfen zu sein scheinen, sondern offenbar die letzten Einheiten seines Lebens überhaupt sind. Wie sehr aber die uneingeschränkte Sanktionierung solcher Ordnungen gefährdet ist, wird beispielsweise gegenwärtig durch die Aussagen der Psychologie über das Nebeneinander der Geschlechter, die sexuellen Zwischenstufen usw. klar, die imstande sind, eine eindeutige und vorbehaltlose Betonung der »Schöpfungsordnung« Mann-Weib fraglich erscheinen zu lassen. Aber selbst wenn diese Ergebnisse der Wissenschaft unhaltbar sein sollen, wer bürgt dafür, daß nicht einmal später und auf andere Weise jene scheinbar letzten biologischen Grundgesetze - auch andere als jene sexuellen - grundlegend umgedeutet (!) oder umgestaltet werden?

fene Leiblichkeit des Menschen wird benutzt, um damit die Wirtschaft als »Schöpfungsordnung« zu präzisieren. Wir wollen hier nicht einmal den Finger übertrieben darauf legen, daß der Begriff jener Leiblichkeit, d. h. der physischen Existenz selber, schon aus dem Umkreis der Geschichtlichkeit, also aus dem Umkreis des Selbstseins, der »Verdrängung«¹ und der machtvollen Eigenbehauptung genommen und so in seiner »reinen« Schöpfungsqualität nicht erkennbar ist. Selbst wenn wir jener Leiblichkeit also die Schöpfungsqualität unterstellen, so werden durch die Folgerung, daß mit jener Leiblichkeit auch das Wirtschaftsleben und dessen Sollen geschaffen sei, Schöpfung und Geschichte miteinander vermischt.

Wir zeigten ja im Zusammenhang mit dem Autonomienproblem, daß die eigengesetzlichen Gebiete – zu denen auch das Wirtschaftsleben gehört – um der Geschichtlichkeit ihrer Struktur willen nur im Widerstreit vorkommen. Selbst wenn wir also für einen Augenblick den spekulativen Gedanken einmal fassen, als sei mit der geschaffenen Leiblichkeit zugleich die wirtschaftliche Erhaltung dieser Leiblichkeit von Gott gesetzt, als seien Leiblichkeit und Wirtschaft »bereits« im ungeschichtlichen »Urstand« korrespondierende Begriffe, so hätte dieser urständliche Wirtschaftsbegriff nichts mit der geschichtlichen, nur im Widerstreit sich vollziehenden Wirtschaft gemein. Nur diese letztere Wirtschaftsform aber ist uns zugewandt. Jedes andere Reden über Wirtschaft ist supralapsarisch.

Es muß also folgendes scharf gesehen werden: Wenn Leiblichkeit und Wirtschaft unlöslich miteinander verknüpft sind – und das trifft ja für unseren geschichtlichen Erfahrungsbereich zu –, so sind beide darum keineswegs in gleicher Weise »Schöpfungsordnung«.² Denn aus der unmittelbaren (»urständlichen«) Schöpfungstatsache der Leiblichkeit folgt keineswegs die geschichtliche, im Widerstreit befindliche Form einer eigengesetzlichen Wirtschaft, auch dann nicht, wenn diese wirtschaftliche Eigengesetzlichkeit durch eine andere

¹ Dieser letzte Ausdruck öfter bei Althaus.

² Wir fassen hier »Leiblichkeit« – wie wir oben sagten – als unmittelbare Schöpfungswirklichkeit auf, also nicht in dem empirisch-geschichtlichen Sinn der aufs Selbstseinswollen abgestellten physischen Existenz.

übergeordnete Autonomie – etwa die des »totalen Staates« – in ihrer Auswirkung begrenzt ist. – Diese Wirtschaft – und damit die geschichtlich zugängliche Wirtschaft überhaupt – hat Gott gerade *nicht* gewollt, denn sie ist nur von der Urstunde des Selbstseinwollens und des Widerstreits her verständlich. Es ist demnach falsch, von Schöpfungstatsachen, z. B. von der *physischen* Existenz, darauf zu schließen, daß auch jene in der Geschichte wirksamen und von der Geschichte bedingten Mittel, die nach unserem Empfinden der *conservatio* jener Schöpfungstatsachen dienen, damit selber zur Schöpfungstatsache und -ordnung würden, d. h. dem Willen Gottes entsprächen. Dieser Schluß kann nur im »theoretischen« Raume vollzogen werden, nicht aber für eine Theologie verbindlich sein, die zwischen der Schöpfung und den in der Geschichte wirksamen Mitteln der *conservatio* die Sünde aller Geschichte sieht. Der glatte Rückschluß von der Schöpfung auf die Schöpfungsordnung ist somit nicht zulässig, weil er die Grenze zwischen Schöpfung und Geschichte überspringt. Er braucht darum aber nicht dem Willen Gottes zu widersprechen – ja kann von ihm gefordert sein –, daß wir hier und jetzt jenen sündhaften Ordnungen gehorchen und in ihnen den Anspruch wahrnehmen, den Gott uns gerade *inmitten* der Geschichte zukommen läßt; aber jener geschichtsmäßige Anspruch Gottes ist völlig zu scheiden von dem *Schöpferwillen*, besitzt eine grundsätzlich andere Qualität und ist in keiner Weise durch ein Rückschlußverfahren aus jenem zu gewinnen. (Diesem letzten Gedanken werden wir noch weiterhin nachzugehen haben.)

h) *Qualitative Abstufung der »Schöpfungsordnungen«*

Wie schwierig die theologischen Entscheidungen darüber werden, ob ein Geschichtsgesetz als »Schöpfungsordnung« zu erklären sei, wenn die Sündigkeit der Geschichtsstruktur nicht grundsätzlich und im einzelnen festgestellt ist, wird an folgendem ersichtlich:

Analysiert man die Geschichte in der beschriebenen Art, um durch die Erkenntnis ihrer letzten Bindungsgesetze »Schöpfungsordnungen« festzustellen, so wird man immer bestrebt sein, nur solche Struktureigenschaften der Geschichte als schöpfungsmäßig zu bezeichnen,

die gegenüber der Sünde »neutral« sind. Man sagt sich wohl – in der beschriebenen allgemeinen Weise –, daß alles Handeln in der Geschichte durch die Sünde getrübt sei, aber man glaubt trotzdem irgendwie daran, daß das geschichtliche Ordnungsgefüge, innerhalb dessen sich jedes Handeln vollzieht, neutrale Teile besitze. Sofern es nun »Schöpfungs«-Ordnungen im engeren Sinne gibt, können natürlich nur solche von der Sünde unbelastete Gefügeteile der Geschichte jener Würde teilhaftig werden. So versucht Brunner, eine Anzahl echter Schöpfungsbezüge *innerhalb* der Geschichtsstruktur festzustellen (jung und alt, Kind und Vater, Führer und Geführter . . . oder die schöpfungsmäßigen Ungleichheiten, die die Lebendigkeit des wirtschaftlichen Lebens bedingen¹) und andere dafür auszuschließen, obwohl er auch von diesen ihre konstitutive Bedeutung für die Geschichte zugibt und ihnen nur darum nicht die Würde einer »Schöpfungsordnung« zubilligt, weil sie »gar zu sehr« auf der Sünde aufgebaut sind. Ein solch unglückliches *corpus delicti*, das nur im Vorzimmer der »Schöpfungsordnungen« stehenbleiben darf, ist der Staat. Denn er besitzt nur »im Hinblick auf die Sünde überhaupt Sinn« (197). Zwar weist er uns auf dasselbe hin wie die »Schöpfungsordnungen«: daß wir geben müssen im Empfangen oder Annehmen, »daß wir des anderen bedürftig sind in unserem Tun« (197); aber er weist uns eben nur auf jene schöpfungsmäßigen Grundverhältnisse hin, ohne daß er *selber* ihnen zuzurechnen wäre.

Hier erkennen wir kraß, wohin die Verletzung der oben von uns aufgestellten These führen muß: Weil man die Ideologie besitzt, als gebe es »reine« schöpfungsmäßige Bezüge in der Geschichte, m. a. W.: Weil man sich nicht über die grundsätzliche Qualität der Geschichtsstruktur und die alles menschliche Leben, also auch die *formalen* Ordnungsbezüge durchdringende Reichweite dieser Struktur klar ist, vermag man Schichtungen der Schöpfungswerte zu unternehmen. Man nimmt so die Grenze, die an der Ursünde gegeben ist und alle Geschichte setzt, nicht ernst.

Wir wollen uns die Unmöglichkeit, diese Grenze zu überspringen,

¹ A. a. O. S. 196.

also den vergeblichen Versuch, die Geschichtsstruktur nicht als eine *alles* menschliche Dasein qualitativ durchdringende Größe anzuerkennen, an fünf Punkten klarmachen.

c) Das grundsätzliche Verhältnis der Ordnungen
zur Geschichtsstruktur

1. Die Ordnungen als scheinbare Paradigmata
reiner Ich–Du-Bezüge

Staat und »Schöpfungsordnungen« (Führer und Geführter, Produktive und Rezeptive usw.) besitzen für Brunner als *gemeinsames* Moment, daß sie die Bindung an den Nächsten ausdrücken. Daß sie für das diskursive *theoretische* Denken etwas Verschiedenes sind, beabsichtigen wir in keiner Weise zu bestreiten. Es käme nur darauf an, von unserer Basis aus ihr *theologisches* Verhältnis zu bestimmen, da wir nach den erarbeiteten geschichtstheologischen Voraussetzungen eine Verschiedenheit im letzten, absoluten Sinne nicht zugeben können. Diese Verschiedenheit würde ja gerade bedeuten, daß in der Tiefe unserer Geschichtlichkeit reine Ordnungen des Schöpfers erkennbar seien, während nur die darüber liegende Oberfläche, die uns konkret vor Augen ist, sündige Wellen würfe und ein Gebilde wie den Staat erzeugte. Der Staat wäre in diesem Falle die sündig gebrochene Erscheinung einer Ordnung, die noch in der Tiefe der Geschichte erkennbar sein würde. Alle Geschichtlichkeit wäre dann nur die Ruine eines Gebäudes, das drunten noch in Pracht schimmerte. Eine solche »zweistöckige« Geschichte ist mit dem, was wir von der Qualifizierung der Geschichtsstruktur in Erfahrung gebracht haben, schlechthin unvereinbar. Worin müßte aber dann die Gemeinsamkeit des Geschichtsschicksals von Staat und »Schöpfungsordnungen« erblickt werden? Jene Gemeinsamkeit könnte sich nach den bisherigen Gedankengängen nur dadurch erweisen lassen, daß man die Gefallenheit der Geschichte auch in jenen scheinbar neutralen Grundverhältnissen aufwiese. Mit diesem Nachweis knüpfen wir unmittelbar an das früher Gesagte an und bemühen uns, die entscheidenden Linien von da her weiter auszuziehen:

Die »Schöpfungsordnungen«, in denen sich »die Bezogenheit von

jung und alt, Kind und Vater, Führer und Geführten, Produktiven und Rezeptiven« usf. (196) darstellt, dürfen nicht abstrakt, sondern nur in ihrem Bezuge auf die konkrete geschichtliche Situation gedacht werden. Im anderen Falle, wo nicht die konkrete geschichtliche Struktur als das *Element* jener Bezogenheiten dargestellt wird, d. h. als das Element, in der sie allein zur Wirklichkeit kommen und für unser Dasein aktuell sind, haben wir es nicht mit theologisch relevanten Ordnungen, sondern mit »platonischen Ideen« solcher Ordnungen und Ich-Du-Bezügen zu tun. Es ist nicht schwer, jene genannten Ich-Du-Bezüge dadurch zu neutralisieren, daß *man* sie in die Zeitlosigkeit taucht und sie damit von dem Makel der Sündigkeit, der ihnen allein in der Zeit, nämlich in dieser unserer Zeit, anhaftet, befreit. Wir haben es aber auf geschichtstheologischem Boden nicht mit solchen zeitlos platonischen Ideen von Ich-Du-Bezügen, sondern allein mit der geschichtlichen Gestalt dieser Bezüge zu tun, und hier wiederum nicht mit ihrer geschichtlich zufälligen, also ihrer historisch-empirischen Gestalt, sondern allein mit dem, was sie zur Geschichte *macht*, nämlich mit dem Selbstseinwollen und dem Widerstreit.

So ist es für Vater und Kind nicht möglich, in der Hingabe an diesen ihren Bezug aufzugehen; im Gegenteil ist es für sie notwendig, sich gegeneinander zu behaupten und jeweils sie selbst zu sein – und zwar nicht zuletzt der anderen Ordnungen wegen, denen sie verpflichtet sind. (Als Symptome – aber nur als »Symptome«! – für dieses notwendige Beharren auf sich selbst und wider den anderen können beispielsweise die Vorgänge gelten, die im Problem der Generationen und in Gen. 2,24 gemeint sind.) Innerhalb dieser Grundordnungen finden sich das Verdrängungsgesetz und die Autonomien ebenso wie in jeder »oberflächlicheren« geschichtlichen Erscheinung. Wir dürfen also nicht in dem Sinne von »Schöpfungsordnungen« reden, daß wir in ihnen geschichtliche Paradigmen des Ich-Du-Verhältnisses sehen, die als Paradigmen, d. h. in ihrer »noch« unverwirklichten reinen Normbedeutung, sündlos wären. Das wäre eine theoretisch unexistenzielle, »ruhende« Betrachtungsweise; *theologisch* darf nicht von Paradigmen geredet werden, die noch unaktualisiert, noch nicht im geschichtlichen Vollzuge sind. Sind jene Paradigmen aber nur im ge-

schichtlichen Vollzuge unserer Existenz wirklich, so teilen sie auch das Schicksal dieser unserer geschichtlichen Existenz insgesamt.

Die Bindung an den Nächsten ist das höchste Gebot, ist das Schöpfungs-Soll. Aber jede geschichtliche Möglichkeit, jene Bindung zu vollziehen, ist eine Möglichkeit in der gefallenen Geschichte. Wir mögen noch so tief in den Raum letzter und *allgemeinster* Ich-Du-Bindungen hinabtauchen – eine allgemeinere und entleertere Bindung als die von jung und alt ist ja schwer denkbar – immer bewegen wir uns im *circulus vitiosus* der Geschichtlichkeit und stoßen wieder und wieder an seine unübersteigbare Peripherie. Damit stehen sich gegenüber das unbedingte Gebot der Ich-Du-Bindung, in dem der Schöpferwille Gottes ausgedrückt ist, und die Gefallenheit der geschichtlichen Ordnungen, in deren Rahmen die Erfüllung dieses Schöpferwillens unmöglich ist. In jenen Bereich der gefallenen Ordnungen, die Gottes Gebot gegenüberstehen, gehört somit der Staat mit demselben Rechte hinein, wie jene letzten Ich-Du-Bezüge, die Brunner als »Schöpfungsordnungen« bezeichnet. Es ist auch hier kein Unterschied, sie sind allzumal sündig.

So hat es keinen Sinn, den Staat – weil er allein auf die Sünde aufgebaut sei – jenem Ordnungsbereich zu entziehen und diesen Bereich eben damit zur platonischen Idee zu machen, d. h. zu einem zeitlos reinen Urbild des faktisch geschichtlichen Ordnungsgefüges. Man darf also nicht so nach »Schöpfungsordnungen« fragen, daß man konkret aufweisbare Schöpfungsbezirke innerhalb der Geschichte zur Antwort haben will. Es ist kein »Naturschutzpark« der Schöpfung in der Geschichte geblieben: Einerseits ist Gott als Schöpfer *überall* (nunc . . . *post creationem esse intra, extra et supra omnes creaturas* und gerade darum *incomprehensibilis*), d. h. nicht hier und da in »bevorzugter« greifbarer Form (EA. *op. lat.* 1, 16); und andererseits ist die Sünde auch überall, so daß Luther etwa Bäume, Sträucher und das ganze kreatürliche Leben von ihr angesteckt sieht (Rm. 8, 21 ff.)¹ und

¹ *Sed peccatis originalis ista culpa est, quo vitium contraxit tota reliqua creatura, ut solem ante peccatum clariorem, aquam puriorem arbores fertilliores, agros fecundiores esse existimem.* EA. *op. lat.* 1, 80.

darum ebenfalls keine sündenfreien Räume oder sündenfreie Geschichtsbezüge übrigbleiben.¹

So greifen in der Geschichte Schöpfung und Sünde unlöslich ineinander, und die Ordnungen sind gerade in ihrer geschichtlichen Gebundenheit der Schauplatz dieses Ineinandergreifens. Der Schöpferwille Gottes in der Geschichte ist in gewissem Sinne gerade nicht sein Schöpferwille, weil er immer im Raume der gefallenen Geschichte sich vollzieht und Gott an der Gefallenheit seines Geschöpfes Schmerz leidet.²

Wollen wir somit den Begriff »Schöpfungs«-Ordnung für jene von der Geschichtlichkeit umschlossenen und qualifizierten Ich-Du-Bezüge aufrechterhalten – und das haben wir in bedingtem Maße vor –, so müssen wir den Schöpfungscharakter jener Bezüge völlig anders fassen. Wir müssen scharf zwischen den Ordnungen und dem Willen Gottes, der sich in ihnen manifestiert und der möglicherweise nicht nur als Schöpferwille zu charakterisieren ist, scheiden. M. a. W.: Das Problem der *Abgrenzung* wird wieder akut. Doch müssen wir vorerst noch mit Hilfe der anderen vier Punkte die Irrigkeit des hier vorliegenden Schöpfungs- und Geschichtsverständnisses erweisen und den Abbau eines strengen und ausschließlichen Begriffes von »Schöpfungsordnungen« betreiben.

2. Das *Mißverständnis* der Ordnungen als *bläßer* »Möglichkeiten« zur Sünde

Wäre es tatsächlich so, daß sich in der Grundstruktur des geschichtlichen Lebens letzte Ordnungsbezüge aufweisen ließen, die – im Ge-

¹ Brunner würde sich wahrscheinlich sehr dagegen wehren, wenn wir behaupten, daß er sündenfreie Räume in der Geschichte schaffe. Doch müssen wir das schon von seinen »Schöpfungsordnungen« annehmen, da er ja ausdrücklich den Staat um seiner Sünde willen von ihnen ausnimmt. Damit billigt er also den »Schöpfungsordnungen« selber doch irgendwie sündenfreie Qualität zu. Daß das Problem der Sünde nicht scharf bei ihm gestellt sein kann, folgerten wir ja bereits daraus, daß sein Begriff der Geschichte nicht scharf herausgebildet ist.

² Diese Frage kann an dieser Stelle noch nicht ganz zu Ende gedacht werden. Denn hier spielt das Problem herein, ob die Sünde tatsächlich dem Schöpferwillen entgegensteht oder ob dieser sie nicht *mit*-umfaßt. Wir haben ja z. B. zahlreiche Lutherstellen – besonders in *De servo arbitrio* – über Gottes Wirksamkeit im Bösen und darüber, daß er selbst Zorn und Sünde den Menschen zur Gnade dienen läßt. Wir kommen teils schon in diesem Kapitel, teils später noch hierauf zu sprechen.

gensatz etwa zum staatlichen Ordnungsbezug – nicht grundsätzlich von der Sünde herrührten, so wäre die Sünde etwas, das jeweils »nachträglich« in die Geschichte käme. Auf dem Grunde einer Geschichtsstruktur, die »neutrale« oder gar »gute« Ich–Du-Bezüge dem Menschen vorzeichnete, ihm gleichsam einen vollkommenen Grundriß darböte, mit dessen Hilfe er sehr wohl ein vollkommenes Gebäude errichten »könnte«, auf dem Grunde einer solchen Geschichtsstruktur – sage ich – erhöhe sich die Sünde als eine »Möglichkeit«, wenn auch als eine faktisch noch so unmöglich zu umgehende Möglichkeit. Es läge hier ein ähnliches Verhältnis der grundsätzlichen Geschichtsstruktur zur faktischen Sünde vor, wie bei Kant zwischen der vorgegebenen guten Anlage und der faktischen Verzerrung dieser Anlage im radikalen Bösen. Die Sünde bedeutete hier – ähnlich wie bei Ritschl – nicht eine Qualität unseres Daseins als solche (die das einzig reformatorische Verständnis der Sünde wäre¹), sondern ein aus Milieu, Hang usw. sekundär entstandenes »Reich der Sünde«.²

Man darf sich an dieser Kritik nicht dadurch irremachen lassen, daß die Vertreter des so kritisierten Sündenverständnisses (wie etwa Brunner) z. T. außerhalb dieses besonderen systematischen Zusammenhangs von Schöpfung und Geschichte eine Auffassung der Sünde vertreten, die sehr wohl in den Grund des Daseinsverständnisses hinabzureichen scheint. Der Fehler besteht eben darin, daß jener richtige Ansatz in dem systematischen Zusammenhang von Schöpfung und Geschichte nicht zur Geltung gebracht worden ist, und zwar darum nicht, weil man die grundsätzliche Struktur der Geschichte und das Problem der Identität (»Ich bin meine Geschichte«) nicht zur Geltung gebracht hat. Es bleibt in diesem Falle notwendig bei einer akzidentiellen Bedeutung der Sünde: Grundsätzlich ist ja keine Trübung des Gottesverhältnisses da, weil die Tiefe der Geschichte den Widerstreit

¹ *Sünde als autonome Unabhängigkeit von Gott: Dupliciter enim fit, ut quis deo non subji-
ciatur: Primo quando legi ejus non oboedit et potius sese subjicit . . . omnibus, quae sunt in mundo.
Secundo, quando in propria justitiam confidit, ut Judaei et haeretici et superbi spiritualiter. Et hoc
periculosius est quam primum, quia cum in malis illis non sunt, tamen ad huc deo non subjiciuntur
per veram humilitatem.* WA. 3, 355.

² Siehe A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, ed. Fabricius, Leipzig 1924, S. 60ff.

nicht kennt bzw. weil sie ihn nur *ἐν δυνάμει* hat. Und grundsätzlich käme die Gnade Gottes – spitz formuliert – nicht in der Rechtfertigung des Sünders und seiner gefallenen Geschichte zum Ausdruck, sondern entweder darin, daß Gott seine Schöpfungsgnade im eigentlichen Grunde der Geschichte ungebrochen und offen sichtbar aufrechterhalte, oder aber darin, daß der Mensch – analog gewissermaßen einer analytischen Rechtfertigungslehre – nur zu den Quellen seiner schöpfungsmäßig in ihm ruhenden »Kraft« (nämlich der Fähigkeit zur vollkommenen Ich–Du-Beziehung) zurückgebracht zu werden brauchte, um die lediglich akzidentell bewirkte Trübung des Gottesverhältnisses wieder zu bereinigen. Diese Formulierung muß so extrem gewählt werden, um die Gefahr des zugrunde liegenden unscharfen Verhältnisses von Schöpfung und Geschichte in den Blick zu bringen: jene Gefahr also, die Sünde zu einem sekundär »in« oder »an« der Geschichte erstehenden Phänomen zu machen.

3. Die *Solidarität aller Ordnungen*

Sind also jene Urbezüge zwischen Ich und Du durchaus nicht im ungeschichtlichen Sinne »schöpfungsmäßig«, sondern grundsätzlich im Widerstreit aller Geschichtlichkeit befangen, so können wir jetzt noch mehr sagen als bloß dies, daß »Staat« und »Schöpfungsordnungen« (im Brunnerschen Sinne!) nicht grundsätzlich voneinander geschieden werden könnten, sondern wir müssen darüber hinaus sagen, daß beide miteinander identisch sind: Der Staat ist selber gleichsam das übergeordnete Bezugssystem, eine letzte geschichtliche Totalität, in der jene »schöpfungsmäßigen« Ich–Du-Bezüge in ein sinnvolles Verhältnis zueinander gesetzt sind, und von der aus sie reguliert werden. Diese letztliche Identität von beiden könnte Brunner natürlich nicht zugeben, weil der Staat zwar für ihn die Rolle einer geschichtlichen, im Reich der Gefallenheit befindlichen Größe besitzt, seine »Schöpfungsordnungen« demgegenüber aber gerade der sündigen Solidarität der Geschichte entzogen sein sollen und beide folglich sich nicht wie Bezugssystem und Bezugsgrößen zueinander verhalten können. Sobald dagegen einmal der Schritt von der theoretisch-zeitlosen Betrachtung der »Schöpfungsordnungen« zu einer Auffassung

getan ist, die sich auf unsere konkrete Existenz bezieht und sie nur in ihrer *Geschichtlichkeit* betrachtet, wird der Staat gerade als diese geschichtliche Form der »Schöpfungsordnungen« erscheinen müssen; oder prägnanter: Als der Ort, an dem jene allgemeinsten »abstrakten« Grundverhältnisse zur geschichtlichen Wirklichkeit erhoben werden.

Wir werden bei dem baldigen Hinweis auf Luther noch sehen, wie sehr für ihn die allgemeinsten Ordnungen des Ich-Du-Verhältnisses (die »Stände«) und der Staat hinsichtlich ihrer Beziehung zu Schöpfung und Sünde gleichgelagert »identisch« sind, und wie wenig hier von einer qualitativen Auszeichnung der einen Daseinsordnung vor der anderen die Rede sein kann. Die allgemeinsten Ordnungen des Daseins – könnte man auch anders formulieren – haben keinen schöpfungsmäßigen Primat vor den speziellen, sie zu konkreter Geschichte erhebenden Ordnungen, wie etwa der Staat. Man kann der Geschichtssünde nicht dadurch entfliehen, daß man die Geschichte in ihre allgemeinsten Bestimmtheiten zerlegt und meint, hier sei sie nicht mehr. Die Geschichte ist allenthalben mit sich selber identisch. Das ist die einzig mögliche Haltung einer Geschichts-»Theologie«.

4. Die Identität mit der Geschichte und mit den »Schöpfungsordnungen«

Ferner ist bei jenem mißverstandenen Verhältnis von Schöpfung und Geschichte das Problem der Identität von Person und Geschichte, d.h. die geschichtstheologische Grundtatsache des »Ich bin meine Geschichte« völlig verzerrt; denn wie sollte ich dazu kommen, mich mit meiner Geschichte zu identifizieren, wenn diese Geschichte nur einen *akzidentiellen Teil* meiner selbst darstellte, nämlich die gebrochene und sündige Ausgestaltung meines *eigentlichen* Wesens? Dieses *eigentliche* Wesen würde sich doch nach Brunner in der Gebundenheit an das Du, oder genauer: in *den* allgemeinen »Schöpfungsordnungen«, die jenes Verhältnis zum Du konkret regeln, darstellen und gerade nicht in dem, was sekundär jenem schöpfungsmäßigen Bezüge entspringt oder was ihn »äußerlich« geschichtlich zum Ausdruck bringt. Von hier aus wäre es nicht einzusehen, wie der Mensch etwa

dazu kommen sollte, sich mit den sündigen Geschichtsautonomien, z. B. der Eigengesetzlichkeit des Staates, zu identifizieren, wenn der Staat doch nur der verzerrte Ausdruck jener eigentlichen Ich-Du-Bezüge ist, in denen das Selbst des Menschen viel unmittelbarer lebt und mit denen es allein letztlich identisch ist.

Natürlich »rechnet« sich der Mensch auch bei Brunner die Sünde des Staates und seiner Autonomie »zu«.¹ Aber – so müssen wir in strenger Konsequenz des Brunnerschen Gedankens fragen –: Er kann sie nicht als einen *Teil* seiner selbst sich zurechnen², der in den Taten *lebt*, sondern nur als Tat, die gerade schuldhaften Mißbrauch seines eigentlichen, schöpfungsmäßigen und als solches noch bestehenden Selbst darstellt. Die Sünde ist also – pointiert ausgedrückt – *Tat* des Menschen, nicht er *selbst*. Er ist nicht mit ihr identisch. Diese Konsequenz aus dem Brunnerschen Gedanken gilt es scharf zu sehen.

5. Schöpfungsmäßiger

und »schöpfungsordnungsmäßiger« Ich-Du-Bezug

Damit sind wir beim letzten der Gesichtspunkte angelangt, unter denen wir die Schwierigkeit des beschriebenen Verhältnisses von Schöpfung und Geschichte betrachten wollten. Ihn können wir vorerst nur andeuten. Wir tun dies durch folgende Erwägung:

Stets pflegt es die Ethik zu sein, die nach konkreten »Schöpfungsordnungen« fragt, und zwar stellt sie diese Frage aus dem berechtigten Interesse, *solche* Handlungsnormen zu gewinnen, in denen der Sinn ausgedrückt ist, den der Mensch als Geschöpf Gottes besitzt und dem er nachstrebt, wenn er sich jenen Normen handelnd unterstellt. Wenn der Sinn jener Geschöpflichkeit die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, so ist die Grundnorm des Handelns durch den Ich-Du-Bezug gegeben. Da dieser Bezug somit eine schöpfungsmäßige Setzung Gottes ist, wird man ihn mit Recht als »Schöpfungsordnung« bezeichnen

¹ Dies Zurechnungsproblem liegt im Staate genau so wie in der Wirtschaft. Wir verweisen darum auf unseren früheren Abschnitt, wo wir in diesen Zusammenhang auch Brunner einbezogen.

² Wie Luther das etwa in mächtigen Formulierungen in *De servo arbitrio* tut. Vgl. Cl. 3, 125, 23; 155, 32; 159, 35 (*Amissa libertate cogimur servire peccato, hoc est, nos volumus peccatum et malum, loquimur peccatum et malum, facimus peccatum et malum*).

dürfen. Man könnte den Begriff der »Schöpfungsordnung« – mit gewissen Vorbehalten – sogar noch weiter fassen:

Man könnte nämlich die Grundgesetze geschichtlichen Lebens – in denen ich auf den Nächsten bezogen bin und in deren Bahnen ich so die Liebe zum Du zu tätigen habe – ebenfalls als Schöpferordnungen Gottes charakterisieren: Einmal nämlich um des schöpfungsmäßigen Grundbezuges von Ich und Du willen, der mir nur in jenen Ordnungen konkret sichtbar wird, und sodann auch darum, weil ich in jene Ordnungen gestellt bin und mich gerade hinsichtlich des Ortes, an dem ich so gestellt bin, in dem ich mich jeweils schon vorfinde, als Geschöpf zu verstehen habe. Aber wenn ich so die konkreten, in der Geschichte gegebenen Ordnungen des Ich–Du-Bezuges als Schöpfungsordnungen Gottes bezeichne, so meint diese Bezeichnung etwas qualitativ völlig Anderes, wie wenn ich den Ich–Du-Bezug als solchen eine »Schöpfungsordnung« nenne. Denn die konkret geschichtlichen Ordnungen des Ich–Du-Bezuges (Vater–Kind, Führer–Geführter, Staat usw.) bringen ja diesen Bezug nur in der Gestalt der Sünde, d. h. des Widerstreits und des Selbstseinwollens hervor. Ich bin an ihnen – scharf formuliert – immer schon schuldig geworden, ehe ich in ihnen zu handeln beginne; meine »Akte« sind nicht erst sündig, sondern der »Status«, in dem ich handle. Und in diesem Status befinde ich mich, sofern und so gewiß ich mich in den geschichtlichen Ordnungen vorfinde, die ich selbst bin, mit denen ich mich identifiziere. Begreife ich also jene Ordnungen als »Schöpfungsordnungen«, so kann ich es nur bedingt: darum nämlich bedingt, weil Gott mir in ihnen eine relative, also auf den Raum meiner »gesonderten« Geschichtlichkeit bezogene und durch ihn beschränkte Möglichkeit gibt, die Liebe zum Nächsten als den *eigentlichen* Sinn und die *eigentliche* Ordnung meiner Geschöpflichkeit zu verwirklichen.

d) Die *ethische* Möglichkeit auf dem Grunde der *Unmöglichkeit*

Diese Möglichkeit der Verwirklichung ist die »*ethische*« Möglichkeit. Ihre Eigenart liegt darin, daß sie auf dem Grunde der *Unmöglichkeit* sich erhebt. Alle Möglichkeiten sind bereits erschöpft, wenn Gott uns zu ihr den Raum gibt. Dieser Grundzug der »*ethischen* Möglichkeit«

muß streng beachtet werden. Denn in ihm stellt sich die Bedingtheit der konkreten »Schöpfungsordnungen«, welche uns jene ethische Möglichkeit anbieten, dar. Das heißt: Die Ordnungen, die unser geschichtliches Verhältnis zum Nächsten regeln, sind im strengen Sinne keine in der Schöpfung vorgesehene Ordnungen, sondern sie bilden infolge ihrer Bindung an die Geschichtlichkeit gerade ein Symptom der gebrochenen Schöpfung. Sie heißen »Schöpfungs«ordnungen nur insofern, als dem in der Schöpfung gemeinten Ich-Du-Bezug durch sie eine ethische Möglichkeit der Verwirklichung geboten wird, d.h. also eine Möglichkeit auf dem Grunde der Unmöglichkeit.

In diesem Sinne aber besitzen die »Schöpfungsordnungen« auch ihre Geltung: Sie sind die Antwort auf die stets aktuelle Frage des vor seinem Schöpfer und dem *actor legis* stehenden Menschen, welche Möglichkeiten ihm in seiner geschichtlichen Wirklichkeit gegeben sind, um den Schöpfungsanspruch Gottes zu erfüllen; oder prägnanter: welche Grundbezüge zum Du ihm seine geschichtliche Wirklichkeit an die Hand gebe, damit er in ihnen die Liebe zum Nächsten verwirkliche (immer auf dem Grunde der Unmöglichkeit). So gewiß ich glaube, daß Gott mir jene Grundbezüge läßt, ja daß er sie mir auch schenkt – obwohl ich in ihnen schuldig bin und sie in gewissem Sinne meine schuldhaftige Tat sind¹ – darf ich sie als Ordnungen des Schöpferwillens bezeichnen (mag er sie »im Grunde« auch gerade nicht wollen, weil den Schöpfer in ihnen die Gefallenheit seines Geschöpfes »schmerzt«). Sie sind »Schöpfungsordnungen« insofern, als Gott durch sie die ethische Möglichkeit auf dem Grunde der Unmöglichkeit schafft.

Jene ethische Möglichkeit ist aber unterschiedslos in allen grundlegenden Geschichtsbeziehungen zwischen Ich und Du gegeben, seien es Staat, Stände, Berufe, Verhältnis der Generationen oder auch die von Brunner anerkannten »Schöpfungsordnungen«. Gerade indem so die »Schöpfungsordnungen« für uns lediglich den Bereich der ethischen Möglichkeit darstellen, also nur Hinweise auf die eigentliche

¹ Sie sind ja Teil »meiner« Geschichte und meine Geschichte bin »ich«. Insofern sind sie auch gerade Symptome »meiner« Gefallenheit.

»Absicht« der Schöpfung sind, wird uns die Unmöglichkeit klar, die Ordnungen im Stile Brunners zu zerlegen in »sündige Ordnungen« und unmittelbar schöpfungsbezogene Ordnungen.¹ Im selben Augenblick, wo diese Trennung vorgenommen wird und also unmittelbar schöpfungsbezogene Ordnungen festgestellt werden², geht man über die rein ethische Bedeutung der »Schöpfungsordnungen« hinaus und macht sie letztlich wieder zur unmittelbaren Bezeugung der göttlichen Schöpfertat, nimmt also der ethischen Möglichkeit (an einer vielleicht noch so verborgenen Stelle) den Boden der Unmöglichkeit. An einem Punkt – dort nämlich, wo man den Boden der Unmöglichkeit hinweggezogen hat – ist die Not nicht wahrnehmbar, daß wir handelnd nur die *ethische* Möglichkeit besitzen. An diesen Punkt in der Tiefe der Geschichtlichkeit dringt also das Gericht nicht und darum auch die Gnade nicht. Wenn die Ordnungen – wie noch deutlich wird – nur als Schöpfungs- und Rechtfertigungsordnungen bzw. als Gerichts- und Gnadenordnungen denkbar sind, so ist diese tiefste Korrelation, die allein an das Gericht über die ganze Geschichtlichkeit anknüpft, an jenem Punkte unterbrochen.

Hier tritt die theologische Katastrophe einer ungenügenden Trennung von Schöpfung und Geschichte noch einmal in ganzer Wucht zutage: Sie äußert sich im tiefsten Grunde in einer Hybris der »Schöpfungsordnungen«.

¹ Diese Doppelteilung muß man eben doch bei ihm sehen, auch wenn er noch so sehr eine graduelle Abstufung leugnet.

² Wenn Brunner auch immer stark die Gebrochenheit der »Schöpfungsordnungen« betont, so dürfen wir – wie schon festgestellt wurde – nicht allzu viel darauf geben, weil es ja sehr darauf ankommt, wo man die Gebrochenheit anheben sieht, ob in der Substanz oder im Akzidenz. Daß Brunner die Sündigkeit der »Schöpfungsordnungen« im Akzidenz sieht (wenn auch ungewollt), glauben wir genügend gezeigt zu haben. Nicht zuletzt verrät er dies durch die gerade beschriebene Trennung. Die Zueinanderordnung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung – die *B.* im Lehrsatz des 21. Kapitels fordert – kann nur dann richtig und tief genug gemeint sein, wenn die Sünde in die Substanz der Geschichte eingedrungen ist und dort in ihrem *Wie* aufgesucht wird.

XI.

Die Gogartensche Bestimmung des schöpfungsmäßigen Ich-Du-Bezuges

Ehe wir die Ergebnisse zusammenfassen, die dieser Abbau der »zu hoch veranschlagten« »Schöpfungsordnungen« gezeitigt hat, und an den positiven Ausbau herangehen, werfen wir vorüberschreitend noch einen Blick auf den Gogartenschen Versuch, das schöpfungsmäßige Ich-Du-Verhältnis zu bestimmen: und zwar allein darum, weil uns in Gogartens Haltung zum Geschichtsproblem ein weiteres nicht minder typisches *Mißverständnis* der schöpfungsmäßigen Ich-Du-Korrelation zu liegen scheint, das wir auch ohne die vorliegende Formulierung durch Gogarten von uns aus konstruieren müßten.

Es ist ja bekannt, daß Gogarten die Ich-Du-Beziehung zum Mittelpunkt seines Geschichtsbegriffes und seines Verständnisses der Ethik gemacht hat, und zwar gerade nicht in der Art wie Brunner, daß er *bestimmte* Ordnungsbezüge der Geschichte als schöpfungsmäßige Repräsentanten des Ich-Du-Verhältnisses erklärte,¹ sondern so, daß er nur jenen Ich-Du-Bezug in seiner Unmittelbarkeit selber, jenen Bezug also, in dem sich das ganze Ich und das ganze Du in ihrem wechselseitigen Anspruch einander gegenüberstehen, zur »Schöpfungsordnung« macht.²

Der schöpfungsmäßige Charakter dieses Ich-Du-Verhältnisses liegt darin, daß Gott mich vom andern her sein läßt, und daß ich so »dem Andern mich selbst schuldig bin«.³ Die Geschichte ist nun die Wirklichkeit, in der ich recht eigentlich zum Ich werde dadurch, daß ich durch sie auf das Du bezogen bin. Dieser Bezug muß zu seiner Unmittelbarkeit und Konkretheit dadurch erhoben werden, daß man

¹ Der Staat ist bei Gogarten freilich auch schöfungsbedingt (vgl. Politische Ethik, S. 171 ff.), aber in ganz anderem Sinne wie die Brunnerschen »Schöpfungsordnungen«. Man könnte bei Gogarten seine Schöpfungsmaßigkeit darin erblicken - ohne daß dieser Bezug (wenn ich recht sehe) ausgedrückt ist -, daß der Staat dem Menschen durch die Bewahrung des Ich-Du-Verhältnisses vor dem Chaos die Möglichkeit seines schöpfungsmäßigen Selbstseins gibt. »Das Sein, zu dem der Staat dem Menschen die Möglichkeit gibt, ist im geistigen, besser im personalen Sinne zu verstehen als die Möglichkeit des Menschseins. Denn der Mensch kann nicht anders sein als so, daß er selbst ist« (Politische Ethik, S. 198).

² Vgl. Ich glaube, S. 36. 65 ff. ³ Politische Ethik, S. 197.

die Begegnung von Ich und Du nicht auf dem Umwege über ein zeitloses, idealistisch metaphysisches Prinzip – in dem sie erst aufeinander bezogen sind – sich vollziehen läßt, sondern sie in geschichtlicher Unmittelbarkeit, in direktem, wechselseitigem Anspruch einander gegenüberstellt.¹ Durch eine Beziehung auf zeitlose Prinzipien und Ordnungen mißversteht man jenes Ich–Du-Verhältnis, indem man es »deutet«, d. h. *sub specie* eines »höheren« neutralen Gesichtspunktes erkennen will, während sich in Wirklichkeit das Du nur in der unmittelbaren »Anerkenntnis« erschließt, zu der ich mich nur aufschwingen kann in der konkreten geschichtlichen Begegnung mit dem Du.² In dem wechselseitigen Anspruch von Du und Ich und in ihrer gegenseitigen existentiellen Bedingtheit, oder noch schärfer: in dem »Vom-anderen-her-sein« kommt eine schöpfungsmäßige Setzung und ein schöpfungsmäßiger Anspruch zum Ausdruck.³ Ist so der Grundgehalt der Geschichte die Beziehung von Ich und Du, so ist die Geschichte der ausgezeichnete Ort der Schöpfung, weil in ihr jene Begegnung sich vollzieht und der Anspruch gestellt ist.⁴ Weil in der Geschichte so die wechselseitige Verantwortung von Du und Ich lebt, d. h. die Verantwortung, auf den Anspruch des Du zu hören und ihn zu erfüllen, darum ist die Geschichte *Schöpfung*.⁵ Das »volle Hören auf den Anspruch des Nächsten und dessen Erfüllung ist die volle Offenbarung Gottes des Schöpfers«. ⁶ Daß die Geschichte Schöpfung ist, erhellt also für Gogarten zutiefst daraus, daß in ihr der Anspruch des Nächsten gestellt ist. Von hier her gesehen, ist es dann auch die einzig sinnvolle Konsequenz, daß es nur in der realen Begegnung mit dem andern Erkenntnis der »Schöpfungsordnung« gibt,⁷ und zwar in einer Begegnung, die den andern unmittelbar meint, ihn also nicht *sub specie* ganz bestimmter Normen und Gesetze, z. B. also gesetzhaft verstandener »Schöpfungsordnungen«, betrachtet.

¹ Ich glaube, S. 17 ² Ebd. S. 19 ff. ³ Ebd. S. 36. 108 ff.

⁴ Zur Schöpfung siehe S. 65 ff. (a. a. O.), besonders die bedingungslose Zuordnung von Schöpfung und Geschichte in folgenden Sätzen: »Es wird ja längst deutlich geworden sein, daß wir die Geschichte ganz und gar zur Schöpfung rechnen, wie sie andererseits auch die Schöpfung und den Glauben an sie von der Geschichte her verstehen« (S. 65). . . »Mit dem Glauben an die Schöpfung ist – so könnten wir uns ausdrücken, das konstituierende Element der Geschichte gegeben« (S. 65).

⁵ Ich glaube, S. 64. ⁶ A. a. O. S. 164. ⁷ A. a. O. S. 211.

XII.

Die Bedeutung unseres anthropologischen Ansatzes für die geschichtliche Ich-Du-Begegnung

Hier erwacht schon ein erstes formales Bedenken in der Bestimmung der »Schöpfungsordnungen«, das uns zugleich weiterführt in die eigentlich theologische und grundsätzliche Bestimmung. Lag bei Brunner der Fehler vor, daß er konkrete Ich-Du-Bezüge als schöpfungsmäßig im eigentlichen Sinne erklärte und vor allem jene »original« schöpfungsmäßigen Ordnungen mit Hilfe einer geschichtsphilosophischen Analyse gewann, so besteht bei Gogarten die Schwierigkeit darin, daß die Begegnung von Ich und Du ohne jede geschichtstheologische Analyse, d. h. ohne jede Markierung des Raumes, in dem die Begegnung stattfindet, bestimmt werden soll. Wir meinen hiermit selbstverständlich nicht, daß es für eine Geschichtstheologie notwendig oder auch nur tragbar sei, sich die Art der Ich-Du-Begegnung von einer philosophischen, soziologischen oder wie immer bestimmten Analyse der jeweiligen, die Begegnung umhüllenden Situation vorschreiben zu lassen.

Gleichwohl aber sind wir durch das Problem der Identität, d. h. durch das Problem des »Ich bin meine Geschichte«, auf die Pflicht jeder Geschichtstheologie gestoßen, sich über die immanent erkennbare Struktur der Geschichte und damit über den Anspruch der natürlichen, theologisch zu qualifizierenden Anthropologie klarzuwerden; und zwar nicht aus dem Grunde, aus dem etwa die Philosophie sich jene Struktur zum Forschungsgegenstande wählt, sondern aus dem theologischen »Postulat« heraus, daß die transsubjektive Struktur der Geschichte die Gefallenheit der menschlichen Kreatur ausdrücken (»objektivieren«) müsse, weil eben diese Kreatur gezwungen sei, sich unter dem Gericht der unbedingten Forderung mit dieser Geschichte zu identifizieren. Die Erkenntnis der Geschichtsstruktur ist also für die Theologie nicht Selbstzweck, sondern lediglich das Mittel, die Sünde im Raume der immanent erkennbaren Anthropologie bereits als Wirklichkeit zu erweisen und damit das geschichtliche Sein des Menschen erst *völlig* der theologischen Aussage zu unterstellen. In-

dem diese Struktur der menschlichen Geschichtlichkeit, und das heißt wieder: Die Identität des Menschen mit seiner Geschichte, bei Gogarten nicht beachtet wird, ist die Begegnung von Ich und Du theologisch letztlich gar nicht erkennbar. Denn:

Der wechselseitige Anspruch von Du und Ich geht immer durch das Medium der Geschichte hindurch und wird hier in seiner Unbedingtheit gebrochen. Weder das Ich kann das Du, noch das Du kann mich in Unmittelbarkeit meinen. Das könnte nur geschehen, wenn jedes von uns beiden sich von der Struktur der Geschichtlichkeit emanzipieren könnte und also jenseits dieser Struktur erst seine eigentliche Realität besäße, d. h. nur hier ganz und völlig es selber wäre.

Indem wir aber von unserer Identität mit der Geschichte wissen und in diesem »Ich bin meine Geschichte« erst unsere echte Realität erleben, müssen wir jeden Versuch, das Ich und das Du unmittelbar, d. h. gelöst von der »transsubjektiven« strukturellen Bindung einander gegenüberzustellen, als illusorisch abweisen. »Jenseits« dieser Bindung oder »über« diese Bindung »hinweg« ist eine Begegnung von Ich und Du theologisch gerade nicht erkennbar. Durch ihre Distanzierung von der Geschichtsstruktur kommen sie keineswegs zu ihrer »Konkretheit« – wie Gogarten will –, sondern verlieren sie und werden zu reinen Abstrakta. Es gibt keine konkrete Begegnung von Ich und Du, denn nur die im »Medium« gebrochene. Diese Gebrochenheit der Geschichte war nun völlig aufweisbar allein durch die theologische Qualifizierung der erkennbaren und in ihrer Erkennbarkeit auch »anzuerkennenden« (nämlich von der Theologie anzuerkennen!) Geschichtsstruktur. Weil Gogarten diese »anthropologische« Seite der Geschichtstheologie nicht sieht, ist auch sein Programm für die Erkenntnis der »Schöpfungsordnungen« theologisch unhaltbar.

»Schöpfungsordnungen« sind – so fanden wir – geschichtliche Möglichkeiten, den Schöpfungsanspruch Gottes, nämlich unser Verhältnis zum Du, auf dem Grunde der Unmöglichkeit zu erfüllen. »Der Grund der Unmöglichkeit« ergab sich daraus, daß die »Schöpfungsordnungen« immer Strukturelemente unserer gefallenen Geschichtswirklichkeit sind und so unser Ich-Du-Verhältnis – das sie regeln – von vornherein nur in seiner Gebrochenheit zulassen, das heißt

genauer: *schon die Gegenüberstellung von Ich und Du vergebungsbedürftig zu machen.*¹ Wie kann man also davon sprechen, daß es in der realen, d. h. unmittelbaren Begegnung mit dem Du und seinem unbedingten Anspruch die Erkenntnis der »Schöpfungsordnungen« möglich sei, wo jene Begegnung selber schon getrübt und in ihrer Unmittelbarkeit gehemmt ist *durch* die »Schöpfungsordnungen«, in deren Rahmen jene Begegnung sich doch bereits vollzog? Wie kann man in »Schöpfungsordnungen«, die nur von einer reinen unmittelbaren Begegnung von Ich und Du her erkennbar sein sollen, *noch* den »Grund der Unmöglichkeit« erkennen? Mit anderen Worten: Wie sollte man noch veranlaßt sein können, in jenen »Schöpfungsordnungen« nur *etbliche* Möglichkeiten (eben auf dem Grunde der Unmöglichkeit) zu sehen? Ist man aber infolge des abstrakten, von der Geschichtsstruktur absehenden Ich-Du-Verhältnisses außerstande, die Bedingtheit der »Schöpfungsordnungen« einzusehen, so fruchtet es auch nimmer, *nachträglich* den Zeigefinger zu erheben und davor zu warnen, daß man die »Schöpfungsordnungen« als »Sicherung des menschlichen Lebens« und als feste, »mit menschlicher Autorität befestigte« Ordnungen benutze.²

XIII.

Die Gogartensche Trennung von Ich und Geschichte in ihrem Einfluß auf die »Geschichtssünde«

Von hier aus ist – indirekt – schon klargeworden, daß der Gogartenschen Konzeption eine Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Geschichte zugrunde liegt, die für uns nicht verbindlich sein kann: Eine Verhältnissetzung nämlich, die Gottes Schöpferwirksamkeit *unmittelbar* auf die Geschichte bezieht und in der Setzung des Ich-Du-Verhältnisses ungebrochen mächtig sein läßt. Wenn Gogarten neben

¹ Es genügt auch nicht, die Realität des Ich-Du-Verhältnisses lediglich im Glauben an die Trinität offenkundig werden zu lassen (Ich glaube, S. 211: »nur im Glauben an Gott den Schöpfer . . .«). Das Verhältnis zum andern ist so lange nicht real, wie man nicht die Geschichtsstruktur als solche *sub specie* von Gericht und Gnade (d. h. dann auch: im trinitarischen Glauben) sieht und das Ich-Du-Verhältnis in dieser seiner vor Gott stehenden Geschichlichkeit betrachtet und erst hierin als ganz zu seiner Realität kommand anerkennt.

² Ich glaube, S. 211.

dem Glauben an Gott den Schöpfer auch den Glauben an den Erlöser und den Heiligen Geist für unentbehrlich hält zu einer echten Begegnung mit dem Andern, d. h. zu einer Erkenntnis des Anderen als des Nächsten¹, so scheint damit freilich das ausschließliche Verständnis der Geschichte und des geschichtlichen Verhältnisses zum Nächsten von der Schöpfung her unterbrochen zu sein; und zwar insofern, als dieses Verhältnis auch *sub specie* der Erlösung und Rechtfertigung, also gerade nicht nur einer ungebrochenen Geschöpflichkeit betrachtet wird.

Wir haben diesen Einwand, bevor wir die im Gogartenschen Ich-Du-Verhältnis mitgedachte Korrelation von Schöpfung, Geschichte und »Schöpfungsordnung« unserer eigentlichen Kritik unterwerfen, kurz ins Auge zu fassen:

Es handelt sich – knapp ausgedrückt – um das Problem, ob nicht durch die *Gleichzeitigkeit* des menschlichen Selbstverständnisses von der Schöpfung und der Erlösung her, mit anderen Worten: ob nicht durch die gleichzeitige Aussage über die Geschöpflichkeit der Geschichte und ihre Erlösungsbedürftigkeit genügend ausgedrückt sei, daß eben diese Geschichte doch als *gebrochene* und durchaus nicht als unmittelbare Schöpfung verstanden werden müsse. – Demgegenüber ist zuzugeben, daß die Gogartensche Geschichtsauffassung den Begriff der Sünde – sogar in tiefem Sinne – kennt, und daß es ihr nicht einfallen kann, die Geschichte letztlich als eine von der Sünde unbelastete, eindeutig schöpfungsmäßige Wirklichkeit hinzustellen. Wir sahen aber bereits durch unsere Analyse der Geschichtsstruktur und insbesondere durch das Identitätsproblem, daß mit der allgemeinen, noch so intensiven Betonung des sündigen Status und der schlechthinnigen Verkehrtheit des Geschöpfseins durch die Sünde² letztlich noch nichts über die Tiefe der spezifischen *Geschichtssündigkeit* gesagt ist. Es ist nämlich bei jener allgemeinen Betonung sehr wohl noch möglich, daß der Mensch als Sünder in der Geschichte erscheint, statt als sündiger Urheber der Geschichte, und zwar der Geschichte als sei-

¹ »Nur im Glauben an Jesus Christus, genauer: nur im Glauben an Gott den Schöpfer, den Erlöser und den Heiligen Geist, und das heißt, wie wir gesehen haben, in der realen Begegnung mit dem Andern, gibt es die Erkenntnis der Schöpfungsordnung« (Ich glaube, S. 211).

² A. a. O. S. 169.

ner Tat bzw. seiner Welt. So wäre es also möglich, die Geschichte als Gottes Schöpfung zu verstehen (insofern sie z. B. der Ort der unmittelbaren schöpfungsmäßigen Ich–Du-Beziehung wäre) und den Menschen dann als den schlechthinnigen Verkehrer jener Schöpfung aufzufassen, der durch die Erbsünde stets neu und notwendig (*necessario*, nicht *coacte*) an ihr schuldig würde. Die Geschichte und ihre schöpfungsmäßigen Bezüge wären damit wohl zum Ort und gleichsam zur *causa secunda* der Sündigkeit geworden (im Gegensatz zur *prima causa* des *peccatum originale*); sie wäre gegenüber dem sündigen Ich buchstäblich »sekundär«. Die Identität von Ich und Geschichte gäbe es nicht mehr; der Satz: »Ich bin meine Geschichte«, wäre außer Geltung gesetzt.

Es ist klar, daß bei solcher Trennung von Ich und Geschichte und der fast entsprechenden Scheidung von Sünde und Schöpfungswürde die Geschichte (z. B. als Ich–Du-Beziehung) in ungleich ausgedehnterem Sinne Ort der Schöpfung ist, als wir es zugeben konnten, und daß dementsprechend die Rechtfertigung in ungleich schwächerem Sinne auf die Geschichte bezogen ist, als wir es betonen mußten. Wir glauben nun in der Tat, daß bei Gogarten jene falsche Übersteigerung der Schöpfungswirklichkeit *im* Raume der Geschichte vorliegt, nur darum so schwer erkennbar und im allgemeinen unbemerkt, weil die Vorkehrung des Geschöpfseins durch die Sünde radikal betont scheint.

Ein *Hinweis* darauf, daß Gogarten der Schöpfungswirklichkeit in der Geschichte eine grundsätzlich falsche Stellung einräumt, scheint uns in der Art zu liegen, in der er von der Auferstehung Jesu Christi spricht.¹ Die Auferstehung ist das »Bekenntnis Gottes zu seiner Schöpfung«. Da nun in der Auferstehung Christi – nach Gogarten – der eigentliche Sinn davon klar wird, »daß Jesus Christus den Menschen die Sünde vergibt, so ist die Sündenvergebung das Bekenntnis Gottes zu seiner Schöpfung«. ² Das bedeutet aber mit anderen Worten, daß sich Gott zur Geschichte als zu seiner Schöpfung bekennt.³

¹ Vgl. zum Folgenden a. a. O. S. 169 ff. ² A. a. O. S. 169.

³ Vgl. das 4. Kapitel über »Schöpfung und Geschichte«, a. a. O. S. 65 ff.

Hier gilt es sehr scharf zu sehen: Die Art, in der wir von der Gefallenheit der Schöpfung und der Geschichtssünde sprechen müßten, macht es völlig unmöglich, eine Formulierung wie die anzunehmen, daß Gott sich in der Auferstehung Jesu Christi zu seiner Schöpfung bekenne.

Denn diese Schöpfung ist gebrochen: Sie ist Geschichte, d. h. organisiert im Selbstseinwollen und in Eigengesetzlichkeiten. Welchen Sinn könnte ein Bekenntnis Gottes zu seiner Schöpfung hierbei anders haben denn den, daß Gott sich gerade zur Gebrochenheit dieser seiner Schöpfung bekennt? Daß er – paradoxerweise – den Sünder gerade in seiner Sündigkeit liebt und eben nicht um der Schöpfungsqualität willen, die er doch noch irgendwie repräsentiert, also eben nicht wegen der paradiesischen Tugenden seiner Urgroßeltern Adam und Eva?

Die Auferstehung – könnte man sagen – ist ein Bekenntnis zu der in Christus gerechtfertigten und in einen neuen Äon eingetretenen Geschichte, nicht aber zum Schöpfungsgehalt oder – vorsichtiger formuliert – zum Schöpfungssinn dieser Geschichte.¹ Gott bekennt sich zum Sünder als Sünder, indem er dem Verkehrer seiner Schöpfung unbegreiflicherweise Gnade schenkt und ihn für gerecht ansieht, nicht aber bekennt er sich zum Sünder als seinem Geschöpf, dessen Geschöpflichkeit ihn gleichsam zur Versöhnung, d. h. irgendwie zur Wiederherstellung des ursprünglichen Schöpfungsverhältnisses aufriefe. Oder noch prägnanter: Das Wunder der Rechtfertigung liegt darin, daß Gott sich in Christus zu der Gefallenheit seines Geschöpfes bekennt, nicht aber darin, daß er sich zu der Geschöpflichkeit seines Geschöpfes bekennt. Diese Scheidung tritt bei Gogarten nicht klar zutage: Die Auferstehung Jesu Christi ist für ihn im eigentlichen Sinne ein Bekenntnis Gottes zur Schöpfung und weniger ein Bekenntnis zu dem Menschen als dem Verkehrer seiner Schöpfung. *Wohl bekennt er sich auch zu dem Sünder als dem Verkehrer seiner Schöpfung;*

¹ Man darf sich hierbei nicht durch den manchmal mißverständlichen Wortlaut bei Gogarten täuschen lassen. Auch G. spricht nämlich von einem Bekenntnis Gottes zum Sünder, dem er die Sünde vergibt. Wir müssen aber immer dahinter das beschriebene Grundverhältnis von Schöpfung und Geschichte sehen. Von hier aus muß immer interpretiert werden: Gott bekennt sich in Christus zum Sünder, insofern er Schöpfung ist.

aber immer nur so, daß er hierbei den Sünder in seiner Geschöpflichkeit meint, die in aller Verkehrung besteht.

Nur wenn wir die Gogartenschen Gedanken über Schöpfung, Sünde und Rechtfertigung derart dialektisch zuspitzen, treten sie in ihrer ganzen Gefährlichkeit hervor und lassen keinen Zweifel daran, daß die Geschichte – auch innerhalb der Rechtfertigungslehre – in einem Ausmaß und in einer Art von der Schöpfung her verstanden ist, daß ihre Gefallenheit, wie wir sie durch den Identitätsbegriff erarbeiteten, hier jede theologische Relevanz verliert.

Natürlich darf über all diesem nicht das Wahrheitsmoment in dem Gedankengang Gogartens vergessen werden, daß der Mensch trotz seiner Verkehrtheit immer das Geschöpf Gottes bleibt, wenn auch eben ein verkehrtes Geschöpf. Nur darf die Geschöpflichkeit nicht zum ausschließlichen oder auch nur maßgebenden Selbstverständnis des Gerechtfertigten werden, denn der neue Mensch (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15) hat sich nicht von seiner Geschöpflichkeit her zu verstehen, sondern von seiner Kindschaft (Rm. 8, 17; 9, 7 u. 26; Gal. 3, 7; 4, 7; Eph. 3, 15) im Gegensatz zum knechtischen Sein unter den Verderbensmächten und der Vergänglichkeit (Hbr. 2, 15; Gal. 5, 1; Rm. 8, 21), an die sich die Schöpfung verloren hat. In dem Wissen um die Kindschaft des neuen Menschen schwingt naturgemäß auch die Gewißheit mit, daß der Mensch in dieser seiner Kindschaft Geschöpfsei; aber dieses Geschöpf-Sein ist in keiner Weise konstitutiv für das Kind-Sein. Im Gegenteil ist die Kindschaft, d. h. das Wiedergeborensein (Joh. 3, 3 ff.), gerade ein Hinweis auf die eschatologische Herrlichkeit einer völligen Freiheit der Kinder Gottes (Rm. 8, 21), die auch Freiheit der Schöpfung (natürlich der *gefallenen* Schöpfung) bringen wird. Daraus geht zur Genüge hervor, daß die Kindschaft des neuen Menschen nicht an der Schöpfung ihr Maß hat, denn die Schöpfung ist Gott entfremdet und sehnt sich aus der Knechtschaft in die Freiheit; die Kindschaft aber ist schon hier und jetzt – über das Maß der gebrochenen Schöpfung hinaus – durch Gottes in Christus gegebene Vatergüte in Geltung gesetzt (wenngleich auch sie noch im Kampfe steht [Gal. 5, 16–23] und auf ihre völlige Befreiung am Ende wartet [Rm. 8, 24]).

Wir stellen also abschließend fest: Wenn der Mensch auch als Sünder in bedingtem Sinne Gottes Geschöpf bleibt¹, so darf doch der Akt der Rechtfertigung, die »neue Schöpfung« nicht in dem Sinne von der Schöpfung her verstanden werden, daß Gott sich in jenem Akt zu der gefallenen Kreatur »als seiner Schöpfung« bekennte und damit das ursprüngliche Schöpfungsverhältnis zwischen sich und ihr wiederherstellte: Da er den Menschen immer, ob er »gut« oder »böse« ist, als sein Geschöpf hält (Mt. 5, 45) und sich somit auch im Zorn zu ihm bekennt (vgl. WA. 3, 302), so ist das Bekenntnis zur Schöpfung als »Schöpfung« in keiner Weise konstitutiv für den Rechtfertigungsakt. Gott bekennt sich zur *gefallenen* Schöpfung. Wenn es demgegenüber bei Gogarten so ist, wie wir oben sagten: daß nämlich Gott sich wohl zu dem Sünder als dem Verkehrter seiner Schöpfung bekennt, aber immer nur so, daß er hierbei den Sünder in seiner Geschöpflichkeit meint, so ruht diese Ideologie der Geschöpflichkeit letztlich auf der beschriebenen Aufhebung der Identität. Diese Aufhebung bestand darin, daß die Geschichte gleichsam zur *causa secunda* der Sünde herabsank und zum »Stein des Anstoßes« wurde. Dabei ist die Geschichte insofern als unbedingtes schöpfungsmäßiges Ereignis gemeint, als sie den Raum der Ich-Du-Begegnung darstellt und damit auch den Ort des wechselseitigen Anspruchs bildet. An der so gestalteten Geschichte wird nun der Mensch deshalb schuldig, weil er jenen aus der Geschichte übermittelten Anspruch stets überhört und ihn so nie erfüllt.

Von hier aus gesehen ist die Identität von Ich und Geschichte und damit die eigentliche Schuldverhaftung des Ich – die viel mehr und anders war als eine bloße Verleugnung des Du-Anspruches – grundsätzlich unterbrochen: Es ist zwischen beiden das Verhältnis des Gegenübers eingetreten.

¹ Das Schöpfungsverhältnis Gottes zur Sünde als solcher behandeln wir in den späteren Abschnitten über das *liberum arbitrium* und die Geschichte.

XIV.

Die Mittelbarkeit der geschichtlichen Ich-Du-Begegnung und das Gericht hierüber

Damit haben wir die Voraussetzungen erarbeitet, die notwendig waren, um die Gogartensche Verhältnisbestimmung von Geschichte und »Schöpfungsordnung« von unserer Position aus zu kritisieren bzw. die bisher schon geübte Kritik systematisch zusammenzufassen. Es handelt sich also darum, unseren Begriff der Schöpfungsordnung als einer ethischen Möglichkeit, die Gott dem Menschen auf dem Grunde der Unmöglichkeit (nämlich im Raume der gefallenen Geschichte) gegeben hat, zu konfrontieren mit der Gogartenschen These, daß die Geschichte insofern »Schöpfungsordnung« sei¹, als sie den Raum der Ich-Du-Begegnung bildet, ja diese Begegnung selber sei, und als sie damit eben zur Trägerin des unbedingten Schöpfungsanspruchs Gottes werde.²

Eine derartige Funktion der Geschichte als »Schöpfungsordnung« (immer in dem beschriebenen Sinn) ist für uns unannehmbar: Denn die Geschichte vermag mir den Schöpfungsanspruch des Andern darum nicht zu vermitteln – das sei als Grundlegung der folgenden Argumente betont –, weil unser Gegenüber ja inmitten der *gebrochenen* Schöpfung zustande kommt, und weil also der schöpfungsmäßige Anspruch – sei es, daß wir ihn stellen, sei es, daß wir ihn hören – immer nur im Raume jener Gebrochenheit gestellt und gehört werden kann. Ich kann den Anspruch des Andern nur hören unter der unbedingten Forderung, die mir meinen Nächsten wie mich selbst zu lieben aufgibt. Diese unbedingte Forderung führt keineswegs dadurch, daß sie an mich gestellt ist, eine unbedingte, gleichsam neue (schöp-

¹ Wir nehmen hierbei – um der Prägnanz der Gegenüberstellung willen – nicht die Formulierungen Gogartens, sondern formulieren nach den Ergebnissen unserer Interpretation. G. verwendet z. B. nicht den Begriff »Schöpfungsordnung« für die Geschichte selber, sondern im allgemeinen nur für die Stände und Berufe (»Ich glaube«, S. 211). Wir dürfen aber den Begriff »Schöpfungsordnung« direkt auf den Gogartenschen Geschichtsbegriff übertragen, weil die Geschichte ja die Trägerin des schöpfungsmäßigen Ich-Du-Bezuges ist.

² »Dieses volle Hören auf den Anspruch des Nächsten (der in die Geschichte als Trägerin des Ich-Du-Verhältnisses gestellt ist [Verf.]) und dessen Erfüllung ist die volle Offenbarung Gottes des Schöpfers« (a. a. O., S. 164).

fungsmäßige) Art der geschichtlichen Begegnung mit dem Du herbei, sondern sie nötigt mich ganz im Gegenteil dadurch, daß sie im Raume des geschichtlichen Lebens unerfüllbar ist, die Geschichte als gebrochene Schöpfung zu erfahren und mich selber, d. h. hier: mein Verhältnis zum Du, mit ihr belastet zu sehen.

Durch diesen Akt, den wir die Identifizierung mit der Geschichte nannten, wird mir die Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Du genommen: Das Ich und das Du werden zu Trägerin »transsubjektiver« Eigengesetzlichkeiten, des »transsubjektiven« Selbstseinwollens (und wie wir sonst noch die Strukturformen der Geschichtssünde beschrieben). Die reale Begegnung mit dem Du vollzieht sich jetzt durch das Medium der Geschichte hindurch und besitzt nicht mehr die Form unmittelbaren Anspruchs. Die Realität des Ich und des Du besteht ja gerade in ihrer Geschichtlichkeit, d. h. negativ: im Verlust der schöpfungsmäßigen Unmittelbarkeit. So darf die Realität als solche nur von der Geschichte und ihrer Struktur her verstanden werden, wenn sie nicht zum abstrakten, auf einen zeitlosen Seinsbegriff gerichteten Postulat werden, sondern konkret verstanden sein soll. Entsprechend ist die Begegnung von Ich und Du »real« auch nur dadurch, daß das Medium der Geschichtlichkeit den Ton dieser Realität angibt.

Man kann darum nicht sagen: Man müsse den Nächsten unabhängig von seiner sündigen Wirklichkeit sehen, man müsse das Du des Nächsten gleichsam radikal freilegen, denn der Begriff des Nächsten fordere die Unmittelbarkeit; er sei eben der »Nächste« und nicht der »Vermittelte«; unter dem Gebot Gottes werde er zum »Nächsten«.

Darauf würde zweierlei zu antworten sein:

1. Würde ich den Nächsten nur mit Hilfe dieser Unmittelbarkeit – also jenseits des trennenden Mediums der Geschichte – als Nächsten anerkennen können, so würde ich ihn und mich aus der Identität mit der Geschichte lösen. Löste ich mich aber von dieser Identität, so löste ich mich ebenso von dem unbedingten Anspruch, der mich zu dieser Identität zwingt und mir gerade zeigt, daß ich den Anderen *nicht* unmittelbar vor mir habe. Ich würde also nicht dem Gebot Gottes *gehörchen*, wenn ich den Nächsten in meine Unmittelbarkeit rücken

wollte, sondern würde ihm widersprechen: denn ich sträubte mich gegen das Geschichtsverständnis, das mir durch eben jenes Gebot aufgenötigt wird, gegen das Verständnis nämlich, daß *ich* meine Geschichte sei, das ich der Vollstrecker des Selbstseinwollens und der Eigengesetzlichkeiten – jener scheinbar so transsubjektiven und von mir distanzierenden Größen – auch dem Nächsten gegenüber sei. Statt dessen böge ich den Geschichtsbegriff dahin um, daß ich unter Geschichte die unmittelbare (und in dieser Unmittelbarkeit ihre Realität gewinnende) Begegnung von Ich und Du verstünde. In jener Unmittelbarkeit des Sich-begegnen-Lassens sähe ich dann den Schöpfungssinn der Geschichte ausgedrückt.

Man hat also hier folgende Operation vollzogen: Da die Forderung der Nächstenliebe radikal, also unbedingt ist, hat man das Ich und das Du entsprechend zu unbedingten Größen gemacht, die sich radikal beanspruchen. Da sie aber faktisch keineswegs »unbedingt« dastanden, sondern durch die horizontale Geschichte bedingt und belastet waren, mußte man jene Geschichte als *uneigentlich* erklären: Die Eigentlichkeit der Geschichte besteht demgegenüber in der *unbedingten* Begegnung.

Von da aus ergeben sich im scharfen Gegensatz die beiden Fronten der Geschichtsbegriffe. Beide versuchen den Geschichtsbegriff von der unbedingten Forderung aus zu bilden: Für Gogarten geschieht das in der Art, daß durch die unbedingte Forderung das Ich und das Du unmittelbar (als Nächste) gegenübergestellt werden und daß Geschichte von hier aus bedeutet: Unmittelbare Begegnung von Ich und Du *sub specie* des unbedingten Anspruchs. Dieser unbedingte Anspruch ist der Schöpfungsanspruch Gottes. Indem die Geschichte als Ort der unmittelbaren Ich-Du-Begegnung diesem Schöpfungsanspruch gemäß ist, wird sie selber Raum der Schöpfung. Hier liegt die Konkretheit und Realität der echten Geschichte – Geschichte als Medium – d. h. als transsubjektive Geschichtsstruktur – ist *uneigentliche* Geschichte.

Demgegenüber glaubten wir, aus der unbedingten Forderung die entgegengesetzten Konsequenzen für den Geschichtsbegriff ziehen zu sollen: Wir wurden gerade *sub specie* dieser Forderung veranlaßt,

uns mit jener »uneigentlichen« Geschichte zu identifizieren und sie uns zum Gericht werden zu lassen. Den Sinn des Geschichtsgerichts, des Geschichtsfluches sahen wir gerade darin, daß die Geschichte sich als Medium zwischen uns und unsern Nächsten drängt und sich zum unüberschreitbaren Graben macht, zu einem Graben freilich, den wir selber aufgeworfen haben, indem *wir* je und je diese Geschichte sind. Immer aber gilt es festzuhalten, daß jene Bedeutung der Geschichte als nächstenfeindliches Medium nur *sub specie* der unbedingten Forderung einsichtig wird und nicht etwa von einer philosophischen, *vortheologischen* Anthropologie her erkennbar ist. Das schließt nicht aus, sondern – wie wir sahen – vielmehr ein, daß die Theologie sich die Erkenntnis des Geschichtsmediums gerade aus jener natürlichen Anthropologie holt und es – gleichsam ohne Wissen der Anthropologie selber – bereits von ihr beschrieben sieht. (Insofern versteht die Geschichtstheologie gewissermaßen die Anthropologie besser, als diese sich selber versteht.) – Indem Gogarten den Geschichtsbegriff auf die unmittelbare Ich–Du–Begegnung – wie sie im Schöpfungsanspruch Gottes gesetzt ist – zuschneidet, nimmt er jene Anthropologie gerade nicht ernst und stempelt den von ihr erarbeiteten Geschichtsbegriff zur Uneigentlichkeit. Was jener Geschichtsbegriff als unumstößlich real und konkret zu enthalten schien – und was wir von unserer theologischen Phänomenologie her auch so aufnahmen –, das macht er zu einer irrealen und abstrakten Größe. Was wir als den Fluch der Geschichtlichkeit erwiesen, nämlich daß wir unter dem Druck der unbedingten Forderung niemals aus der Identität mit ihrer Struktur herauskönnen, das fällt für Gogarten in den Papierkorb der Uneigentlichkeit, weil Geschichte für ihn nur der Raum derjenigen Ich–Du–Begegnung ist, die im Schöpfungsanspruch *gefordert* ist, nicht aber derjenigen, in der wir die *Unerfüllbarkeit* der Forderung erkennen.

Damit wird die horizontale Geschichte völlig bagatellisiert. Sie schrumpft gleichsam auf den *Fußpunkt* der *vertikalen* Geschichte zusammen: Das Ich und das Du sind nur noch Objekte des unbedingten Anspruchs, der sie gleichsam aus der vertikalen Dimension ereilt und sie in die Unmittelbarkeit zueinander zwingt. In dieser *beanspruchten*

Unmittelbarkeit liegt ihr geschichtliches Verhältnis. Indem so die horizontale Geschichte zum Fußpunkt der vertikalen Geschichte zusammenschrumpft, bekommt der Geschichtsbegriff Gogartens ausgesprochen eschatologischen Charakter. Er enthält – an unserem Geschichtsbegriff gemessen – nicht mehr und nicht weniger als die Aufhebung der Geschichte. Die Unbedingtheit der Forderung, die uns an unsere Geschichte bindet, dient hier dazu, die Geschichte aufzuheben und erst in dieser Aufhebung der Geschichte¹ die echte Geschichte anbrechen zu sehen²: nämlich den Raum der unmittelbaren Ich–Du–Begegnung. Diese echte Geschichte ist in der Tat völlig eschatologisch: Sie stellt ihren Schöpfungsgehalt, d.h. die schöpfungsmäßige Ich–Du–Begegnung, in völliger Unmittelbarkeit heraus (darum bezeichneten wir sie als »Schöpfungsordnungen«). Daß das Ich wieder und wieder an dieser Geschichte schuldig wird, indem es die Unmittelbarkeit der Begegnung übersieht, ist nicht Eigenschaft der Geschichte, sondern Versündigung des Ichs an der Geschichte. Stärker kann die Distanzierung des Ichs von der Geschichte nicht zum Ausdruck gebracht werden.

XV.

Die geforderte Unmittelbarkeit der Ich–Du–Begegnung

2. Aber noch ein letztes Problem will hierbei beachtet sein.

Das Gebot der unbedingten Nächstenliebe bringt mir das Du des Nächsten doch tatsächlich in einem ganz anderen und unbedingteren Sinne zu Gesicht, als es mir im innergeschichtlichen Raum – diesseits des unbedingten Anspruchs – offenkundig wird: Weist somit jener Anspruch nicht doch irgendwie darauf hin, daß die Geschichte als »Schöpfungsordnung« jene unbedingte Ich–Du–Begegnung enthalte? Ich soll doch im Nächsten offenbar nicht nur den Träger seiner Geschichtlichkeit sehen, der hinter sachhaften Bezügen, hinter überindi-

¹ Geschichte hier natürlich in unserem Sinne verstanden.

² Diese eschatologische Geschichte unterscheidet sich nur dadurch von dem »wirklichen« Eschaton – könnte man sagen –, daß sie dauernd von dem Ich überhört und übertreten wird, daß also das Ich dauernd an der Ich–Du–Begegnung, die der Inhalt jener Geschichte ist, schuldig wird.

viduellen Eigengesetzlichkeiten usw. versteckt ist, sondern soll um sein unbedingtes Du wissen. Was mit jenem unbedingten Du gemeint sei, können wir uns am Gebot der Nächsten- und Feindesliebe selber klarmachen:

Wenn ich den Andern lieben soll wie mich selbst, so ist darin nicht nur eine graduell höhere Liebe als im profanen Ethos geboten, sondern auch eine qualitativ andere Liebe (vgl. auch Mt. 5, 39 ff.). Das profane Ethos bezieht mich – wie wir schon sahen – auf die Bedingungen meiner Situation. Wir sagten oben, das in ihm gegebene Sollen gelte im Rahmen der Eigengesetzlichkeiten; es beziehe sich lediglich auf die Möglichkeiten, die dem (neutralen) Ich in seiner *Aktivität*, und zwar in der durch die Eigengesetzlichkeiten *begrenzten* Aktivität, gegeben seien; es beziehe sich aber nicht auf eine Aufhebung oder Korrektur dieser Eigengesetzlichkeiten selber. Das Du des Andern – wie es mir im profanen Soll gezeigt ist – ist also immer nur das Du, das im Rahmen der Eigengesetzlichkeiten erscheint und durch sie bedingt ist. Stellen wir uns z. B. vor, daß ich mit dem Andern in einem bestimmten wirtschaftlichen Verhältnis stehe, daß also die Autonomie der Wirtschaft – in Gestalt des Konkurrenzkampfes etwa – uns beide im besonderen Sinne überwölbt. Dann ist das Du des Andern, dem das ethische Soll mich gegenüberstellt, nur ein Du im Rahmen des Konkurrenzkampfes, d. h. ein Du, das durch die geschichtliche Eigengesetzlichkeit zwischen ihm und mir in seiner Du-Haftigkeit bedingt ist: Ich bin ihm nur so weit verpflichtet, als es die Gesetzmäßigkeit des geschichtlichen Lebens (d. h. hier: die wirtschaftliche Autonomie in Gestalt des Konkurrenzkampfes) zuläßt. Das bedingte Maß aber, in dem ich ihm so verpflichtet bin, ist nun zugleich das Maß dafür, inwieweit es für mich »Du« ist. Demgegenüber bindet mich die unbedingte Forderung (Mt. 5, 39 f.) derart an den anderen, daß sie meine Hingabe an ihn keineswegs durch irgendwelche Eigengesetzlichkeiten, durch Schranken des geschichtlichen Lebens, der Sitte usw. begrenzt sehen will. Sie verpflichtet mich ihm unbedingt, d. h., sie läßt die Geschichtlichkeit gerade nicht das Maß meiner Verpflichtung sein. Entsprechend bringt sie mir auch das Du des Andern völlig unbedingt in den Blick. Das Maß, in dem sie mich ihm ver-

pflichtet, ist auch das Maß dafür, inwieweit er mir »Du« sein soll: es ist das unbedingte Maß. Erst in dieser Unbedingtheit ist mir der Andere »Nächster« und als dieser »Nächste« von Gott verordnet und offenbart. Das profane Ethos kann diesen Begriff nicht von sich aus erkennen. (Auf diese Tatsache wird unseres Erachtens viel zu wenig geachtet. Es ist so, wie oben gesagt wurde: das profane Ethos kennt nicht den »Nächsten«, sondern nur den »Vermittelten«.)

XVI.

Der Nächste als Gegenstand des Glaubens und als eschatologische Größe

Von hier aus stellen wir unsere Frage noch einmal neu:

Ist damit, daß mir der Nächste *sub specie* der Forderung Gottes als unbedingtes Du begegnet, nicht der Hinweis gegeben, daß ich die beschriebene Identität mit der Geschichte doch aufheben muß, um den Nächsten als unbedingtes Du und eben nicht in seiner Bedingtheit durch die Geschichte und ihre Eigengesetzlichkeiten zu verstehen? Muß nicht doch das Du von der uns gemeinsam belastenden und sich zwischen uns drängenden Geschichte gelöst werden, damit es in der gebotenen Unbedingtheit zu erkennen und diese Form der unbedingten Begegnung dann als »Schöpfungsordnung« zu verstehen ist?

Dieses Problem gilt es scharf zu sehen, weil darin die letzte Schwierigkeit unserer Auffassung liegt und zugleich der letzte Punkt, an dem wir uns noch gegen Gogarten abzugrenzen haben. Es ist folgendes im Anschluß an das bisher Erarbeitete festzustellen:

Zweierlei geschieht unter dem Anspruch der unbedingten Forderung: Einmal werden wir mit unserer Geschichte identifiziert, und andererseits zwingt sie uns im Gebot der Nächstenliebe, dem Du des Andern in Unmittelbarkeit gegenüberzutreten, d. h. das Maß unserer Hingabe an ihn nicht bestimmt sein zu lassen durch die eigengesetzliche Geschichte, in der wir stehen und die unsere Hingabe begrenzt. Mit anderen Worten: Sie zwingt uns, im Andern etwas qualitativ anderes zu sehen als den bloßen Träger seiner Geschichte, dessen An-

spruch an uns in den Rahmen der Geschichte eingezwängt, durch ihn relativiert und also in die Bedingtheit des profanen Ethos hinabgesunken wäre. Sie zwingt uns also gerade dazu, den Anderen irgendwie aus der Identität mit seiner Geschichte herauszunehmen und ihn zur Unmittelbarkeit zu stellen. Indem sie uns zwingt, den Anderen ganz ernst zu nehmen, verlangt sie, daß wir im Anderen nicht nur ein geschichtliches Du erkennen. Indem sie uns zwingt, dem Du des Anderen unmittelbar zu begegnen, befiehlt sie, daß wir das Medium der Geschichte, das uns vom Du trennt, tilgen, daß wir also aus unserer Identität mit der Geschichte heraustreten, ebenso wie wir den Andern, dem wir als Nächsten begegnen sollen, aus der Identität mit seiner Geschichte herauszureißen haben, weil wir mehr in ihm sehen sollen als den bloßen Träger seiner Geschichte und eines durch sie bedingten Anspruchs.

Wie verhalten sich beide Sätze zueinander, daß ich mich einmal unter der unbedingten Forderung mit meiner Geschichte identifizieren muß und das andere Mal – wenn ich das Du des Nächsten ganz ernst nehmen soll – wieder aus jener Identität (mit dem Andern zusammen!) herauszutreten habe?

Beide Thesen stehen nicht im Widerspruch, sondern zielen aufeinander ab: Indem das Gebot der Nächstenliebe fordert, daß meine Begegnung mit dem Du unmittelbar (d. h. nicht durch die Eigengesetzlichkeiten bzw. durch die Identität mit ihnen) bedingt sei und daß das Du selber als ein unbedingtes ergriffen werde, zwingt sie mich gerade, mich mit meiner Geschichte zu identifizieren. Denn daß ich die Unmittelbarkeit zum Du nicht durch eine Durchbrechung des Geschichtsmediums zu erreichen vermag, liegt ja nur daran, daß ich die Geschichte niemals als ein Objekt, dem ich Kampf ansagen könnte, vor mir habe, sondern daß ich diese Geschichte je und je selber bin. Gerade indem die unbedingte Forderung meine Geschichtlichkeit gleichsam ignoriert, »über sie hinweg« fordert und von einer Unmittelbarkeit zum Nächsten spricht, wo die Mittelbarkeit des Geschichtswesens mich selber – paradoxerweise – zur Grenze zwischen mir und dem Du macht, gerade indem sie das tut – sage ich –, »nagelt« sie mich auf meine Geschichtlichkeit »fest« und zeigt mir, daß ich am

Nächsten schuldig bin, weil ich geschichtlich bin. Dadurch, daß das Du des Nächsten mich – im Namen der unbedingten Forderung, aber nur in ihrem Namen¹ – unbedingt beansprucht, wird der Nächste mir zum Gericht, weil ich ihn nicht zu meinem Nächsten machen kann. Sein unbedingter Anspruch, den er im Namen des geoffenbarten Gottes, des Schöpfers, stellt, fordert von mir das Heraustreten aus meiner Geschichtlichkeit zur unbedingten Liebe und Hingabe. Gleichzeitig aber zwingt er mich – um der Unerfüllbarkeit dieser Forderung willen –, mich mit der Geschichte zu identifizieren, die mir jene unbedingte Hingabe verwehrt und mich immer bei sich, d. h. bei meiner Geschichtlichkeit, festhält. Das Heraustreten aus der Geschichte (zum unmittelbaren Ich–Du-Erlebnis hin) und andererseits die Selbstidentifizierung mit der Geschichte werden beide unter derselben Forderung aktuell, aber jeweils in anderem Sinn: Die Unmittelbarkeit ist das Geforderte und die Identifizierung drückt die Unmöglichkeit aus, dem Geforderten nachzukommen. Oder noch prägnanter: Die Unmittelbarkeit zum Nächsten ist das Ziel unseres Sollens und die Identifizierung das Gericht über unser Können. Dies Sollen und dies Gericht sind nur im Glauben an den unbedingt fordernden Gott – also als Offenbarungsinhalte – wirklich. Unter dem Anspruch der unbedingten Forderung muß ich immer wieder den Nächsten als »Nächsten« glauben; ich muß ihn gleichsam durch jenes Gericht der Identifizierung »hindurchglauben«, das mir je und je die Gewißheit aufzwingt, daß meine eigene Geschichte mir den »Nächsten« verbirgt. Er selbst will als Nächster geglaubt sein, ein Sehen des Nächsten gibt es im Raum der Geschichte nicht. Immer bleibt jener Raum zwischen uns: und zwar vor dem Glauben als unsichtbare Wand, die uns den Blick für das Du des Andern in seiner Eigentlichkeit nimmt, ohne daß

¹ Dies Letztere müssen wir besonders scharf betonen um der Abgrenzung gegen Gogartens willen. Das geschichtliche Du als solches stellt jenen Anspruch keineswegs. Und auch unter dem Glauben kann man jenen Anspruch nicht sehen – wie wir gleich einsehen werden –, sondern nur »glauben«, weil die vermittelnde und bedingende Geschichtlichkeit ja immer bleibt. Unbedingtheit des Anspruchs und geschichtliche Gebrochenheit des Anspruchs müssen immer miteinander gesehen werden. Wir bleiben dabei, daß es nicht möglich ist, ohne jenen Bezug auf die Geschichtlichkeit und das mit ihr gegebene Identitätsproblem die Unbedingtheit des Anspruchs zu erkennen. Der nur trinitarische Bezug des Ich–Du–Verhältnisses genügt hier nicht.

jener Verlust uns selber bemerklich wäre¹; unter dem Glauben als Gericht der Identifizierung, dem uns freilich die Rechtfertigung Jesu Christi »auf Hoffnung« entreißt, dem wir aber physisch (im Raume unserer Zeitlichkeit) ebenso verhaftet bleiben wie der $\sigma\alpha\rho\chi\acute{\iota}$. Auch hier wandeln wir im Glauben und nicht im Schauen, in der Geschichte und nicht in der Unmittelbarkeit des Nächsten. Der »Nächste« ist streng genommen ein *eschatologischer* Begriff, wie auch die unbedingte Forderung selber um ihrer Unbedingtheit willen eschatologischen Charakter trägt. Sie bezieht sich auf die Aufhebung der Geschichte, indem sie die Geschichte ins Gericht stellt. Sie zwingt uns zur Identität mit der Geschichte, indem sie uns jenseits unserer Geschichte fordert. Darin liegt das dialektische Verhältnis von unbedingter Forderung und Geschichte beschlossen.

XVII.

Gegenüberstellung der gefundenen Mißverständnisse

Wir blicken auf den zuletzt erarbeiteten Gedankengang zurück. Es ging uns darum, das Wesen der »Schöpfungsordnungen« von dem bisher gewonnenen Geschichtsbegriff aus zu klären. Wir versuchten das vorerst negativ in der Art, daß wir in der Lehre der »Schöpfungsordnungen« zwei Typen zu unterscheiden suchten, denen ein grundlegendes Mißverständnis bei der Verhältnisbestimmung von Schöpfung, Geschichte und »Schöpfungsordnung« innezuwohnen schien. Wir unterschieden hierbei den Brunnerschen und den Gogartenschen Typus.

1. Bei dem **Brunnerschen** Typus vollzog sich die Bestimmung der »Schöpfungsordnungen« derart, daß die letzten Grundgesetze des geschichtlichen Lebens, wie sie sich einer Analyse der Geschichtsstruktur entnehmen ließen, als Ordnungen im Sinne »reiner« Geschöpflichkeit erklärt wurden.

2. Beim **Gogartenschen** Typus wurde die unmittelbare (also nicht an

¹ Denn wir dienen ja unbewußt der gefallenen Schöpfung statt dem Schöpfer, der uns dem Du unmittelbar zuordnet (vgl. Rm. 1, 25). Siehe hierzu die Worte Luthers über die zur Selbsterkenntnis unfähige Vernunft, z.B. WA. 18, 674 = Cl. 3, 191, 35 ff.

die Gesetze des Geschichtslebens gebundene) Ich–Du–Begegnung als geschichtlich gegebene »Schöpfungsordnung« bestimmt.

Beide Typen nahmen die Geschichtsstruktur, die sich uns – theologisch gesehen – als Form der gefallenen Schöpfung auswies, nicht ernst.

Der Brunnersche Typus übersah die Gefallenheit der Geschichtsstruktur insofern, als er auf dem Grunde der Geschichte (dort also, wo die Geschichte in ihre allgemeinsten, »letzten« Bestandformen zerfiel) einen Restbestand reiner Schöpfungsbedingungen wahrnehmen wollte (Vater–Kind¹, Führer–Geführter usw.), der die Gefallenheit der Geschichte noch nicht in sich trug. Damit wurde der Mensch zum Sünder an den geschichtlichen »Schöpfungsordnungen«; er war aber nicht bereits Sünder, sofern er in ihnen stand und sofern sie bereits »a priori« seine sündigen Möglichkeiten waren. So werden sie »unter der Hand« mehr als bloß ethische Möglichkeiten auf dem Grunde der Unmöglichkeit. Es gab Punkte in der Geschichte, die nur von der Schöpfung her (wenn auch nicht empirisch–faktisch, sondern nur grundsätzlich) zu verstehen waren, während die Gnade Gottes in

¹ Wie sehr selbst dieser Bezug von Vater und Kind durch die Geschichtlichkeit dieser Ordnungen belastet ist – also nicht erst durch nachträglichen, wenn auch noch so notwendigen Mißbrauch –, kann von einem sehr untheologischen Verfasser gelernt werden, nämlich von Weininger in seinem Buche »Geschlecht und Charakter«, 1932. Dieser sagt in überaus geistreicher, wenn auch krankhaft überspitzter Form, daß das Verhältnis von Vater und Kind insofern »unsittlich« sei, als durch die Zeugung das Kind zur Wirkung einer Ursache werde und dadurch im wesentlichsten Punkt seiner Selbstbestimmung seiner Freiheit beraubt werde, nämlich in der Entscheidung über die Frage, ob es überhaupt existieren wolle, bzw. ob es gerade in der geschichtlichen Umgebung existieren wolle, in die es durch die Geburt gestellt sei. Damit ist die Zeugung als eine Art heteronomer Eingriff in die Existenz des Erzeugten verstanden. Was hier in überaus säkularer Weise ausgesprochen wird, besitzt dennoch für die Theologie ein gewisses Wahrheitsmoment. Denn das Kind wird durch die Zeugung der Geschichtlichkeit und damit dem Schicksal des *Αἰὼν ὄντος* anheimgegeben: Das *peccatum originale*, das es somit ebenso transsubjektiv überkommt wie die Existenzsetzung selber, ist mit dieser zusammen in der Tat eine Art heteronomer Eingriff des Erzeugers in die Existenz jedes Erzeugten. Die Tatsache, daß vor Gott die derart transsubjektiv überkommene und »heteronome« Erbsünde dann als autonomes Werk des Menschen selber betrachtet wird, spielt hierbei keine Rolle. Entscheidend ist nur, daß die Erzeugung gerade dadurch, daß sie den Erzeugten einer gefallenen, vom *peccatum originale* durchsetzten Geschichte anheimgibt, den Bezug Vater–Kind in demselben Sinne in die Sonderung hineingestellt sein läßt, wie das bei jedem geschichtlichen Bezüge ist, und so ein reines Schöpfungsverständnis jenes Bezuges ausschließt. Freilich kann von der damit angeschnittenen Korrelation Sünde–Erlösung aus auch der Weingingersche Vorwurf der Unsichtbarkeit – der trotz seiner Pointe im Grunde sehr flach ist – nicht aufrechterhalten werden. Denn die Erzeugung bietet gleichzeitig das Leben des Kindes der Gemeinschaft der Gläubigen dar.

der Rechtfertigung¹, durch die er auch die gefallene Schöpfung noch trug, in jenen letzten Grundbestimmtheiten der Geschichte nicht mächtig zu sein brauchte.

Beim Gogartenschen Typus wird die Gefallenheit der Geschichte (zugunsten ihrer Schöpfungsbestimmtheit) dadurch aufgehoben, daß ein eschatologisches, d. h. auf die Unmittelbarkeit aufgebautes Ich-Du-Verhältnis zur »Geschichte« erklärt wird. Damit *entfällt* die Struktur des Geschichtslebens, die doch – nach unserer Erkenntnis – als unveräußerliches Medium zwischen Ich und Du steht: als ein Medium nämlich, das wir je und je selbst sind und in dem wir uns so selber im Wege stehen, wenn wir den Weg zum Du aufsuchen. Durch diese Herausbildung eines eschatologischen Ich-Begriffes trat eine Distanzierung zwischen dem Ich und der geschichtlichen Struktur ein, weil jenes eschatologische Ich nicht mit dem Medium der Geschichtlichkeit identisch und so nicht von ihm belastet war. – Entsprechend wurde auch die Geschichtlichkeit – als Regulativ dieser Ich-Du-Begegnung – eschatologisch bestimmt: nämlich als *unmittelbares* Verhältnis von Ich und Du, genauer: als *unmittelbares* wechselseitiges *Anspruchsverhältnis*. So wird die Geschichte als Raum jener unmittelbaren Ich-Du-Begegnung zu einer reinen »Schöpfungsordnung«, d. h. zum unmittelbaren Ausdruck des Schöpfungswillens Gottes, der Ich und Du füreinander setzt. Die Versündigung setzt erst an dieser Ordnung ein. Sie ist aber nicht vorgegeben durch die Geschichtlichkeit dieser Ordnung als solche. – Wir halten somit als Ergebnis fest, daß beide Typen dem Verhältnis von Schöpfung, Geschichte und »Schöpfungsordnung« einen irrigen Sinngehalt unterstellen, sei es, daß sich im Grunde der Geschichte noch ein letzter, »reiner« Schöpfungsbestand erkennen läßt, der den unbedingten Riß zwischen Schöpfung und Geschichte ignoriert, sei es, daß die Geschichte selber – als Form *unmittelbarer* Ich-Du-Begegnung einen ungebrochen schöpfungsmäßigen bzw. eschatologischen Sinn gewann.

¹ Wir beschäftigen uns später noch *explicite* mit dem Problem Rechtfertigung und Geschichte. Die Ansätze zu diesem Problem, die durch den Gerichtsgedanken ja stets gegeben sind, werden später weitergeführt.

XVIII.

Übergang zur positiven Entfaltung eines Begriffes der »Ordnungen«

Wir versuchen nunmehr, nach diesen Abgrenzungen selber zu einem positiven Begriff der »Schöpfungsordnungen« vorzustoßen und unternehmen dies, indem wir die verstreuten Argumente, die wir zur negativen Abgrenzung unserer Geschichtstheologie benutzten, systematisch zusammenfassen und weiter unterbauen. Dabei soll es vor allem darum gehen, an Hand der »Schöpfungsordnungen« noch weiter die Kluft zwischen Schöpfung und Geschichte zu zeigen und von da aus die Einsicht zu begründen, daß jene Ordnungen in viel spezifischerem Sinne von der Rechtfertigung als von der Schöpfung her zu verstehen seien. – Der nächste Gegenstand unserer Untersuchung ist also das Problem, in welchem Sinne die »Schöpfungsordnungen« (als Bestimmtheiten unserer Geschichtlichkeit) einerseits von der Schöpfung und andererseits von der Rechtfertigung her zu erfassen sind.

Bei der bisherigen Arbeit am Begriff der »Schöpfungsordnungen« ist schon genügend klargeworden, daß eine theologische Betrachtung der Geschichte sich nicht versuchen lassen darf, ein System der »Schöpfungsordnungen« aufzustellen. Wäre es so, wie es nach unseren Erwägungen nicht sein konnte, daß nämlich auf dem Grunde der Geschichte sich ein letztes schöpfungsmäßiges Gefüge feststellen ließe, das der Qualifizierung durch die Geschichtlichkeit letztlich entzogen wäre¹, so müßte in der Tat ein solches System aufzustellen sein.

¹ Brunner. – Wir wiesen bereits auf die rein technische Schwierigkeit hin, jene allgemeinen Bezüge zu gewinnen. Man würde schließlich einer zufälligen und subjektiven Geschichtsdeutung verfallen. Das kann man gerade mit einem heute aktuellen Problem beweisen, nämlich mit der Frage »Volk und Rasse«. Es gibt solche, welche die Rasse zu einer letzten schöpfungsmäßigen Gegebenheit machen, und solche, die das gleiche mit dem Volke versuchen. Bei einem Disput beider Anschauungen müssen ihre Vertreter mit geschichtsphilosophischen, historischen, physiologischen, psychologischen Argumenten u. a. arbeiten. Die verzwickte Problemlage, die hierbei eintritt und die mit allen möglichen, nur nicht theologischen Argumenten arbeitet, zeigt zur Genüge, wie fremd diese Einzelentscheidungen einer theologischen Aussage über Geschichte gegenüberstehen. Es heißt hierbei nicht nur: soviel theologische Köpfe, so viel Schöpfungsordnungen, sondern: soviel geschichtsphilosophische, physiologische, psychologische usw. Köpfe, so viel Schöpfungsordnungen. Schon an dieser sekundären Begleiterscheinung jenes oben beschriebenen irrigen Versuchs, ein System von Schöpfungsordnungen durch eine Analyse der Geschichte zu bestimmen, zeigt sich deutlich, wie sehr die Theologie hierbei zum Sklaven jeder beliebigen Geschichtsphilosophie wird.

Denn es gälte dann nur, die letzten Bindungen des geschichtlichen Ordnungsgefüges herauszustellen und zu zeigen, wie an ihm erst die Sündigkeit des geschichtlichen Lebens entsteht und sich dadurch gleichsam von ihm (als ein neutraler Urbestandteil) *abhebt*, also nicht in das Strukturschicksal der Geschichte selbst mitverwoben ist. Statt dessen waren sie unlösbar mit der Geschichtsstruktur verknüpft und darum auch derselben Spannung des Gottesverhältnisses unterworfen wie die Geschichte selber: Sie waren gerichtete, vergebungsbedürftige Möglichkeiten und doch Möglichkeiten, die Gott gegeben hatte, die er »bestehen« ließ, und die er unserem konkreten Handeln je und je als normatives Gesetz gegeben oder vorgegeben sein ließ. Welches diese Möglichkeiten jeweils waren, konnte sich darum nicht durch eine allgemeine geschichtsphilosophische Analyse in zeitloser Gültigkeit bestimmen lassen, sondern erschloß sich erst im Augenblick des Handelns, in der konkreten Situation, die jeweils ihre aktuellen Möglichkeiten, ihre aktuellen Ordnungen für den Vollzug geschichtlichen Handelns herausgab. Dieser Hinweis auf die völlig *aktuelle* Bestimmtheit der »Schöpfungsordnungen« ergab sich somit aus der Erkenntnis, daß man bei jedem Versuch, unmittelbare »Schöpfungsordnungen« zu bestimmen und damit die Frage nach dem in aller Geschichtsbedingtheit laut werdenden Schöpferwillen Gottes überflüssig zu machen, ein neutrales, spekulativ gewonnenes Ordnungsgefüge der Geschichte herausbildet.

XIX.

Der Staat als Paradigma der Geschichtsordnungen

Wir versuchen deshalb, unser Problem, das Verhältnis der »Schöpfungsordnungen« zu Schöpfung und Rechtfertigung zu bestimmen, so zu lösen, daß wir eine konkrete »Schöpfungsordnung«, den Staat, unter jenem Doppelgesichtspunkt betrachten. Wenn wir eine so konkrete, für uns aktuelle Ordnung benützen, um an ihr jenen Doppelgesichtspunkt zu klären, sind wir am besten gegen die beschriebene »geschichtsphilosophische« Mißdeutung der Ordnungen geschützt. Daß wir berechtigt sind, gerade den Staat hierbei als Paradigma zu benut-

zen, haben wir dadurch genügend bewiesen, daß wir die grundsätzliche Gleichartigkeit des Staates und der allgemeinsten Geschichtsordnungen (Vater-Kind, Führer-Geführter usw.) zu zeigen versuchten: Sie drücken letztlich in gleicher Weise die Organisation der gefallenen Geschichte aus. In welchem Sinne ist also der Staat von der Schöpfung und in welchem Sinne von der Rechtfertigung zu bestimmen?

Wenn wir die Frage hierbei vorerst auf die Schöpfungsbedeutung des Staates konzentrieren, darauf also, ob und inwieweit der Staat einen Schöpfungssinn bzw. einen gebrochenen Schöpfungssinn besitze, inwieweit er also »Schöpfungsordnung« im engeren Sinne sei, dann können wir die Frage auch so formulieren: Ob und inwieweit kann der Staat selber zum »Inhalt« der Predigt, d. h. der kirchlichen Verkündigung, werden und nicht nur ein »Gegenstand« dieser Verkündigung sein? M. a. W.: Spricht die kirchliche Verkündigung von der Schöpfung eben dadurch schon *implicite* und »notwendig« vom Staate *mit-* oder welche Einschränkungen sind hier zu vollziehen?

XX.

Voraussetzungen für den positiven Ausbau der Geschichtsordnungen an Hand des Staatsbegriffs

a) Das Für-sich-sein der autonomen Geschichtsgebiete

Wir formulieren die eben angeschnittene Frage günstigerweise vorerst negativ: Sollte es nicht möglich sein, den Staat als völlig *säkularen Bereich* von der Theologie her zu bestimmen, da er doch eigengesetzlicher Art ist¹ und so scheinbar völlig »aus sich« verstanden sein will, d. h. da er keinerlei schöpfungsmäßige Auszeichnung vor dem sonstigen geschichtlichen Geschehen zu haben scheint? Diese Fragestellung wird in etwa nahegelegt durch Luthers Lehre von den zwei Reichen (vgl. Cl. 3, 162, 18 ff.; 129, 1 ff.).

¹ Gegenstand wäre er etwa dann, wenn die Kirche dem Staat ihre Stellungnahme zu bestimmten Problemen, z. B. denen des Verhältnisses der Kirche zum Staat, der Eugenik usw. verkündigte, oder auch, wenn sie in betontem Sinne zum »Kirchenvolk« als Gliedern des »Staates« bzw. des »Volkes«, das im Staat verfaßt ist, spricht.

² Eigengesetzlich in dem Sinne, wie wir auch die Wirtschaft faßten.

Das staatliche Handeln des Menschen wäre hiernach zu den *inferiores res* zu zählen, die seiner Freiheit anheimgegeben wären. Dies würde zu dem Gedanken von der Autonomie des Staates insofern passen, als mit jenen Gedanken – Hegelisch gesprochen – ja das »Für-sich-sein« des Menschen in dem jeweiligen autonomen Lebensbereich gemeint ist. Denn Autonomie eines geschichtlichen Lebensgebietes bedeutet doch, daß der Mensch, dessen Existenz jenem Lebensgebiet einbeschlossen ist, sich von einer Gesetzmäßigkeit oder vielmehr einer Fülle von Gesetzmäßigkeiten überwölbt sieht, die seine Existenz nach einer immanenten, in sich beruhenden Teleologie leiten.¹

Dieses Für-sich-sein des Menschen in dem autonomen Bereiche des Geschichtslebens und damit auch in seiner staatlichen Existenz tritt erst völlig heraus *sub specie* der unbedingten Forderung. Denn dadurch, daß jener unbedingte Anspruch uns nötigt, uns mit der Geschichte zu identifizieren, d. h. hier: jene autonomen Lebensbereiche uns zu eigen zu rechnen, macht er uns erschreckend deutlich, daß wir es selber sind, die hier in ihrem Für-sich-sein beharren. Es ist *sub specie* jenes Anspruchs nicht mehr möglich, nur vom Für-sich-sein der autonomen Lebensbereiche als *solcher* zu sprechen und uns jenem Für-sich-sein bloß sekundär einbeschlossen zu sehen. Sondern es ist jetzt so, daß wir jene eigengesetzlichen, in sich beruhenden und von immanenter Teleologie getragenen Lebensgebiete (Staat, Wirtschaft usw.) als objektivierte Formen unseres eigenen Für-sich-seins werten müssen: Wir selber stellen uns durch sie auf uns selbst. Wir selber geben unserer Existenz durch sie das In-sich-ruhende, ihre immanente Abgeschlossenheit. Denn sie sind ja auch dann unsere »Tat«, wenn sie als transsubjektive Objektivierungen des (»in die Geschichte gefallen«) Menschenherzens als solchen auf uns *überkommen* sind (Dialektik der Erbsünde!). Indem Gottes Forderung unser Für-sich-sein derart unbedingt zum Ausdruck bringt, weist sie uns selber nachdrücklich auf die Frage hin, ob jene Lebensgebiete nicht rein *säkular* zu verstehen und zu behandeln seien, d. h. so, daß sie nur als be-

¹ Wir zeigten ja bereits, daß die Eigengesetzlichkeiten das Dasein nach höheren Gesetzen erhalten, indem sie die absolute Willkür-Freiheit des Einzelnen begrenzen und ihn nach bestimmten Ordnungen leben lassen.

stimmte *sachliche* Bezüge im Reiche der Immanenz zu werten seien und darum auch von jener Immanenz her gewertet werden müßten. Diese Frage gilt es scharf zu sehen; denn sie drückt keineswegs nur ein theoretisch konstruiertes Problem aus, auf das wir allein durch die Systematik der Gedanken gestoßen werden; vielmehr liegt der Versuch, die autonomen Geschichtsgebiete als säkularen Raum aufzufassen und so von der eigentlichen theologischen Aussage und Normierung abzuspalten, durchaus konkret in der liberalen Theologie – besonders bei *Friedrich Naumann* – vor, wo die Lebensbereiche dem Schicksal ihrer Autonomien und damit ihrer ungestörten Immanenz, dem reinen Für-sich-sein, überlassen werden und der Mensch dann »trotz ihrer« – etwa im Raume der Innerlichkeit oder in sonstigen weniger angefochtenen Räumen des Lebens – ein Christ zu sein sich bemüht.¹

h) Die unbedingte Forderung
als *Vollendung* und *Krisis* des Für-sich-seins

Doch läßt sich jene Abspaltung theologisch nicht vollziehen. Das zeigt sich *wiederum sub specie* der unbedingten Forderung, die unser Für-sich-sein hier völlig dialektisch erscheinen läßt: Denn einmal stellt uns Gottes unbedingter Anspruch ganz in das Für-sich-sein hinein, und zwar dadurch, daß er uns mit den eigengesetzlichen, sich in der Immanenz ausschwingenden Lebensgebieten identifiziert. Er macht so das in ihnen gegebene Für-sich-sein zu dem unsrigen und vollendet es dadurch völlig.

Andererseits stellt uns die unbedingte Forderung dadurch, daß sie uns mit der autonomen Geschichte identifiziert, vor die Tatsache, daß wir inmitten dieser Autonomien und damit in unserem Für-sich-sein gerichtet sind: Indem die unbedingte Forderung den Schöpferwillen Gottes kundgibt, offenbart sie, daß wir jenem Schöpferwillen im Für-sich-sein der Autonomien entglitten sind, daß wir uns mit Hilfe der Eigengesetzlichkeiten in unserer Immanenz eingerichtet, ja diese

¹ Siehe *Friedrich Naumanns* »Briefe über Religion« (1903), besonders die Abschnitte über den wirtschaftlichen *Konkurrenzkampf*.

»Immanenz« allererst geschaffen haben. Die Zusammenhänge, wie sie unter der unbedingten Forderung sichtbar werden, liegen also so:

Die Ursünde besteht darin, daß wir von Gott »abgefallen« sind, d. h. darin, daß wir der in der Schöpfung gegebenen unmittelbaren Ich-Du-Beziehung zu Gott und dem Nächsten untreu geworden sind. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß wir nunmehr im Für-sich-sein verharren, anstatt im »Für-Gott-und-den-Nächsten-sein«. Der Ausdruck dieses Für-sich-seins ist die Geschichtlichkeit, genauer: die eigengesetzliche Struktur dieser Geschichtlichkeit.

Gegenüber dem *Nächsten* ist sie insofern Ausdruck dieses Für-sich-seins, als durch die Eigengesetzlichkeiten – wie wir zeigten – ein Medium zwischen mich und den Nächsten geschaltet wird, über das ich nicht hinaus kann, das mich immer bei mir selbst und von der Eigentlichkeit des anderen fernhält. (Vgl. die Erörterungen über den wirtschaftlichen Konkurrenzkampf als Beispiel für den Sinn jenes Mediums.)

Ferner: Gegenüber Gott sind die Eigengesetzlichkeiten insofern Ausdruck des menschlichen Für-sich-seins, als der Mensch je und je an ihnen schuldig ist und sich mit ihrer Hilfe in die Eigenmächtigkeit der Immanenz zurückzieht, d. h. aus sich selber und nicht von Gott her leben will. So sehr hat er sich in die Eigenmächtigkeit der Immanenz, des Für-sich-seins zurückgezogen, daß – selbst bei Kenntnis der unbedingten Forderung – der Gedanke auftauchen kann, ob jener geschichtliche eigengesetzliche Lebensraum des Menschen nicht völlig säkular und »emanzipiert« aufzufassen sei.

Das Gericht, das die unbedingte Forderung über uns verhängt, liegt also darin, daß sie das Für-sich-sein des Menschen gegenüber Gott und dem Nächsten – wie es durch die Eigengesetzlichkeiten bedingt ist –, als unsere *Schuld* ausweist. Und wiederum: Als unsere *Schuld* erweist es sich darum, weil der unbedingte Anspruch den Schöpferwillen Gottes darstellt und wir uns unter seiner Forderung als gefallene – d. h. »ins Für-sich-sein gefallene« – Schöpfung verstehen müssen.

Hier kommt das dialektische Verhältnis zwischen dem Für-sich-

sein und Gottes unbedingter Forderung scharf in Sicht: Indem uns nämlich die unbedingte Forderung erst in die letzten Tiefen des Für-sich-seins zurückdrängt und indem sie uns durch jene Zurückdrängung scheinbar auf ein säkulares, immanentes Verständnis der eigengesetzlichen Geschichtswelt zurückweist (Staat, Wirtschaft usw.), macht sie uns gleichzeitig jedes derartige säkulare Verständnis schon dadurch unmöglich, daß sie unser Für-sich-sein unter das Gericht stellt. Durch die unbedingte Forderung erfahren wir, daß es keinen Raum in der Welt gibt, in dem wir mit den uns umwölbenden Eigengesetzlichkeiten der Geschichte *allein* sein könnten, und der sich »nach oben« verschließen und insofern »säkularisieren« ließe. Dieser Umstand bedeutet nichts anderes als dies, daß Gott das Für-sich-sein des Menschen, das dieser sich mit Hilfe der Autonomien geschaffen hat, nicht anerkennt; es bedeutet dies, daß Gott als Schöpfer und als Herr über das gefallene Geschöpf auch dessen Für-sich-sein in Anspruch nimmt bzw. – da der Mensch seiner von sich aus nicht zu entsagen vermag – das Gericht darüber verhängt. Damit aber ist jede Möglichkeit zu Ende, die Eigengesetzlichkeiten (z. B. die des Staates) rein aus der Immanenz, also aus säkularen, rein »sachlichen« Prinzipien zu verstehen und dieses säkulare Verständnis mit dem in den Autonomien gegebenen Für-sich-sein des Menschen zu begründen. Dieses Für-sich-sein wird ständig durch die unbedingte Forderung aufgehoben. Es könnte nur bestehenbleiben – und mit ihm dann auch das säkulare Verständnis des Staates –, wenn die Autonomien der Lebensgebiete tatsächlich bloß *sachliche* und darum neutrale Gesetzmäßigkeiten der Geschichte ausdrückten. Was man aber – unter dem Eindruck der geschlossenen, ganz in sich ruhenden Eigengesetzlichkeiten – vom säkularen Standpunkt aus als »neutrales Für-sich-sein des Menschen« bezeichnet, heißt theologisch nichts anderes als: Der Mensch sei *incurvus in se* (vgl. Luther, Rm. 2, 258, 23; 185, 11 ff.; 337, 10).

c) Die Frage nach der Einheit des Lebens
(die Bedeutung der Polis als des zentralen
Bezugspunktes der Lebensgebiete)

De Quervain, von dem wir uns in übriger Hinsicht stark geschieden wissen, meint offenbar Ähnliches wie unsere Erkenntnis über das Für-sich-sein, wenn er von der Frage nach der »Einheit des Lebens« spricht.¹ Hier handelt es sich um die Frage, wo für den Christen die Einheit des Lebens zu suchen sei, d. h. jener Ort, wo Ehe, Familie, Erziehung, Wirtschaft, Kunst und Sitte zur Einheit zusammengeschlossen werden. Für den natürlichen Menschen² ist der Staat, die Polis, der Ort, in dem sich jene Geschichtsbereiche und -ordnungen zur Einheit des Lebens zusammenfügen.

Es ist nach dem eben erarbeiteten Gedankengang klar, daß in dieser vom Staate gebildeten »Einheit des Lebens« das Für-sich-sein des Menschen vollendet zum Ausdruck kommt. Der Mensch als Träger des Staates gibt allen Ordnungen der Geschichte durch die Staatlichkeit einen letzten Beziehungspunkt, d. h. er bezieht das totale geschichtliche Sein auf die von ihm getragene und durch ihn repräsentierte Staatlichkeit. Diese ist nun gerade darum spezifisch säkular verstanden, weil sie den letzten Beziehungspunkt darstellt, auf den hin alles geschichtliche Sein verstanden wird, und weil sie ihrerseits sich nicht wieder auf eine Größe zu beziehen hat, von der sie umfassen und getragen wird, weil sie also ganz aus sich selber, ganz aus ihrer Immanenz verstanden ist. Indem der natürliche Mensch sich und seine geschichtlichen Lebensbeziehungen derart von der Staatlichkeit her begreift, prägt er den Willen zum Für-sich-sein am schärfsten aus und wählt die säkulare Staatlichkeit (besonders leicht naturgemäß in der Form des totalen Staates) dafür als eindringliches Symbol: Der Mensch, der nach unserem Geschichtsbegriff letztlich der Staat ist (weil er sich mit ihm als seiner geschichtlichen Seinsweise zu identifizieren hat), zeigt hier insofern sein Für-sich-sein in der höchstgradigen Form, als er sich selbst zum letzten Maßstab und Beziehungs-

¹ A. de Quervain, »Das Gesetz des Staates.«

² de Quervain denkt vor allem an die Griechen.

punkt der geschichtlichen Lebenserscheinungen macht; denn er bezieht sie ja auf die Staatlichkeit, die er je und je selbst ist. Nichts Transzendentes hat ihm in dieses »Selbst- und Geschichtsverständnis, in dieses völlige Für-sich-sein« hineinzureden. Der Mensch ist Herr über jene Einheit des Lebens; er gewinnt an ihr die schützend ihn umschließende Totalität, und eben darin liegt sein Für-sich-sein.

Es gilt scharf zu beachten, daß unsere Behauptung, der Mensch beziehe in Wirklichkeit alles auf sich selbst, wenn er alles auf den Staat bezieht, bereits ein *theologisches* Urteil ist: Nur von der Theologie her ist es einsichtig, daß der Mensch mit dem Staate letztlich identisch ist und so auch der Bezug auf den Staat letztlich der Bezug auf sein *Ich* ist. Für den natürlichen Menschen dagegen, der den Staat als letzten Bezugspunkt des geschichtlichen Seins und seiner Normen ansieht, ist der Staat gerade die *Aufhebung* des ichhaften Für-sich-seins, das eben hier bloß als »*individuelles*« Für-sich-sein begriffen werden kann.

Ganz entsprechend unserem Versuch, an Hand der unbedingten Forderung die Aufhebung des »neutralen« Für-sich-seins und damit auch des säkularen Verständnisses der Staatlichkeit zu zeigen, bemüht sich de Quervain ebenfalls um den Nachweis, daß durch Gott als den Schöpfer und Erlöser, als den *auctor legis* (unbedingte Forderung!), die »große Störung« jener säkularen »Einheit des Lebens«, in der der Mensch ganz für sich ist, eintritt. Der Glaube bezieht die geschichtlichen Lebensgebiete nicht mehr auf jene immanente, vom Menschen repräsentierte Einheit, sondern Gott wird zur transzendenten Einheit des Lebens. Es gibt keine anderen Einheiten neben ihm.

Auch von dieser Seite her ließe sich also zeigen, wie wenig der Mensch tatsächlich in den autonomen Geschichtsbereichen »für sich selbst ist«. Allemal ist es die unbedingte Forderung, die den Anspruch Gottes auch in diesem »intimen« Bereich und damit sein Herrentum darüber anmeldet, die auch den Menschen in jenem Bereich unter das Gericht stellt. Das ist das Ende aller säkularen Betrachtung der Staatlichkeit und der sonstigen autonomen Bereiche. Wir halten m. a. W. als Ergebnis fest, daß der Bestand eines Regnums der *inferiores res* und des *liberum arbitrium* nicht das Recht oder auch nur die Möglichkeit an die Hand gibt, jenes Regnum säkular zu betrachten, d. h. so, als wäre es der vollendete Ort des menschlichen Für-sich-seins, ein

Ort also, der ganz vom Menschen und seiner unbedingten Eigenmächtigkeit her verstanden werden müßte. Immer greift – um im Bilde zu bleiben – das Reich der *superiores res* in das der *inferiora* hinüber und wird so zur »großen Störung« ihres Für-sich-seins. Die Emanzipation des Menschen ist ein verzweifelter, aber ständig im Mißlingen begriffener Versuch.

d) Gottes unbedingte Forderung
als Erweis seiner Herrschaft über die Geschichte

1. Die Aktualität der Forderung
als Offenbarung Gottes des Schöpfers

Weil der Mensch in der unbedingten Forderung Gott als seinen Schöpfer erkennt, der sein Geschöpf unbedingte, d. h. eben als sein »Geschöpf«, und nicht relativ, d. h. als ein geschichtlich bedingtes, »gefallenes« Geschöpf, beansprucht, erfährt er ihn als den Herrn seiner Geschichte¹ und damit auch seiner Geschichte. (Hierin ist der Raum der *inferiores res* in der geschilderten Weise ebenfalls eingeschlossen.)

Für diese Erkenntnis der Geschichtsmächtigkeit Gottes sind zwei Gründe maßgebend:

α) Einmal wird das Herrtum Gottes über die Geschichte dadurch charakterisiert, daß die Forderung *aktuell* ist. Diese Aktualität ist das eigentliche Konstitutivum der Forderung, und zwar darum, weil sich in ihr der unbedingte und *personale* Charakter Gottes als des Fordernden ausdrückt.

Aktualität ist hierbei vorerst als das Gegenteil von Zeitlosigkeit zu begreifen. Eine Forderung, die bloß »gilt« – und zwar zufolge einer aufweisbaren Gesetzmäßigkeit »gilt« wie etwa der kategorische Imperativ –, ist möglicherweise wohl *zeitlos* in ihrer Gültigkeit und damit auf jeden Augenblick jedes Daseins bezogen, aber darum keineswegs streng *aktuell*. Denn Aktualität bedeutet Gegenwartigkeit im eminenten Sinne, d. h. Gegenwartigkeit, die nicht als spezielle »Ge-

¹ Um Mißverständnissen vorzubeugen, sagen wir ausdrücklich, daß wir es nicht für möglich halten, die gesamte Schöpfungslehre aus der unbedingten Forderung oder aus der Christologie (beides hängt – wie wir noch sehen werden – eng zusammen) abzuleiten. Wohl aber glauben wir die Überzeugung begründen zu können, daß die Theologie von dorthin ihre Schöpfungslehre entfalteten muß.

genwärtigkeit« gleichgültig ist und »genau so« jedes andere Tempus bedeuten könnte (weil sie als zeitlose Geltungsform eben gleichgültig gegen den Unterschied der Zeiten wäre), sondern Gegenwartigkeit, die sich gerade hier und jetzt vollzieht bzw. vollzogen wird. Diese spezifische (»eigentliche«) Gegenwartigkeit kennen wir aus dem Verhältnis Gottes zu uns, aus der vertikalen Geschichte. Denn hier ist die Aktualität jener Gegenwartigkeit insofern völlig zu ihrer Erfüllung gekommen, als Gottes Verhältnis zu uns die Gestalt des Aktus besitzt.

Die gegenwärtige Schöpfungsbeziehung Gottes zur Welt ist die *potentia Dei actualis*; seine Forderung besitzt insofern die Gestalt des *actus (lex actualis)*, als sie uns hier und jetzt ins Gericht stellt; unsere Rechtfertigung in Christus endlich ist darum »aktuell« (*iustificatio actualis*), weil sie uns hier und jetzt jenem Gericht entreißt (Rm. 8, 38 f.).

Darin also, daß jene Forderung in dem beschriebenen Sinne aktuell ist, d. h. daß sie uns als Aktus Gottes erreicht und als eben dieser Aktus stets vor uns steht, in jeder neuen Gegenwart an uns vollzogen wird, darin – sage ich – zeigt sich der personale Charakter des göttlichen Handelns und Forderns im Gegensatz zur Zeitlosigkeit und bloß »gültigen« Forderung. Indem Gottes Forderung uns so gegenwärtig in Anspruch nimmt, indem sie mit anderen Worten personales, aktuelles Handeln (*actus = Tatcharakter*) Gottes an uns ist, kraft dessen er unser Schicksal inauguriert, erfahren wir, daß wir ständig neu von diesem Handeln Gottes gesetzt werden.

Dieser letzte Gedanke, daß unsere Existenz auf aktuelle Weise stets neu gesetzt werde durch das Handeln Gottes, wie es sich in der unbedingten Forderung kundgibt, mag wundernehmen, besonders im Hinblick darauf, daß man die aktuelle Einwirkung Gottes auf unsere Existenz und die Geschichte sonst in direktem Zusammenhange mit der Schöpfungslehre zu erörtern pflegt. Hierzu muß folgendes bemerkt werden, das zugleich die Sorge, wir nähmen die Schöpfung nicht ernst, zerstreuen mag: Es ist stets zu betonen – und zwar gerade in unserer geschichtstheologischen Diskussion –, daß es bei der Frage der ständig neuen Existenzsetzung durch Gott nicht um eine Existenz

»an sich« oder eine Existenz geht, die in ihrer reinen Geschöpflichkeit zu rekonstruieren sei, sondern daß es allein um die *geschichtliche* Existenz geht, d. h. um die Existenz, die der horizontalen und vertikalen Geschichtsdimension angehört.

Wir sahen nun, daß die Geschichtlichkeit dieser Existenz erst unter der unbedingten Forderung in ihrer Eigentlichkeit sichtbar wird. Denn der unbedingte Anspruch – als Aktus Gottes in der vertikalen Dimension – gab uns die Gewißheit, daß unsere Geschichtlichkeit allein darin liege, daß wir diese unsere Geschichte sind und daß wir uns stets aufs neue mit ihr zu identifizieren haben. So werden wir immerdar neu und aktuell geschichtlich, wo Gott uns unbedingt fordert, d. h. wo er uns in die Geschichte mit sich hineinzieht¹ (vertikale Dimension) und unser geschichtliches Sein in der Welt (horizontale Dimension) zu dem macht, was es ist, nämlich zur gefallenen Schöpfung, zum Ausdruck unserer selbst in dieser Gefallenheit.

Aber inwieweit kommt hier die Schöpfung zu ihrem Recht? – Außer dem, was im Problemzusammenhang von »Unbedingtheit« und »Person« (Punkt 2) hierüber zu sagen ist, muß dies betont werden:

Es hängt mit der Aktualität zusammen, in der unsere Geschichte jeweils unter der unbedingten Forderung gesetzt wird, daß wir die Schöpfung, die in unserer Geschichte mächtig ist, nicht in der Weise gewinnen können, daß wir sie nur als Zustand beschreiben, von dem die Geschichte abgefallen ist, der einmal war und jetzt nur noch in Rudimenten existiert, vielleicht auch von Gott in dieser rudimentären Gestalt erhalten wird. Zöge man das Problem »Geschichte und Schöpfung« so auf, dann wäre der Schöpfungsbegriff gerade nicht mehr streng auf die Aktualität des göttlichen Schöpferhandelns abgestellt; vielmehr wäre die Schöpfung dann nur noch etwas, an dessen gefallener Gestalt Gott jenen Aktus des Gerichts und der Rechtfertigung usw. vollzöge. Sie wäre gleichsam der »Boden« der Geschichte – wenn auch der ständig von Gott neugesetzte Boden –, auf dem sich die Geschichte dann *selber* aktuell vollzöge. Die Gefahr eines solch

¹ Vgl. hierzu Kant, »Die Religion innerhalb . . .«, S. 44.

abstrakten, der Zeitlosigkeit sich nähernden Schöpfungsbegriffs ist überall da gegeben, wo die Schöpfung erst allgemein beschrieben und dann erst von den übrigen dogmatischen Data gefolgt ist, und wo die Schöpfung nicht von der Geschichte aus bzw. von dem Aktus Gottes her, unter dem wir der Geschichtlichkeit unserer Existenz innewerden, betrachtet und nur so in ihrem stets gegenwärtigen personhaften Aktualisiertwerden aufgefaßt wird. Man könnte auch so sagen: Wo jener Fehler gemacht wird, da neigt die Betrachtung zu theoretischer Distanz, aus der heraus sie die Heilsgeschichte »erzählt«, aus der heraus Schöpfung und Geschichte nebeneinander gestellt werden, und zwar auch dann, wenn dieses Nebeneinander nur als Nebeneinander im diskursiven Denken gemeint ist. Die »existentielle« (undistanzierte) Art des Schöpfungsverständnisses, die allein – wie wir zeigten – für eine Geschichtstheologie in Frage kommt, muß dagegen von dem aktuellen Anspruch Gottes ausgehen, unter dem der Mensch seine Geschichtlichkeit wahrnimmt, in dem Gott sich als Herr über seine geschichtliche Existenz und damit als Schöpfer kundgibt. Der Ort, an welchem der Mensch die Geschichtlichkeit seiner Existenz und den Sinn dieser Geschichtlichkeit erfährt, ist zugleich der Ort, an dem er seiner Geschöpflichkeit aktuell innewird. Es ist der Ort der unbedingten Forderung.

Das besagt natürlich nichts dagegen, daß die Schöpfung auch schon vor dem Kundwerden der unbedingten Forderung in ihrer Gestalt als Bergpredigt, d. h. bereits als *revelatio generalis* dem Menschen erschlossen wird, und daß dieser so die »Kategorie« besitzt, mit der er den Schöpfungsanspruch Gottes überhaupt wahrnimmt. Wir sagen also keineswegs, daß der unbedingte Anspruch wie ein Blitz aus heiterem Himmel käme, völlig unvorbereitet und unerwartet, und daß erst er dem Menschen die Augen gäbe, mit denen er nun den Blitz und sich selber in seiner Beleuchtung sehen könnte, während er vorher völlig blind gewesen wäre; oder gar, daß der Blitz das ganze umweltliche Sein des Menschen erst schüfe. – Ebensovienig wie die Schöpfung ohne den unbedingten Anspruch in ihrer Eigentlichkeit erkannt werden kann, ebenso wenig kann auch die im unbedingten Anspruch gegebene Schöpfungsgewißheit gewürdigt werden oder auch nur aufkommen, wenn nicht das »generelle« Geschöpflichkeitsbewußtsein vorgegeben ist. Gleichwohl aber muß auch manchen von denen entgegen, die den letzten Satz mitsprechen könnten, betont werden, daß eine theologische Entfaltung der Schöpfungslehre

den unbedingten Anspruch bzw. Christus, in dem Gericht und Rechtfertigung gegeben ist (s. u.), zum Ausgangspunkt nehmen muß, weil dieser Ausgangspunkt allein im Zentrum der geschichtlichen Existenz liegt und die Gefahr der theoretischen Distanz vermeidet, die eintritt, wenn Schöpfung und Geschichte nebeneinander verhandelt werden. (Vgl. in der systematischen Grundlegung die Ausführungen über die Tendenz zur Konkretion und Abstraktion.) – Wir können diese Art der theologischen Betrachtung – die doch mehr ist als eine bloße Methode – beispielhaft klarmachen an der schon oben zitierten Lutherstelle aus dem Genesis-Kommentar, in der davon die Rede ist, daß im Paradies, wo die Sünde noch nicht war, sogar die Bäume und die ganze Landschaft einen anderen Glanz besessen hätten als nachher, wo die Sünde des Menschen alles überschattete. Hier sind Schöpfung und gefallene Schöpfung einander gegenübergestellt. Die reine, unverdorbene Schöpfung ist nun für Luther nicht Gegenstand eines Satzes, der dem Satz von der Sünde voranginge. Vielmehr ist die Schlußfolge in jenem Satz diese: Wir, die wir im Status der Sünde sind, erkennen, daß der sündlose Kosmos herrlich ist. Die Schrecklichkeit der Sünde wird also nicht im Gegensatz zur Schöpfung klar, sondern die Herrlichkeit der Schöpfung wird am Gegensatz zur Sünde, die unsere geschichtliche Existenz ist, aufgewiesen. Wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir auch im Hintergrunde von Rm. 8, 18 ff. ähnliche Gedanken vermuten: Das »ängstliche Harren der Kreatur« ist streng von der Sünde und dem in ihr gegebenen Todesfluch aus verstanden. Gerade dadurch aber hebt sich von der dem Fluch verfallenen Ktisis die Eigentlichkeit der Ktisis ab, die sie verlassen hat, um sich der Eitelkeit anheimzugeben (8, 20). In ihrer Eigentlichkeit ist sie diese eitle Kreatur keineswegs. So ist auch hier die Ktisis streng vom Jetzt des Menschen her beschrieben.

Diese Gefahr, bei der Beschreibung von Schöpfung und Geschichte die *Gefallenheit* der Geschichte an einem zeitlosen, theoretisch konstruierten Schöpfungsbegriff klarzumachen, wird nur vermieden, wenn der Standort des Beobachters selbst in die Geschichtlichkeit verlegt und die Geschichtlichkeit damit streng und ausschließlich zu dem Ort gemacht wird, an dem Schöpfung »im Menschenleben« offenbart wird. Daß die Schöpfung im Hier und Jetzt der Geschichte kund wird, besorgt nun die Aktualität der unbedingten Forderung.

Wir zeigten bereits zur Genüge, inwieweit ihre Unbedingtheit sie als Ausdruck des *Schöpfungswillens* Gottes auswies; ihre Aktualität (actus!) zeigte uns sodann den aktiven Anspruch dieses Schöpferwillens im Jetzt, im Gegensatz zur Zeitlosigkeit einer unpersönlichen,

»bloß geltenden« Forderung. Damit ist klar geworden, worum es uns bei dieser Verhältnisbestimmung von Schöpfung und aktuell unbedingter Forderung geht: nämlich darum, daß Schöpfung im strengen Sinne existentiell begriffen werde, d. h. so, daß meine konkrete Existenz, also ich in meiner geschichtlichen Situation, sub *specie* dieses unbedingten aktuellen Schöpfungswillens Gottes erscheine. Dieser existentielle Charakter kommt aber dann nicht zur Ausprägung, wenn Schöpfung entweder als der Anfang, und zwar als der nunmehr vergangene Anfang meiner Geschichte betrachtet wird, der »unter anderem« auch meine Existenz einbeschlossen ist (*prima causa*-Gedanke), oder auch, wenn sie »unter anderem« als Konstituente dieser meiner Existenz erscheint, die gleichzeitig »noch« von anderen Konstituenten (z. B. Gericht, Rechtfertigung usw.) bestimmt ist.

Wir können also abschließend sagen: Das Wissen um unsere Geschöpflichkeit erwacht allein dadurch, daß Schöpfung in unserer *Geschichtlichkeit* zunächst als Anspruch kundwird. Als geschichtliche Wesen stehen wir erst dann unbedingt vor der Schöpfung, wenn wir unbedingt beansprucht werden.

In diesem Sinne wird unsere Geschöpflichkeit nur da völlig kund, wo wir als gefallene Schöpfung ins Gericht gestellt sind, und das heißt wieder: wo uns die unbedingte Forderung trifft; wo wir also die Gerichtsschwere dessen erkennen müssen, daß wir unsern Nächsten nicht lieben können wie uns selbst; wo die Erkenntnis von uns erzwungen wird, daß der Andere uns überhaupt nicht als der schöpfungsmäßig »Nächste«, sondern nur noch als der geschichtlich »Vermittelte« sichtbar wird und durch die Wand der Eigengesetzlichkeiten von uns getrennt ist. Darin liegt die Tragik unseres Sündenzustandes, daß wir um unsere Geschöpflichkeit erst dann ganz wissen, wenn wir ob ihrer Zerstörung zur Rechenschaft gefordert werden, d. h. wenn Gott uns mitten im Raum der Geschichte mit seinem Schöpferanspruch trifft.

Darin, daß Gott uns derart als Person unbedingt und aktuell fordert, drückt sich die tiefste Absage an jede Forderung des *prima causa*-Gedankens aus, gegen den ein Schöpfungsglaube, der bloß an einem zeitlosen Imperativ orientiert ist, sich ebensowenig sichern kann wie

ein Schöpfungsglaube, der – wie wir sahen – allein von der Herrlichkeit und Fülle des Kosmos gespeist wird: Der Philosoph eines zeitlos geltenden Imperativs, der hieran seinen Gottesglauben ausschließlich orientiert, vermag wohl jenes zeitlose Moralgesetz als göttliches Gebot aufzufassen¹ und von jenem Moralgesetz her »zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen«² vorzustoßen, damit also dem Gesetzgeber *implicite* die Machtfülle des Schöpfers zuzuschreiben. Aber jener Schöpfer ist damit eine gleicherweise zeitlose Idee wie der Imperativ selber, in dem er sich manifestierte. Es liegt also keinerlei Möglichkeit vor, sich von hier aus gegen das Mißverständnis des Schöpfers als einer zeitlosen *prima causa* abzugrenzen.

Wir können diese Erkenntnis mit der vorigen so zusammenfassen: Es kann keinen Glauben an eine existentiell begriffene, unbedingte, aktuelle Schöpfung geben außer im Glauben an das Wort Gottes, in dem uns die unbedingte Forderung gegeben ist. Hierin erfahren wir »zuerst«, daß Gott als der Fordernde gegenwärtig ist, daß er, der Schöpfer, uns als seine Geschöpfe beansprucht, wo wir doch – pointiert – gar nicht mehr seine Geschöpfe sind und so durch diesen Anspruch nur ins Gericht gestellt werden. Diese aktuelle Schöpferoffenbarung steht im strengen Gegensatz zu jedem Wissen um Schöpfung, das aus unserem umweltlichen, nicht am Wort orientierten Erfahrungsbereich gewonnen und immer dem Mißverständnis der Zeitlosigkeit ausgeliefert ist, sei es, daß der Schöpfungsglaube sich an der Natur, sei es, daß er sich am moralischen Gesetz entzündet.

2. Das Problem der Unbedingtheit und der Personhaftigkeit Gottes

β) An dieser Korrelation von unbedingtem Gefordertsein und Schöpfungsglauben entsteht ein geschichtstheologisches Problem, das für alle folgenden Gedanken über den Staat und die »Schöpfungsordnungen« überhaupt von größter Wichtigkeit ist: es ist das Problem von Unbedingtheit und Person in Gott. In ihrer eigentlichen Tiefe

¹ Vgl. hierzu Kant, »Die Religion innerhalb . . .«, S. 44. ² A. a. O. S. 4.

kann diese Frage erst aufgerollt werden, wenn wir das Thema: »Gott als Subjekt der Geschichte«, systematisch behandeln. An dieser Stelle gilt es nur scharf den Ansatzpunkt des Problems von Unbedingtheit und Person zu beachten und es – wie die theologische Geschichtsauffassung überhaupt – von der unbedingten Forderung her zu entwickeln.¹ Trotz dieser Beschränkung auf den »Ansatz« vermögen wir hier schon das Problem in seiner Bedeutung für die »Schöpfungsordnungen« sichtbar werden zu lassen.

Wir sagten, daß die unbedingte Forderung, in der Gott den Schöpfungsanspruch stellt, *aktuell* sei, d. h. daß sie von Gott als Aktus *vollzogen* werde im Gegensatz zu einer zeitlos *geltenden* Forderung. Durch diesen unbedingten Aktus Gottes, in dem er sich als Schöpfer erweist – es ist ja jene die Geschichte »ignorierende« Schöpfungsforderung, in der sich Gott über mich als Geschaffenen, Gefallenen, Gerichteten und Gerechtfertigten mächtig zeigt –, offenbart er sich als *Unbedingtheit*. Es ist der *gegenwärtige* Schöpfer, der aus dem Jenseits der Geschichte² *unbedingt* fordert.

Hier zeigt sich das Paradoxe: Eine solche Forderung kann nur der stellen, der gleichzeitig auch alles wirkt. Es ist nichts auf aller Welt möglich, was nicht durch den gesetzt sein müßte, der eine solche Forderung stellen kann. Wenn Gott mich über meine Geschichte hinweg, in der ich schon immer gefallen bin, unbedingt beansprucht und sich in diesem unbedingten Anspruch damit als Herrn über meine Geschichte kundgibt, so erweist sich Gott auch als der, der seine Hand beim Wirken dieser meiner gefallenen Geschichte im Spiele hat. Der unbedingte, meine Geschichte überspringende Aktus Gottes in der Forderung ist gleichzeitig und gerade ein Zeichen dessen, daß Gott in der Geschichte wirksam ist, und daß die Geschichte nicht jenem unbedingt Fordernden sich ernsthaft zu entziehen, sich von ihm zu emanzipieren vermocht hat, daß also dieser unbedingt Fordernde keineswegs von außen an die eigenmächtig gewordene Geschichte herantritt (oder ihr gar verfallen wäre, wie der in Relativitäten groß gewordene

¹ Das müßten wir in demselben Sinne betonen wie den anderen Gedanken, daß die »existentielle« Schöpfungslehre sich erst von der unbedingten Forderung her entfalten läßt.

² Geschichte ist hier natürlich im Sinne der horizontalen Geschichte gemeint.

kategorische Imperativ). Von da aus bestimmt sich Gottes Unbedingtheit, d.h. seine Geschichtsjenseitigkeit und seine Geschichtsmächtigkeit. Indem diese Unbedingtheit von der »unbedingten Forderung« her in Sicht gebracht wird, gewinnt sie ihren eigentlich existentiellen, aktuellen Bezug.

Dadurch aber, daß Gott in jener Forderung sich nicht nur als geschichtsjenseitig und geschichtsmächtig erweist, dadurch, daß er mir nicht nur die Gefallenheit meiner Geschichte, in der ich je und je schon stehe, ins Bewußtsein zwingt, sondern daß er mich gleichzeitig über meine Geschichte und Gefallenheit hinweg beansprucht, ist er Person. In seiner unbedingten Geschichtsmächtigkeit steht Gott gleichsam unsichtbar wirkend hinter mir; als Person aber zwingt er mich vor sich, redet er mich imperativisch mit Du an, rechnet er mir die Geschichte, in der er doch selber wirksam ist, als eigen zu, zieht er mich ihretwegen zur Verantwortung und verlangt, daß ich meinen Nächsten trotz ihrer als Nächsten liebe. Durch die Personhaftigkeit Gottes, wie sie sich auch in der unbedingten Forderung kundgibt, ist ein reines Gegenüber zwischen Gott und mir bzw. meiner Geschichte, also ein reines Ich-Du-Verhältnis hergestellt.

Man kann dies Problem, wie es an Gottes unbedingter Forderung entsteht, auch so ausdrücken: Gott stellt in ihr als Person, d.h. trotz seiner Unbedingtheit, das von ihm unbedingt Gesetzte vor sich und zieht es wegen dieses seines Soseins ins Gericht, rechnet ihm sein Sosein zu. Diesen Ansatzpunkt des Problems, um den es vorläufig allein geht, behalten wir für das Folgende streng im Auge. Wir können ihn zusammenfassend so formulieren:

Die unbedingte Forderung des Aktus des lebendigen und gegenwärtigen Gottes offenbart uns mit unserer Geschichtlichkeit zugleich unsere Geschöpflichkeit, weil sich Gott in ihr als Herr über unsere Geschichte erweist. Das Herrentum Gottes über die Geschichte, das so in seinem Anspruch aktuell kundwird, erweist ihn einmal als Unbedingtheit – so gewiß unser ganzes geschichtliches Sein von ihm gesetzt ist – und andererseits als Person, so gewiß er uns in diesem geschichtlichen Sein als Du vor sich stellt und uns mit ihm identifiziert, d.h. sinetwegen zur Verantwortung zieht.

3. Gottes Schaffen im Bösen und der Begriff der »Schöpfungsordnungen«

α) Von der »Unbedingtheit« hergesehen

Was bedeutet diese Einsicht für den Begriff der »Schöpfungsordnungen«? Daß hier ein tiefgehender theologischer Sinnbezug vorliegen muß, ergibt sich aus der hergestellten Korrelation von Schöpfung, Geschichte und unbedingter Forderung. Wir glauben diese Beziehung in Folgendem zu entdecken:

Die *Unbedingtheit* Gottes, die im recht verstandenen (nämlich vom unbedingten Anspruch her verstandenen) Geschichtsbegriff mitgedacht ist und die die Setzung der Geschichte durch Gott ausdrückt, hat zur Folge, daß wir Gott auch im Selbstseinwollen des Menschen mächtig sehen müssen. So gewiß wir das Selbstseinwollen als eine der wesentlichen Konstituenten der Geschichte aufwiesen, ja sogar die Geschichte in diesem Sinne als eine Organisation des Selbstseinwollens charakterisierten, so gewiß ist Gott als Wirker der Geschichte auch aktiv im Selbstseinwollen des Menschen tätig. Gott verhält sich keinen Moment gegenüber der Menschengeschichte und dem, was sie gleichsam als »böses Prinzip« belebt, passiv (*otiose*), sondern »aktivgeschichtlich« (*actuose*). Davon reden eindringlich die Pharaonenkapitel in Luthers *De servo arbitrio* und des Paulus Rede über Pharao und die Gefäße des Zornes (vgl. Rm. 9, 14-23).

Die Tiefe des Selbstseinwollens liegt in der Abkehr von Gott, in dem Willen des Menschen, auf sich selbst gestellt zu sein. Diese Form der Abkehr sahen wir am reinsten objektiviert in den geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten und dem durch sie gegebenen Für-sich-sein des Menschen. Die Unbedingtheit Gottes wird nun hier insofern sichtbar, als sich dieses in der Geschichtlichkeit, in den Autonomien gegebene Für-sich-sein nicht bedingungslos als eine Abkehr des Menschen von Gott beschreiben läßt, bei welcher die Aktivität allein auf seiten des Menschen verzeichnet stände, sondern als jenes Für-sich-sein als eine Abkehr des Menschen charakterisiert werden muß, die sich »innerhalb« der Abkehr Gottes vollzieht. Indem Gott sich abkehrt, kehrt der Mensch sich ab. Gottes Aktivität trägt die Aktivität des Menschen auch dort, wo sein Tun böse ist oder vielmehr: Sie trägt des Menschen

Tun, das als solches böse ist, sie trägt seine Geschichte. Gottes Aktivität in der menschlichen Abkehr heißt Verstockung (Ex. 4, 21; Rm. 9, 18). Diese Abkehr Gottes nun, die sich in der menschlichen Abkehr ausdrückt, darf nicht so mißverstanden werden, als ob Gott durch seine Abkehr dem Menschen das Feld seiner Geschichte freigäbe, sich also nicht mehr um ihn »kümmerte« und sich voller Zorn in die Passivität zurückzöge. Von dieser Passivität des Gewähren- und Verderbenlassens weiß der Glaube an den lebendigen, Geschichte schaffenden Gott nichts, der seinen Odem ausläßt, die Kreaturen zu schaffen, und der die Gestalt der Erde wieder und wieder erneuert (Ps. 104, 30). Auch Gottes »Verlassen« läßt sich nur auffassen als ein *Handeln* am Menschen, als aktives *Geschichteschaffen*. Zwar ist die *Aktivität* des unbedingten Gottes im Bösen, die er beim Verlassen des Menschen entfaltet, nicht die »Verführung« des Menschen zu einem ihm bis dahin unbekanntem Bösen (im Sinne des *coacti*), sondern bloß eine aktive Weiterführung des Menschen im Raume seiner Gefallenheit und tiefer in diesen schon betretenen Raum hinein (im Sinne des *necessario!*). Diese besondere Form, in der Gott seine Hand beim Bösetun des Menschen aktiv und Geschichte schaffend im Spiele hat, ohne dabei die Aktivität der Verführung zu besitzen, drückt Luther überaus prägnant so aus: *Neque enim verum est, quod arguitur, Deum praecipere homini malum facere, sed deserit, ut diabolo nequeat resistere, qui habet ad hoc et voluntatem Dei.*¹ Man könnte die Aktivität Gottes hierbei so ausdrücken, daß man sagte: Gott habe bei seinem Deserere bereits das »ut« im Auge, sein Verlassen sei final ausgerichtet, er spiele dadurch aktiv in voller Unbedingtheit den Menschen in die Hände des *diaboli*, dessen Funktion selber wiederum durch den Willen Gottes getragen sei (*qui habet ad hoc . . . voluntatem Dei*).²

Besteht aber eine derart unbedingte Geschichtsmächtigkeit Gottes, dann ist auch von dieser Seite her der Begriff einer »Schöpfungsordnung«, die mitten im Geschichtsleben als besonders erkennbare Tat

¹ Vgl. hierzu den ganzen Zusammenhang, aus dem diese Stelle genommen ist, Rm. 2, 21 (Luther).

² Vgl. hierzu neben anderen noch später zu zitierenden Stellen Rm. 2, 103, 19; 2, 23, 8; Cl. 3, 204, 12; EA. 17/18, S. 30 u. a.

Gottes hervorragte, in Frage gestellt. Diese erneute Einschränkung des Begriffes gilt es scharf zu beachten.

Unsere frühere Infragestellung des Begriffes der »Schöpfungsordnung« bestand darin, daß wir an Hand der Geschichtsstruktur und ihrer theologischen Bewertung zu zeigen versuchten, daß sich kein reiner Schöpfungsgehalt »mehr« in der Geschichte aufweisen lasse, und daß es darum nicht möglich sei, im Raume der gefallenen Geschichte eine Abgrenzung zu vollziehen zwischen reinen schöpfungsmäßigen Restbeständen einerseits und dem übrigen, vom gefallenen Menschen inaugurierten und »verdorbenen« Geschichtsbestand andererseits. – Jetzt ergibt sich die Infragestellung der »Schöpfungsordnungen« von der entgegengesetzten Seite her. Denn der Satz von Gottes Unbedingtheit brachte uns die Erkenntnis, daß auch jener Raum der gefallenen Geschichte und der unterschiedslos zerstörten Schöpfung noch von den Schöpferhänden Gottes getragen und immer neu durch seine Schöpferaktivität gesetzt werde: Also ist auch das Ganze der gefallenen Geschichte gewissermaßen »Schöpfungsordnung«. Die beiden Ergebnisse lassen sich in ergänzenden Gegensätzen so ausdrücken:

»Schöpfungsordnungen« im eminenten Sinne gibt es nicht, weil die Geschichte in völliger Ausnahmslosigkeit gefallene Schöpfung ist. Andererseits muß – um der Unbedingtheit Gottes willen – das Ganze der so gefallenen Geschichte als »Schöpfungsordnung«¹ betrachtet werden, weil Gott der Schöpfer auch in der Bosheit der gefallenen Kreaturen mächtig ist und sie in ihrer verkehrten Existenz erhält. Wie sehr durch diese Erwägung der Begriff der »Schöpfungsordnung« gefährdet wird, liegt auf der Hand. Denn nun, da das gesamte Geschichtsleben sich als eine Ordnung des unbedingten Gottes ausweist, auch wenn es um der Sünde willen die Gestalt der Unordnung besitzt, ist die unbedenkliche Rede von besonderen und hervorgehobenen »Schöpfungsordnungen« inmitten der dem Willen Gottes unterstellten Gesamtordnung der Geschichte nicht mehr möglich, sondern bedarf tiefgreifender Einschränkungen (zur geschichtlichen

¹ In ähnlich umfassendem Sinne verwendet auch Wiesner in seinem Werke »Schöpfungsordnung« den Begriff.

»ordnungsmäßigen« Zwecktätigkeit des Bösen vgl. untenstehende Anm.).¹

β) Gottes Schaffen im Bösen von seiner Personhaftigkeit hergesehen
Diese Infragestellung der »Schöpfungsordnungen« wird nicht nur in der beschriebenen Weise an der *Unbedingtheit* Gottes klar, die *alles* – pointiert – zur »Schöpfungsordnung« macht, sondern auch an seiner *Personhaftigkeit*.

Da Gott uns durch die unbedingte Forderung zwingt, uns mit der Geschichte zu identifizieren, tritt er uns als richtendes, personhaftes Du gegenüber. Indem er uns ins Gericht stellt, richtet er die Geschichte, die wir je und je sind, richtet er uns in unserer Geschichtlichkeit. Er richtet uns also inmitten der uns umwölbenden und bestimmenden »Schöpfungsordnungen«; oder prägnanter (im Anschluß an den vorigen Satz): Er richtet uns inmitten der uns bestimmenden bzw. von uns bestimmten Schöpfungsordnung »Geschichte«, die Gott in Unbedingtheit setzt und die gleichwohl von unserer schuldhaften Gefallenheit geprägt ist; er richtet uns in den Eigengesetzlichkeiten, in den uns vom Nächsten scheidenden Ordnungen unseres Daseins, in unserer Staatlichkeit, in unserer Wirtschaftsbedingtheit usw. Auch darin also, daß Gott die »Schöpfungsordnungen« der Geschichte – und das heißt wieder: die Schöpfungsordnung »Geschichte« überhaupt – vor sein Gericht fordert, wenn er uns als Person mit seinem unbedingten Anspruch anredet, auch darin – sage ich – liegt eine bedeutsame Infragestellung des Begriffs der »Schöpfungsordnungen«. Fordert er die »Schöpfungsordnungen« mit vor Gericht, wenn er die Geschichte richtet, dann müssen die Ordnungen in einer Weise das Schicksal der Geschichte teilen, die es verbietet, im Namen der Schöpfung jenen Ordnungen qualitativen Vorrang vor dem »sonstigen« Geschichtsbestande zu geben.

Damit haben wir von drei Seiten aus versucht, den Begriff der »Schöpfungsordnungen« in Frage zu stellen:

¹ Daß das Böse nicht nur Gottes unbedingten Willen in seiner negativen Seite darstellt, sondern auch eine positive Ordnung für ihn ist, geht daraus hervor, daß Gott sich »Werkzeuge des Zornes« schafft (Jes. 13, 5; Rm. 9, 22), um den Seinen mit ihnen zu dienen. Man kann das Böse also – wenn man schon einmal von »Schöpfungs«-Ordnungen redet – in durchaus positivem Sinn ebenfalls so bezeichnen. (Vgl. die systematischen Ausführungen hierüber im Kapitel über die »Vielfältigkeit«).

1. Einmal dadurch, daß wir im Licht der unbedingten Forderung eine Analyse der Geschichtsstruktur vornahmen und dabei feststellten, daß es im Raume der Geschichte keine Ordnung geben könne, die aus der Solidarität der sündigen Geschichtsgesetze herausfiele und Anspruch darauf erheben könnte, »Schöpfungsordnung« im eminenten Sinne zu sein.

2. Eine weitere Infragestellung ergab sich aus dem Gedanken der Unbedingtheit und Geschichtsmächtigkeit Gottes, der im Gegensatz zur vorigen These gerade besagte, daß auch die gefallene Geschichte als »Schöpfungsordnung« anzusehen sei (und zwar in ihrer Totalität); aber auch diese Wendung machte es unmöglich, vorbehaltlos von »Schöpfungsordnungen« zu reden, auf denen ein auszeichnender Akzent gegenüber der Gesamtheit der Schöpfungsordnung »Geschichte« ruhte.

3. Die letzte Infragestellung ergab sich aus dem Gedanken der Personhaftigkeit Gottes, die zeigt, daß Gott uns in und mit unserer Geschichtlichkeit (als unserer gewollten Seinsweise) richtet und damit auch die »Schöpfungsordnungen«, denen wir als geschichtliche Subjekte verhaftet sind, der Krisis mit unterstellt.

Es kommt nun darauf an, zu zeigen, wie sich die gewonnene Infragestellung des Begriffs der »Schöpfungsordnungen« am konkreten geschichtstheologischen Problem der Staatlichkeit auswirkt. Wir versuchen also, im Licht der drei aufgestellten Thesen die Bedeutung des Staates als einer eminenten »Schöpfungsordnung« zu kritisieren. Das heißt genauer: Wir versuchen an Hand des erarbeiteten Gedankenganges die Auffassung zu entkräften, als sei der Staat theologisch von der Schöpfungslehre aus zu begründen, als sei er also ein schöpfungsmäßig gewolltes Phänomen, als sei er – um eine schärfste Formulierung zu verwenden – ein in den Raum der gefallenen Geschichte hereinragendes Schöpfungsgut, das als solches nicht dem Fluch der Geschichtlichkeit (wenigstens prinzipiell nicht) verfallen sei, im Gegenteil um seiner Schöpfungsmächtigkeit willen berufen wäre, die verkehrte und in sich unkräftige Geschichte vor dem völligen Zerfall zu bewahren.

Den Versuch, diese Auffassung zu entkräften, unternehmen wir in

der Absicht, den Staat (und damit die »Schöpfungsordnungen« überhaupt) recht eigentlich von der Rechtfertigung und nur insoweit von der Schöpfung aus zu verstehen, als jede Aussage über Rechtfertigung die Schöpfungslehre zur Voraussetzung hat und ihrerseits wieder die Lehre von der Geschöpflichkeit des Menschen beschließt. Erst wenn dies Gedankenziel erreicht ist, haben wir die These genügend unterbaut, daß die sogenannten »Schöpfungsordnungen« von der Geschichte gebotene und in der Mannigfaltigkeit des Geschichtslebens wechselnde »ethische Möglichkeiten auf dem Grunde der Unmöglichkeit« sind, die Gott gerechtfertigt hat und die er »in Gnade« anerkennt.

XXI.

Staat, Schöpfung und Geschichte

Unsere primäre Aufgabe besteht hierbei darin, zu zeigen, wie unbedingt der Staat in die Struktur der Geschichtlichkeit verwoben und darum Träger desselben Sündenschicksals ist wie diese selbst, – wie wenig er sich also als bloße schöpfungsmäßige Antithese zu jenem Schicksal begreifen läßt, das diesem selbst entzogen wäre und ausschließlich als ein Heilmittel fungierte. Es geht hierbei nicht darum, daß der Staat in seinen widergöttlichen »Auswüchsen« jenem Sündenschicksal verfällt¹, sondern daß er ihm durch sein Prinzip, nämlich durch seinen Bestimmungssinn je und je schon verfallen ist. (Wir werden dabei den Begriff vom Staate, zu dem die bisherige Diskussion uns zwangsläufig führt, weitgehend an Luther orientieren können. Doch betrachten wir – von unseren speziellen Voraussetzungen her – das Problem unter anderen methodischen und sachlichen Gesichtspunkten: nämlich mit dem Blick auf das Geschichtsproblem.)

Um also zu zeigen, inwiefern der Staat dem Sinn der Schöpfung entfremdet sei, gilt es vor allem, seine schicksalhafte Solidarität mit der Geschichte, die er reguliert, aufzuweisen: Denn Geschichte ist ja

¹ Vgl. hierzu *Stapel*, »Der christliche Staatsmann«, S. 91 (willkürliche Kriegsführung als Beispiel). Ferner Luthers Schrift: »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«. 1526 (Cl. 3, 317 ff.).

definierbar als die sich selbst entfremdete Schöpfung. Ist es also möglich, den Staat als Ausdruck dieser Selbstentfremdung der Schöpfung durch die Geschichte zu zeigen, dann ist damit Grundlegendes über seine Bedeutung als »Schöpfungsordnung« gesagt. Seine Verwobenheit mit der Geschichtsstruktur ist aber nur dadurch *theologisch* relevant zu erweisen, daß wir feststellen, ob und inwieweit der Staat durch das Selbstseinwollen und die Eigengesetzlichkeiten bestimmt ist, weil in diesen – theologisch gesehen – die Organisation der Geschichte am schärfsten zum Ausdruck kommt.

a) *Anknüpfung an das dialektische Verhältnis des Staates
zum Selbstseinwollen*

Dabei muß – unter anderem Gesichtspunkt – abermals ein Gedanke betont und weiter ausgebaut werden, auf den wir schon früher stießen, der aber in diesem Zusammenhang eine umfassendere Aktualität gewinnt: Es gibt nämlich das Wahrheitsmoment dessen einzusehen, daß der Staat sich außer seiner *Feindschaft* wider das menschliche Selbstseinwollen gleichzeitig auch zu dessen *Anwalt* macht und ihm dadurch erst seine Geschichtsfähigkeit gibt.¹ Wir sprachen bereits davon, daß das Selbstseinwollen – als unmittelbarer Ausdruck der Abkehr von Gott – und der Trennung vom Nächsten – in seiner reinen Form zum Chaos treibe, weil der entfesselte Selbstbehauptungstrieb zum Kriege aller gegen alle führe (*Hobbes: bellum omnium contra omnes*). Das Selbstseinwollen würde sich also durch seinen ungezügelten Expansionsdrang aufheben, damit aber sich selber untreu werden. In diesem Sinne bedeutet der Staat, der durch die obrigkeitlich bindende Gewalt das Selbstseinwollen des Einzelnen begrenzt, die Rettung dieses Selbstseinwollens selber. Der Staat organisiert also – könnte man sagen – u. a. dadurch die Geschichte, daß er dem selbstzerstörerischen Selbstseinwollen die geschichtliche Möglichkeit seines Existierens gibt, ja es zur fruchtbaren, »kosmisch« gebändigten Kraft innerhalb dieser Geschichte erhebt.

¹ Das Folgende bringt keine spezifisch theologischen Sätze, sondern drückt einen Gesichtspunkt aus, den die Lebenserfahrung als solche an die Hand gibt, und der bei der Gesamtschau des Staates als Teilgesichtspunkt nicht übersehen werden darf.

Wir meinen diese Sätze nicht als Ausdruck einer Philosophie des Staates, die bereits metaphysische Sinnaussagen über diesen vollziehen könnte, bevor die Theologie sich zum Wort gemeldet hätte. Wir meinen sie vielmehr nur streng als ein Wahrheitsmoment, das als solches keineswegs verabsolutiert und zu einem Sinnnganzen (erst recht zu keinem theologischen Sinnnganzen) erhoben werden darf. Wir wollen durch die strenge Betonung dieses Wahrheitsmomentes nur ein Korrektiv schaffen für die einseitige und in ihrer Einseitigkeit irrige Auffassung, als stehe der Staat dadurch, daß er die Bindung von Ich und Du schaffe und schütze, dem Selbstseinwollen nur als verneinende Antithese gegenüber.

Bei Luther tritt diese Seite der Sache: daß nämlich der Staat auch gleichzeitig Bewahrer des geschichtlichen Selbstseinwollens und nicht nur dessen Verneiner sei – wenigstes äußerlich – zurück hinter dem anderen Gesichtspunkt, daß der Staat das expansionslüsterne Selbstseinwollen vor dem Fall ins Chaos bewahre, also nur seiner Minderung, seiner Regierung diene.¹ (Freilich zeigt Luthers sonstige Lehre vom Stand und den Ordnungen weitaus genugsam, daß sie an keiner Stelle eine Aufhebung des Selbstseinwollens und des *incurvus* in se bewirken.)² Auf jeden Fall müssen wir also der einen Wahrheit, daß der Staat das Selbstseinwollen negiere – ob und inwiefern er das im Namen Gottes tut, ist in diesem Zusammenhang noch nicht aktuell –, die andere Wahrheit entgegenstellen, daß er damit das Selbstseinwollen auch gerade erhalte und lebensfähig mache. Was demnach bei *Hobbes* als metaphysische Sinndeutung des Staates gemeint und darum theologisch nicht anerkennbar ist, darf als korrektivbedürftige Teilwahrheit keinesfalls übersehen werden: daß nämlich »Furcht« und »Vernunftersägungen« bei der Tendenz *beteiligt* sind, das Feindschaft säende und auf Zerstörung drängende Selbstseinwollen im Staat zu binden, den Staat also zu einer Organisation der »Feindschaft« zu machen, zu einem Institut, durch das sich das Selbstseinwollen klüg-

¹ Vgl. MA. 42, 79, 7ff.

² Vgl. hierzu Luthers Gedanken, gerade im konkreten Stand (durch welchen uns Gott »unter die Leute geworffen hat«) »die Welt zu fliehen (MA. 21, 346, 17). Das wird darum so oft bei Luther betont, weil auch der Stand, der die Ich-Du-Bindung nach dem obigen Zitat ja gerade vollzieht, Welt bleibt und darum an das Selbstseinwollen, an das *incurvus* in se bindet.

lieh Ketten anlegte, weil es wohl wußte, daß es in Freiheit zugrunde gehen würde, und daß es darum besser sei, an den Ketten zu rasseln, als sie zu durchbrechen.¹

Wird diese Seite des Staates, die ihn zum Anwalt des Selbstseinwollens macht und ihn besonders innig in die Geschichtsstruktur verwoben sein läßt, gegenüber seiner entgegengesetzten Eigenschaft übersehen, dann ist die Gefahr fast unausweichlich, im Staate eine »unmittelbare« »Schöpfungsordnung« zu sehen. Denn wodurch könnte eine Ordnung besser ihren Schöpfungscharakter, ihre schöpfungsmäßige Dignität beweisen als dadurch, daß sie der Ursünde des Selbstseinwollens widerstände, jener Ursünde also, durch *welche* die Schöpfung doch gerade zur »Geschichte« und damit dem Schöpfer entfremdet wurde?! In dem Augenblick jedoch, wo der Staat sich nicht nur als Hort des Widerstandes gegen die Ursünde, sondern zugleich als deren Bewahrer erweist, ist jene Dignität aufs heftigste erschüttert. Besitzt der Staat aber gleichwohl – wir wir von Luther lernen werden – die Würde einer Gottesordnung, so muß das Verhältnis von Staatsordnung und Gott (und das heißt wieder: das Verhältnis der staatlichen Ordnungen zu Gott überhaupt) anders beschrieben werden, als es geschieht, wenn der Staat als Ausdruck des Schöpfungswillens Gottes inmitten der schöpfungsentfremdeten Geschichte aufgefaßt wird. –

h) Der Staat in seiner *Abwehrstellung* gegen das Böse

Sein arcere *malum* und seine eschatologische Ausrichtung

Bevor wir nun die Bedeutung des Staates als einer Gottesordnung zu erfassen suchen, müssen wir unsere Haltung noch weiter und schärfer gegen seine irrige Bestimmung von der »Schöpfung« her abgrenzen. Wir tun das, indem wir auch nach anderen Richtungen hin den Staat als Symptom der »Sonderung« erweisen und sein sündiges Wesenselement gerade in der Art zu entdecken suchen, wie er der Ursünde des Selbstseinwollens entgegentritt und sie zu begrenzen sucht, also gerade darin, wo man seine Sündigkeit am wenigsten vermuten würde, nämlich in seinem arcere *malum*.

¹ Vgl. *Hobbes, De cive I; Leviathan II.*

Wie wenig für Luther Sinn und Aufgabe des Staates mit der Sphäre ungebrochener Geschöpflichkeit vereinbar ist, ergibt sich daraus, daß er ihn – im Gegensatz zu der falschen Behauptung Stapels¹ – durch den Sündenfall entstanden denkt: *Politia . . . ante peccatum nulla fuit, neque enim ea opus fuit*. Das enge Verhältnis des Staates zur Sondernung, das ihn so »vor dem Sündenfall« zu einer undenkbaren, weil »unnötigen« Erscheinung macht, bezieht sich nun nicht auf »irgendeine« vielleicht peripherische Eigenschaft des Staates, die er neben anderen hätte, so daß man möglicherweise auch ohne deren Erwähnung grundsätzliche Aussagen über den Staat machen könnte. Sondern für Luther liegt in diesem besonderen Verhältnis des Staates zur Sünde gerade das beseelende zentrale Prinzip der *Politia: Hoc enim unum et praecipuum agit Politia, ut peccatum arceat*.³ Staat und Sünde sind also völlige Korrelate, in demselben Sinne etwa wie *cupiditas* und das *arce* dieser *cupiditas*, wie das Selbstseinwollen und dessen notwendige Selbstbegrenzung. Sünde und Chaos stehen auf der einen, Staat und Ordnung auf der anderen Seite jenes Korrelates: *Oportet enim cupiditatem (d. h. das Selbstseinwollen) constringi vinculis legum et poenis*. »Also ist es weltlichen regiments werck und ehre / das es aus wilden thieren / menschen macht / und menschen erhellt / das sie nicht wilde thiere werden« (WA. 30, 2, 555. »Daß man Kinder zur Schulen halten solle / 1530/).⁴

Luther sieht den Konnex von Sünde und Staat so stark, daß er den Staat geradezu als *regnum peccati* bezeichnen kann, als das Reich der

¹ »Der christliche Staatsmann«, S. 86: »Sie (nämlich die Oberkeit des Staates nach Luther) ist von Gott im Paradies, also vor dem Sündenfall, in der reinen Schöpfung instituiert.«

² Wir führen für alles Folgende eine Reihe der prägnantesten Sätze Luthers über den Staat an: *Polita autem ante peccatum nulla fuit, neque enim ea opus fuit. Est enim Politia remedium necessarium naturae orruptae. Oportet enim cupiditatem constringi vinculis legum et poenis, ne libere vagatur. Ideo Politiam recte dixeris regnum peccati, sicut Paulus Mosen quoque vocat ministrum mortis et peccati. Hoc enim unum et praecipuum agit Politia, ut peccatum arceat. Sicut Paulus dicit: Potestas gerit gladium in vindictam malorum. Si igitur homines non essent per peccatum mali facti, Politia nihil fuisset opus, sed Adam vixisset cum posteris suis in summa tranquillitate, ac plus effecisset moto uno digito, quam nunc omnes gladii, cruces, secures possunt efficere. Nullus fuisset tum raptor, homicida, fur, obtreceptor, mendax. Quid igitur legibus, quid politia fuisset opus? quae est ceu cauterium et horribilis medicina, per quam noxia membra praescinduntur, ut reliqua salventur* (WA. 42, 79, 7–19).

³ Zu diesem und den folgenden nicht näher bezeichneten Zitaten siehe die vorige Anm.

⁴ Zitiert bei Stapel, »Chr. St.«, S. 87.

gefallenen Geschichtswelt also, das den *Αἰών οὖτος* am prägnantesten verkörpert. In diesem Sinne bekommt er eine ähnliche Bedeutung wie das Gesetz, das dem Menschen um seines Herzens Härte willen gegeben ist (Mt. 19, 8), und wird mit diesem zu einem *minister mortis et peccati*. (*Ideo Politiam recte dixeris regnum peccati, sicut Paulus Mosen quoque vocat ministrum mortis et peccati*. WA. 42, 79.)

Vielleicht am eindringlichsten tritt die unbedingte Verkoppelung von Staat und Sünde dadurch hervor, daß Luther am Beispiel der *Politia* die Gestalt dieser Welt – wie sie sich im Staat symbolisch ausprägt – zu zeigen pflegt, und zwar deshalb, weil er von dort her die schärfsten und charakteristischsten Kontrastfarben gewinnt, mit denen er diese unsere Welt vom zukünftigen Äon und seiner völligen Andersartigkeit abheben kann. Indem er so mit Vorliebe den Staat benutzt, um an ihm die eschatologische Ausrichtung unseres gesamten geschichtlichen Daseins aufzuzeigen, tritt das Verhaftetsein dieses Staates an das sündhafte Element unserer unvollendeten Todeswelt am schärfsten zutage. Das weltliche Regiment, wie es der Staat bildet, wird am Ende der Tage aufgehoben (z. B. WA. 36, 572, 18 ff.), denn dann sind ihm seine Voraussetzungen entzogen, und wie am Anfang wirkt ein Fingerwink mehr als alle Schwerter der Welt (*ac plus effecisset moto uno digito quam nunc omnes gladii, cruces, secures possunt efficere, a. a. O.*). Der Umstand aber, daß bereits in unserer Todeswelt eine Macht (nämlich das staatliche Regiment) vorhanden ist, die dem Fürsten dieses Äons die Stirn bietet, stellt den Staat nicht nur in einen rein negativen Gegensatz zum Ende aller Dinge, wo Gott alles in allem und die Herrschaft der Sünde gebrochen ist, sondern macht den Staat gleichzeitig zu einer Andeutung und zum Vor-Zeichen dieses Kommenden: Der Staat bringt nur das *arcere malum*, am Ende aber schafft Gott das *superare malum*: beides weist aufeinander hin. So hat der Staat eine verwandte Deutung wie das Wunder, durch das Gott ebenfalls wider die Unordnung in der Welt handelt und das gerade durch den in ihm liegenden Machteingriff Gottes auf dessen völlige Herrschaft am Ende aller Tage deutet.¹

¹ Vgl. hierzu WA. 31, II 590 und 593.

c) Der Staat als *Symptom* und *Wirker* des Bösen

Damit haben wir die charakteristischen Linien des Verhältnisses von Staat und Sünde, soweit sie in unserem Zusammenhang von Belang sind, umrissen: Das Prinzip des Staates war dadurch am tiefsten mit dem Prinzip dieses Äons, d. h. unserer Geschichtlichkeit, verwoben, daß ihm das *arcere malum* zufiel.

Hier aber erwacht erst das entscheidende Problem: Hat der Staat nämlich – wie wir zeigten – den Sinn, *poena et remedium peccati* zu sein, so ist er als *Symptom* der Sünde aufzufassen. Insofern er also ein notwendiges Glied des geschichtlichen Lebens darstellt, ist er ein *Symptom* dafür, daß die Sünde ein Grundelement dieses Lebens ist. Der Umstand aber, daß er durch das *arcere malum* ein »*Symptom*« der Sünde ist, beweist noch nicht, daß er *selbst* »sündig« ist: dazu bedürfte es des Nachweises, daß in dem *arcere* eine neue und ebenso prinzipielle, mit dem Fundament der Geschichtlichkeit verwachsene Sünde erschiene, wie in dem *malum*, dem das *arcere* gilt.

Bei Luther liegt in der Tat schon darin, daß er von der Auflösung der obrigkeitlichen Gewalt am Ende spricht, ein Hinweis darauf, daß jenes *arcere* der Vergänglichkeit dieser Todeswelt und damit ihrem Sündenschicksal einbeschlossen ist. Derselbe Hinweis ist auch in der vielfachen Warnung erkennbar, nicht durch Gerechtigkeit im Sinne des Staatsgehorsams – und d. h. doch: durch Handeln im Sinne des staatlichen *arcere malum* – Verdienste erwerben zu wollen, die vor Gott etwas gelten und der Vergebung nicht bedürftig sein sollen.¹

Doch wir haben über dieses Argument hinaus weitere Gesichtspunkte aufzuzählen, die zeigen, daß das *arcere malum* des Staates nicht nur *Symptom* einer allgemeinen Geschichtssünde ist, gegen die es sich richtet, sondern daß das *arcere* sich prinzipiell im Raume einer neuen Sünde vollzieht und so *aktiven* Anteil an der Verkehrtheit des Geschichtslebens gewinnt.

¹ Die Belege liefern wir bei der Erörterung des Standes- und Berufsproblems, wo dasselbe Problem noch einmal auftaucht.

1. Die relative Form des staatlichen *arcere malum*

Der eine Gesichtspunkt hierfür ist dieser, daß der Staat mit seinem *arcere malum* die Sünde gar nicht radikal meinen kann. Seine Abwehr bezieht sich auf bestimmte Grade des Selbstseinwollens, und zwar auf diejenigen, die durch ihre hemmungslose Freigabe das Chaos bewirken würden, nicht aber auf das Selbstseinwollen selber, unmittelbar. Er meint das Selbstseinwollen nicht qualitativ als solches, sondern nur quantitativ, in seinen faktischen jeweiligen Auswüchsen.

Das Selbstseinwollen kann er schon darum nicht unmittelbar (»als solches«) meinen, weil seine eigene Existenzfähigkeit von ihm abhängig ist, und weiterhin, weil er zur Erhaltung des Geschichtslebens berufen ist, das seinerseits doch das Selbstseinwollen als sein beseelendes Konstitutivum besitzt.

Damit gewinnen wir unmittelbaren Anschluß an unsere früheren Gedankengänge, in denen wir zeigten, daß der Staat das Selbstseinwollen erhalte, indem er es bekämpfe. Jetzt erkennen wir, daß die Erhaltung des Selbstseinwollens (gerade infolge des *arcere malum*) daher rührt, daß der Staat jenes Selbstseinwollen nicht unmittelbar und nicht qualitativ, also nicht radikal meinen kann. In einer bildhaften Wendung könnte man sagen, daß der Staat die Sünde des Selbstseinwollens nicht als *Ursünde*, als vorgegebenes negatives Existenzmerkmal des Menschen auffaßt, gegen das er sich richten müßte, sondern daß er sie zu einer bloßen *Aktsünde* macht, und daß es ihm folglich in seinem *arcere* nicht um die Erlösung vom »Status« des Selbstseinwollens, vom »Leibe dieses Todes« geht, sondern um »gute Werke« im Rahmen des Selbstseinwollens (man könnte auch sagen: um gute Werke innerhalb der Relativierungszone).

Der Staat geht so an der Sünde als der Existenzfrage des Menschen vorüber und läßt sie von seinem *arcere* unberührt; er »schützt« sie geradezu, indem er ihre Wurzeln verschont und nur ihre krankhaften Auswüchse, die sie vernichten könnten, beseitigt; da er nicht radikal wider sie ist, ist er *für* sie; er macht sie zu einem ethischen und damit menschlich regulierbaren Phänomen, zu einem »Werk«.

Wie wenig radikal und wie relativ die Sünde gemeint ist, die der Staat in seinem *arcere malum* intendiert, kommt bei Luther darin zum

Ausdruck, daß Gott nicht unmittelbar in der *Politia* gebietet, sondern mit Hilfe der Vermittlung des Staates durch »vater und mutter, Keyser und König, Henker und Büttel« (WA. 52, 26, 21 ff.; vgl. auch WA. 36, 571, 2 ff.). Das Charakteristikum jener Ämter besteht darin, daß sie im Sinne der Ordnungen unseres Geschichtslebens gebieten; oder noch prägnanter: daß sie im Sinne der Gestalt dieser Welt an dem Menschen handeln. Insofern kommt Gottes Wille nur »mittelbar« durch sie zum Ausdruck, nämlich gebrochen und verändert durch die Struktur dieses Äons, d. h. aber durch dessen unbedingte, in der Ursünde wurzelnde »Verkehrtheit«. Das Gebot dieser Ordnungen und Ämter ist so sehr an die Struktur des *Αἰῶν οὐρανοῦ* verhaftet und durch sie relativiert, daß auch die Heiden, die nichts vom Worte Gottes wissen, sondern nur vernünftig in die Gesetze dieser Welt hineinschauen und sich nach ihnen »richten«, ein vollkommenes und zu seinen Aufgaben geschicktes Staatswesen begründen können (WA. 51, 242). Und das liegt daran, daß Gott das weltliche Regiment der Vernunft unterworfen hat (a. a. O.) – es also zu den *inferiores res* rechnet – und daß die Vernunft das subjektive Korrelat ist zur gegenständlichen Welt der gefallenen Schöpfung, also mit ihr in ein und dieselbe Schicksalsgemeinschaft des Gefallenseins einbeschlossen ist. Der Staat meint also die Sünde in ähnlichem Sinne wie die profane Ethik (deren ja auch jene staatlich begabten Heiden mächtig sind), nämlich so, daß er die Ursünde des Selbstseinwollens voraussetzt bzw. nichts von ihr weiß und nur im Umkreis der geschichtlichen Ordnungen, die selber durch sie bedingt sind, gebietet.

Wie sehr so Gottes Wille, vermittelt durch den Staat, zur Geltung kommt, wird deutlich unter der unbedingten Forderung Gottes (Liebesgebot, Bergpredigt), die nicht mit der Gestalt dieses Äons paktiert, sondern ihn ins Gericht stellt. Nur der Glaube ist darum imstande, das Gericht über den Staat und seine Form des *arcere malum* zu erkennen, weil nur er von der Ursünde aller Geschichtlichkeit weiß, der sich der Staat in seinem *arcere malum* gleich- und eingeschaltet hat.

So ist der Staat als Bändiger des Chaos, als *vinculum cupiditatis*, nicht nur ein »Symptom« für die Gefallenheit der Welt, der er entgegenarbeitet, sondern selber solidarisch mit jener gefallenen Welt, ak-

tiv mitgefallen und immer fallend, weil er der Ursünde nicht als solcher entgegensteht, sondern sich ihr zuordnet.

Damit ist seine grundsätzliche Trennung vom reinen Schöpfungshandeln Gottes scharf ausgedrückt: Der Staat ist nicht in seinem zentralen Sinn getroffen, wenn man ihn als eine Schöpfung Gottes »nach« der Schöpfung beschreibt, mit der er die erste (»paradiesisch« ungebrochene) Schöpfung korrigiert und so einen Abglanz der ursprünglichen Reinheit in die gefallene Geschichte hineinbringt. Wird der Staat in diesem Sinne als »Schöpfungsordnung« angepriesen, so ist entweder sein Wesen verkannt oder das Schöpfungshandeln Gottes um seine Reinheit gebracht. Nur dann könnte (allenfalls) der Staat als eine so bestimmte »Schöpfungsordnung« gebracht werden, wenn er nur »Symptom« der Geschichtssünde wäre, und zwar insofern, als er deren gesetzmäßige Antithese bildete. Da er aber die Ursünde in ihrer Eigentlichkeit übersieht oder auf ihre Gegnerschaft verzichtet, sich dadurch aber gerade mit ihr in eine Front stellt, kann ihm die Dignität der »Schöpfungsordnung« – in jenem eminenten Sinne – nicht zugebilligt werden.¹

Für den Glauben bildet diese Einsicht die maßgebliche Sicherung dagegen, daß die Grundlagen des staatlichen *arcere malum* ihrer Relativität und Kompromißhaftigkeit enthoben werden könnte, und zwar in der Hinsicht, daß die »guten Werke« im Sinne der staatlichen *δικαιοσύνη* die geschichtliche Ursünde in ihrer Radikalität übersehen lassen oder zu der Ansicht verführen könnten, als wolle der Staat oder eine bestimmte Staatsform »im Grunde« das gleiche wie das »Christentum«.

Wird diese Ursünde der Geschichtlichkeit stets im Blick gehalten

¹ Es sei noch einmal kurz an die Auseinandersetzung mit Brunner erinnert – B. rechnete den Staat darum nicht zu den »Schöpfungsordnungen«, weil er »auf der Sünde aufgebaut« sei; das heißt doch wohl, wenn wir recht verstehen – weil er ein Symptom der Sünde, weil er um der Sünde willen da sei. Wäre dadurch sein Verhältnis zur Sünde völlig bestimmt, dann hätte B. vielleicht nicht einmal das Recht, dem Staat den Rang einer »Schöpfungsordnung« abzustreiten. Denn wenn das *arcere malum* selber in prinzipieller Reinheit geschähe, dann läge tatsächlich ein deutlicher Abglanz der ursprünglichen »reinen« Schöpfung darin. (Wir sind also hier bezüglich der »Schöpfungsordnungen« weitherziger als B.) Um seinen Satz wirklich zu begründen, hätte darum B. die Art des staatlichen *arcere malum* analysieren und dessen innere Dialektik aufzeigen müssen.

und der Vergebung Gottes anheimgestellt, wird also das *arcere malum* des Staates selber unter jene Vergebung gegeben, nachdem es vorher durch das Gericht der unbedingten Forderung hindurchgegangen ist, dann kann Gott »nachträglich« und in anderer Weise sich zu ihm bekennen, ja die *Politeia* zu seiner »Ordnung« machen, sie ein Reich Gottes zu seiner »linken Hand« sein lassen (WA. 52, 26, 21).¹ Wie das zu denken sei, muß noch erarbeitet werden.

2. Der Staat als Thema der Ich–Du–Begegnung Das Denken aus der politischen Existenz

Damit sind wir zugleich dem zweiten Argument wider den Staat als »Schöpfungs«-Ordnung nähergekommen. Bestand das erste in dem Nachweis, daß der Staat an der radikalen Daseinsfrage des geschichtlichen Menschen vorbeigehe und dadurch selber – über seine bloß symptomatische Bedeutung hinaus – zum aktiven Träger der Geschichtssünde werde, so besteht das zweite darin, daß der Staat mir das radikale, unmittelbare Du des Anderen aus dem Blick bringt, jenes Du, dessen Radikalität darin besteht, daß es das Du meines Nächsten ist. Wir zeigten bereits früher² – und müssen das dort Erarbeitete nunmehr nach einer entscheidenden Richtung weiter ausbauen –, daß die geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten sich zwischen mich und den Nächsten drängen, so daß ich diesem (im Gegensatz zum Gogartenschen Gedankengang) nur auf dem Umwege über die Eigengesetzlichkeiten und in ihrem Rahmen begegnen kann. Wir bezeichneten hierbei die Autonomien des Geschichtslebens als das Medium der Ich–Du–Begegnung, die dem Du den Charakter des »Nächsten« nehme und ihn zu einem »Vermittelten« mache.

Der Staat stellt nun dieses Medium, das mich vom Nächsten scheidet, indem es mich mit ihm zusammenführt, gerade darum in Potenz und hierüber hinaus noch in besonderem Sinne dar, weil er der zentrale **Beziehungspunkt** aller geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten

¹ Zitiert bei Althaus, »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers«, Jahrbuch der Luther-Gesellschaft 1931.

² Siehe die Auseinandersetzung mit den Gogartenschen Gedankengängen.

(des wirtschaftlichen, kulturellen, politischen usw. Lebens) ist': er hat die Verantwortung für die geschichtlich vermittelte Gestalt der Ich-Du-Begegnung, wenn man nicht sagen will, der Mensch sei selber hierfür in voller Ausschließlichkeit verantwortlich, weil er durch die Ursünde des Selbstseinwollens die Staatlichkeit bedinge. Man muß sogar den gefährlichen und nur *cum grano salis* verwendbaren Satz wagen, daß der »Nächste« um so mehr vor mir verborgen erscheine, je ausschließlicher ich vom Staate aus denke, d. h. je ausschließlicher ich den Staat – oder auch ein anderes autonomes, zum Weltthema erhobenes Geschichtsgebiet – benutze, um eine konkrete Beziehung zum Anderen zu gewinnen.

Der Andere wird mir bei dieser Haltung der Politia jeweils nur oder hauptsächlich unter der Kategorie der Staatlichkeit bzw. des Volkstums² sichtbar, seine Aktualität für mich steht und fällt mit seiner Eigenschaft, mein Volksgenosse zu sein, oder damit, daß er oder ich Träger eines im Staatsorganismus verankerten Amtes oder Berufes bin, wodurch dann der Grundtenor das »Salz« unserer Ich-Du-Begegnung bestimmt wird (»dienstlicher« Bezug).

Diese nur theologischerkennbare³ Eigenschaft des Staates, Medium zwischen Ich und Du zu sein, d. h. durch die Art der Verbindung beider sie gleichzeitig zu trennen, tritt dann in reiner Schärfe heraus, wenn die Ausschließlichkeit des Vom-Staate-her-Denkens sich zu einem absoluten, »existentiellen« Staatsdenken ausweitet (wie es z. B. der Idee des »totalen Staates« eignen kann). An dieser absoluten Gestalt der Staatlichkeit und dem durch sie bedingten existentiellen Staatsdenken können wir den Begriff des Mediums am besten klären, und zwar noch in anderem und grundlegenderem Sinn als bei der früheren allgemeinen Betrachtung über das »Medium«.⁴

¹ Der Grad und die Art dieses Bezuges sind nach der jeweiligen Staatsidee verschieden.

² Wenn wir der Kürze halber und weil es uns im Augenblick besonders naheliegt, hier einmal Staat und Volk in Kongruenz sehen dürfen.

³ Theologisch ist diese Erkenntnis darum, weil sie nur von einer Geschichtserfassung aus gesehen werden kann, die von der Forderung der unbedingten Nächstenliebe bestimmt ist.

⁴ Diese theologische Kritik ist von einer politischen scharf zu trennen. Sie ist letztlich eine Kritik am Staate überhaupt, nicht an einem konkreten Staat. Sie wählt sich zu dieser Kritik gleichsam als Exempel den staatlichsten aller Staaten, nämlich den totalen Staat. Es darf also bei diesem theologischen Sinn der Kritik nicht der Anschein entstehen, als sei etwa die politische Verfassung des liberalen Staates näher am Reiche Gottes als der totale Staat. Das »Me-

Das existentielle Denken – im Gegensatz zu anderem, z. B. »objektivem« Denken – fordert darum für sich unbedingte Verbindlichkeit, weil es sich sub *specie* und in Abhängigkeit von der Macht vollzieht, die unsere Existenz bestimmt, und weil es sich als Ausdruck jener so abhängigen, es selber schicksalhaft umkreisenden Existenz versteht. Eben darum ist man gewohnt, den Begriff »existentiell« auf unsere Bestimmtheit durch Gott anzuwenden, d. h. so, daß wir von existentiellen Denken allein dann reden, wenn wir in diesem Denken nicht einen gegenständlich distanzierenden und darum für uns unverbindlichen, uns nicht bestimmenden Inhalt erfassen wollen (z. B. ein ästhetisches Werk oder ein naturwissenschaftliches Faktum), sondern wenn es in diesem Denken um unsere ungegenständliche Existenz geht, die wir je und je selber sind, und die wir von Gott gesetzt und gefordert, also in ihrem Sein und Sollen bestimmt wissen.

Jenes Denken heißt somit darum existentiell, weil es sich streng dem Thema unserer Existenz unterstellt, das für den Glauben »Gott« heißt: Gott, der unsere Existenz bestimmt, indem er sie setzt und für sich fordert.

Zwei Gedankenschritte müssen also vollzogen werden, um den Charakter des existentiellen Denkens aufzuzeigen:

Der erste Schritt läßt sich in der These zusammenfassen, daß das existentielle Denken darum verbindlich sei, weil es sich als Teil und Ausdruck unserer Existenz selber wisse, also seine Dignität nicht von einer gegenständlichen, »gedachten« Idee empfangen, sondern von der letzten ungegenständlichen Wirklichkeit unseres Daseins selber.

Der zweite Gedankenschritt besteht in folgender Erwägung: Diese Existenz wird erst dann in ihrer Eigentlichkeit sichtbar (und dadurch

dium«, auf das es uns ankommt, ist letztlich immer in gleicher Weise da. Der liberale Staat zeitigt es mehr dadurch, daß er die Eigengesetzlichkeiten des von ihm verwalteten geschichtlichen Lebens relativ freigibt (z. B. die Wirtschaft) und diese sich dann als Mittler zwischen Ich und Du drängen läßt. Der totale Staat macht sich dagegen mehr selber und unmittelbar zum Beispiel dieses Mediums. Gerade darum aber ist der totale Staat das passendste Exempel, für sich die Illusion der »Schöpfungsordnung« zu zerstören. – Die Theologie schließt die politische Bejahung eines solchen Staates nicht aus. Sie hat nur nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß der Glaube die Fähigkeit eines solchen Staates, die Menschen in ihrer Eigentlichkeit, nämlich als »Nächste«, aufeinander zu beziehen, nicht hat, sondern daß er ein »Medium« ist.

von jeder subjektiven Zuständigkeit, mit der sie verwechselt werden könnte, geschieden), wenn sie auf das Thema, von dem sie bestimmt ist, bezogen wird: nämlich auf die sie setzende und unbedingt fordernde Größe. Was unsere Existenz also wahrhaft sei, ergibt sich erst im Hören auf Gottes Offenbarung, in der er sich als derkundgibt, der uns setzt und fordert und eben dadurch unsere Existenz bestimmt sein läßt.

In dem so beschaffenen Hören auf Gottes Forderung erfahren wir, daß Gott unsere Existenz der unseres Nächsten zugeordnet hat: Indem wir sagen, daß der uns setzende und fordernde Gott das Thema unserer Existenz (und damit der Grund unseres existentiellen Denkens) sei, können wir ebenso formulieren: Unsere Zuordnung zum Nächsten sei das Thema unserer Existenz, denn diese Zuordnung ist schöpfungsmäßige Setzung und in Gottes Forderung unbedingt geboten. Man könnte also sagen, daß unsere Existenz von ihrem Thema und von der Zuordnung zum Nächsten als ihrem »Unterthema« bestimmt werde: Ich denke folglich durchaus existentiell, wenn ich davon spreche, ich sei dem andern unbedingt verpflichtet, solle ihm unmittelbar begegnen, solle in ihm den Nächsten erblicken und mich als seinen Nächsten verstehen. Dieses Wissen, daß ich meinem Nächsten unmittelbar zugeordnet sei, ist darum so existentiell – im Gegensatz zur Haltung des gegenständlichen Wissens –, weil es aus dem richtigen Verständnis meiner Existenz folgt. – Das gegenständliche Denken zeigt mir ja keinerlei unmittelbare Ich–Du–Beziehungen: Denn das gegenständliche Denken über die Geschichte ist gezwungen, die Begegnung von Ich und Du in ihrem Wesen, ihrem Sinn und ihrer Form durch die gegenständlich abstrakt ermittelten Grundgesetze des Geschichtslebens bestimmt zu sehen, also beispielsweise durch die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Lebensgebiete. So weiß jenes Denken nur von einer »vermittelten« (nämlich durch die Grundgesetze der gegenständlichen Welt vermittelten) Ich–Du–Begegnung, ohne sich freilich darüber klar sein zu können, daß diese Begegnung vermittelt sei. Vielmehr muß das gegenständliche Denken jene Form der Ich–Du–Begegnung, wie sie im Raume des eigengesetzlichen Staats-, Wirtschafts- und Kulturlebens möglich ist, für endgültig und so ge-

sollt ansehen.¹ Daß die Begegnung faktisch vermittelt und gestört ist, könnte es nur dann einsehen, wenn es von Gottes unbedingter Forderung getroffen und von ihr über die schicksalhafte vermittelnde Rolle der Eigengesetzlichkeiten aufgeklärt wäre.

Jetzt verstehen wir besser, warum das Wissen um eine unbedingte, unmittelbare Hingabe des Ich an das Du, um das Verhaftetsein an den »Nächsten«, eine existentielle Erkenntnis im Gegensatz zur Haltung *gegenständlich* denkender Geschichtsphilosophie ist: Denn jene Einsicht um die unbedingte Ich–Du–Verpflichtung folgt aus dem ganz ungegenständlichen Wissen um unsere Existenz, um die Eigentlichkeit und Sinnbestimmtheit dieser Existenz; und das heißt wieder: Sie folgt aus dem Wissen um die unbedingte Zuordnung meiner Existenz zu der des Nächsten, worin ja die Eigentlichkeit der von Gott verordneten und bestimmten Existenz liegt.

Wir können demnach so formulieren: Das Wissen um die unmittelbare Verpflichtung des Ich durch das Du ist insofern existentiell, als es aus dem rechten Verständnis unserer Existenz erwächst, die Gott dem Nächsten unmittelbar zugeordnet hat, und als es nicht an den Eigengesetzlichkeiten der gegenständlichen Welt orientiert ist, welche die Existenz und ihre Zuordnung zu der des Nächsten verhüllen.

Damit ist der strenge Unterschied zwischen dem existentiellen und dem gegenständlichen Geschichtsdenken schon ausgedrückt: Da das gegenständliche Denken nichts von der unbedingten Forderung und dem in ihr gegebenen Existenzverständnis weiß, ist es gezwungen, die geschichtlich gegebene Begegnungsmöglichkeit von Ich und Du für »in Ordnung« zu halten. – Es hält das Medium der geschichtlichen Eigengesetzlichkeiten für transparent und glaubt so vom »Nächsten« reden zu können, wo es faktisch – vom Glauben her gesehen – nur den »Vermittelten« meinen kann.

¹ Das gilt natürlich nur für den Fall, daß das gegenständliche Denken die einzige Form ist, in der über die letzten Fragen des Daseins entschieden wird. Wenn das gegenständliche Denken sich dagegen darüber klar ist, daß es nur der innerweltlichen Orientierung des Menschen dient, sein Verhalten im Kulturleben, seine Lebensklugheit, vielleicht auch seine Weltanschauung bestimmen hilft, so tritt es mit dem Glauben und seinem existentiellen Denken in keinerlei Kollision. Vielmehr bedarf der glaubende Mensch seiner als des Orientierungsvermögens im Reich der *inferiores res*.

Abschließend definieren wir: Das existentielle Verständnis der Ich-Du-Begegnung bedeutet, daß der Sinn dieser Begegnung sei, sich dem Nächsten unmittelbar hinzugeben, und zwar darum, weil Gott als Schöpfer und unbedingt Fordernder unsere Existenz so bestimmt hat, daß sie der des Nächsten unmittelbar zugeordnet ist.

Damit haben wir den Begriff der Existenz und der existentiellen Wechsel-Verpflichtung von Ich und Du genügend herausgearbeitet, um den unterbrochenen Gedankengang weiterführen zu können:

Dieser erstrebte den Nachweis, daß die Bedeutung der Eigengesetzlichkeiten als Medien zwischen Ich und Du durch den Staat in besonderer Ausprägung dargestellt werde. Der Höhepunkt dieser Scheidung trete dann ein, wenn der Staat in so ausschließlicher, »totaler« Form zum Organisator des geschichtlichen Lebens gemacht werde, daß das Verhältnis des einen Menschen zum andern nicht nur eine politische »Beziehung« hätte, sondern selber in seiner Eigentlichkeit, in dem, was es wesentlich machte, politisch *wäre* (z. B. ausschließliche Begegnung der Menschen als Volksgenossen). Wir sagten dann, daß diese Totalisierung des Staates ihre extreme Form dann erreiche, wenn der Staat zu einer existentiellen Bestimmtheit werde, d. h. wenn meine Existenz, damit aber auch der Sinn meines Daseins und damit endlich die Art meiner Zuordnung zum andern in völliger Ausschließlichkeit vom Staate her bestimmt und gedacht werde. Wie ist nun an Hand des soeben entfalteten *theologischen* Begriffs der Existenz und des existentiellen Ich-Du-Bezuges über den Charakter des Staates als einer »existentiellen Bestimmtheit« zu urteilen? Wie ist dieser Charakter vorerst genauer zu interpretieren?

Auch das existentielle Denken vom Staate her steht dem *gegenständiglich* distanzierten Denken über die Geschichte und damit über das Verhältnis von Ich und Du entgegen. Es kommt ihm nicht darauf an, jenes Verhältnis durch die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte bestimmen zu lassen, es also beispielsweise den autonomen Lebensgebieten zur Regulierung zu überlassen. Vielmehr würde das politische existentielle Denken eine derartige Überantwortung des Ich-Du-Bezuges an die objektive Gesetzmäßigkeit der Geschichte als *liberal* empfinden. Denn die Ideologie des Liberalismus besteht ja hin-

sichtlich dieses Punktes darin, daß er glaubt, die Geschichte reguliere sich kraft ihrer immanenten Gesetzmäßigkeit selber und bedürfe so nicht des Eingriffes einer autoritativen Macht – wie etwa des Staates –, um die Eigengesetzlichkeiten der Geschichte zu bändigen und in das rechte Maß zueinander zu bringen, um also auch eine angemessene Begegnung von Ich und Du, »von Mensch zu Mensch« inmitten aller überindividuellen Gesetzmäßigkeiten zu ermöglichen (s. o.).

Demgegenüber will das Denken aus der politischen Existenz kein »parteiloses«, unverbindliches Hören auf eine objektive Geschichtsstruktur, der man ihren »Willen« lassen müsse und der gegenüber man sich selbst objektiv und unvoreingenommen zu verhalten habe. So würde es beispielsweise dem politisch existentiellen Denken nicht entsprechen, wenn der Staat in objektiver, »bloß hinhörender« Zurückhaltung dem *Wirtschaftsleben* freien Raum gäbe, damit es sich allein kraft seiner immanenten Gesetzmäßigkeit entfalte, oder wenn er dem *Recht* in der gleichen passiven Reserviertheit die Möglichkeit gäbe, daß es in völlig autonomer, durch keinerlei autoritativen Eingriff gestörter Selbstentfaltung die objektiven Urgegebenheiten menschlichen Rechtsempfindens oder Rechtsdenkens realisieren könne.

Statt dessen betont das politisch existentielle Denken, daß es höchst »subjektiv« sei. Es meint damit dies, daß es die Stellung des Menschen zur geschichtlichen Welt und Umwelt und damit auch zum Andern aus seiner subjektiven Situation, nämlich seiner staatlich politischen Situation, bestimmt. Es gibt kein liberales, in neutraler Haltung verharrendes Offensein für die objektiven Gesetze und Autonomien der Geschichte mehr, sondern nur noch den Willen, dasjenige, was man als den Sinn seiner subjektiven Situation erkannt hat, nämlich seine staatliche Existenz, zu dem zu machen, was hinfort in Eigenmächtigkeit die Geschichte bestimmen und die Begegnung der Menschen untereinander prägen soll.

Wenn man heute in politischen Reden wieder und wieder den Willen zum Subjektiven verkündigt, so bedeutet dies nichts anderes, als daß man seine Existenz politisch, d. h. von der Staatlichkeit her, interpretiert und von dieser subjektiven Existenzverankerung aus das ge-

schichtliche Leben gestaltet und deutet. Pointiert ausgedrückt heißt dies, daß man nicht mehr auf die objektiven Gesetze der Geschichte »hört«, um sich nach diesen zu »richten«, sondern daß man umgekehrt nur noch horcht auf das Dogma seiner subjektiven Existenz, nämlich die alles bestimmende Staatlichkeit, um nach ihr die *Geschichte* zu richten. (Das äußere Kennzeichen einer ähnlichen, dem Gesagten in mancher Hinsicht entsprechenden Tendenz besteht in dem Willen zur unbedingten »Gleichschaltung«, der fast alle Lebensgebiete ergreift und sie von der staatlichen Existenz her bestimmt.¹

3. Das existentielle Denken des Glaubens und das Denken aus der politischen Existenz

Damit sind wir an dem Punkt, wo die Kritik des christlichen Glaubens einsetzt: Sie ist unschwer zu vollziehen, wenn wir das *politisch-existentielle* Denken – in seinem extremen, also »religiösen« Sinn verstanden – dem Existenzverständnis des Glaubens entgegensetzen:

Indem das politisch existentielle Denken, d. h. das Denken aus der staatlichen Existenz sich zum Zentrum des Geschichtsverständnisses, zum Zentrum der Anthropologie, zum Zentrum der Ich–Du–Begegnung macht, erhebt es den Staat zum Herrn der menschlichen Existenz an Stelle Gottes. Im Zusammenhang mit dieser fast selbstverständlichen Feststellung der theologischen Kritik interessiert uns nun die Frage, wie der Unterschied der beiden existentiellen Haltungen sich auf die Bestimmung des *Ich–Du–Verhältnisses* auswirke. Wir kommen einer Antwort mit folgender Erwägung näher:

Wird die menschliche Existenz in ihrer Eigentlichkeit vom Staate bestimmt, d. h. wird der Staat zum Herrn der Existenz gemacht, dann wird der Staat in einer besonders extremen Form zur »Einheit des Lebens« (s. o.) proklamiert; und zwar nicht nur mehr in der Art, daß er

¹ Es ist ja unschwer zu merken, wie aktuell diese Gedanken heute sind. Sie dürfen aber nicht so mißverstanden werden, als sei die Betonung der politischen Existenz grundsätzlich theologisch untragbar. Das ist sie nur, wenn durch sie die letzte menschliche Beziehung, der letzte Daseinssinn überhaupt ausgedrückt sein sollte. Daß das heute in weiten – auch zum Teil führenden – Kreisen so ist, muß auf jeden Fall festgestellt werden. Und gegen diese sind dann auch unsere Gedanken gerichtet. Alle großen, geschichtlich umwälzenden Ideen tragen die Gefahr jener Überspannung in sich, weil sie den Menschen vor eine grundsätzlich neue Existenzfrage stellen, bzw. die Existenzfrage überhaupt wieder aktualisieren.

der organisatorische Mittelpunkt dieses Lebens ist, der die einzelnen Lebensgebiete autoritativ und richtunggebend – etwa diktatorisch – in Händen hält, sondern so, daß er sich zum Sinn dieses Lebens, man könnte sagen: zu seinem metaphysischen Hintergrund, macht. Das wirkt sich am Existenzbegriff so aus: War für den Glauben die Existenz durch den sie setzenden und für sich fordernden Gott bestimmt, so macht sich jetzt der Staat zu der Größe, der die menschliche Existenz setzt, d. h. der sie als eine politisch und sinnbestimmte setzt und als ebendiesefürsichfordert, also die handelnde Erfüllung ihrer staatlichen Grundbestimmtheit, ihres metaphysischen Sinns verlangt. Von dort aus können wir das jeweils andere Ich-Du-Verhältnis klar erkennen:

Die Existenz, die den sie setzenden und für sich fordernden Gott zu ihrem Thema hatte, mußte sich als eine Existenz verstehen, die der des Nächsten unbedingt und unvermittelt zugeordnet war. – Das Denken aus der politischen Existenz dagegen weiß nur von einer Ich-Du-Begegnung *sup specie* des Staates, der beide in ihrer Existenz und damit auch in »Form« und »Sinn« ihrer Begegnung bestimmt. Dies bedeutet, daß die Liebe, die aller anderen Liebe Maß und Urbild ist, weil sie die letzte Form menschlicher Hingabe an den Anderen darstellt, die Liebe zum Andern als »Volksgenossen« ist; und daß der Haß, der die letzte Form menschlicher Ablehnung und Feindschaft bildet, der Haß gegen den politischen Feind ist. »Volksgenosse« und »politischer Feind« drücken aber im Zusammenhang mit dem existentiellen Staatsbegriff nicht – wie oben, wo wir den Terminus »Volksgenosse« schon einmal gebrauchten – bloße Beziehungen, vielleicht sehr wesentliche Beziehungen im geschichtlichen Verhältnis von Ich und Du aus, sondern sie stellen die beiden äußersten Möglichkeiten dieses Verhältnisses selber dar, Möglichkeiten, jenseits deren es keine Beziehungen mehr zwischen Ich und Du gibt.

Im Raume des existentiellen Staatsbegriffs läßt sich also nicht mehr sagen, die Liebe zum Anderen als »Volksgenossen« sei letztlich eine »irdische«, d. h. durch die Beziehungen unserer äußeren – meinerwegen »horizontalen« – Geschichte erzeugte und in ihnen begrenzte Liebe. Dahinter und unabhängig davon, gleichsam in einem anderen Raume, gelte aber die von Gott gebotene unbedingte Liebe, die jen-

seits der Frage: ob Volksgenosse oder nicht, stehe und dem Nächsten in seiner Unmittelbarkeit schlechthin gelte, also das Medium jeder äußeren Existenzgesetzlichkeit überspränge. Dies läßt sich darum nicht mehr sagen, weil ja die Existenz des Menschen sich in ihrer politischen Sinnbestimmtheit erschöpft und darum die existentielle Begegnung von Ich und Du sich grundsätzlich nur im Rahmen dieser Sinnbestimmtheit – auf dem Umwege über sie – vollziehen kann. Ich und Du begegnen sich also ausschließlich in einem Tertium, im Staat; und zwar nicht nur äußerlich, also hinsichtlich der *Form* der Begegnung (in dem Sinne etwa, daß der Staat die gegenseitigen Beziehungen der ihm untergebenen Individuen »ermögliche« und »verwalte«), sondern hinsichtlich des Sinnes und des Sollens ihrer Existenz: Nur in jenem Tertium, im »Medium« des Staates ist die Existenz des Ich der Existenz des Du zugeordnet.

4. Die Tendenz der politischen und der anderen Eigengesetzlichkeiten zur Verabsolutierung

So zeigen der existentielle Staatsbegriff und die an ihm orientierte politische Sinngebung des Daseins in scharfer Linie, wie sehr der Staat sich als Eigengesetzlichkeit zwischen Ich und Du schiebt. Das politische existentielle Denken war insofern besonders geeignet, diese Tendenz des Staates anschaulich zu machen, als sich hier ja der Staat in grundsätzlicher und ausschließlicher Weise zum Mittler zwischen Ich und Du proklamiert, während er dies sonst in verborgener Form zu sein und die Mittlerrolle mit den übrigen Eigengesetzlichkeiten zu teilen pflegt.

Wenn wir diese extreme Form des staatlichen Denkens gewählt haben, um zu zeigen, wie sehr der Staat die Eigentlichkeit der menschlichen Existenz, nämlich ihre Zuordnung zum Du, verhüllt, so kam hierin nicht nur die *methodische* Absicht zum Ausdruck, mit Hilfe des extremen Falles den »normalen« Sinn des Staates gleichsam in Vergrößerung zu zeigen. Vielmehr müssen wir betonen, daß in jeder geschichtlichen Eigengesetzlichkeit, ob sie nun die der Wirtschaft, der Kunst oder auch eben die des Staates ist, die *Tendenz* steckt, sich zu der beschriebenen *Höchstbedeutung* für die menschliche Existenz *em-*

porzusteigern, sich zum *Thema* dieser Existenz zu machen.¹ Vollzieht die wirtschaftliche Eigengesetzlichkeit diese Höchststeigerung ihrer selbst, so kommen wir zum ökonomischen Materialismus, der die Wirtschaftstatsache zum Medium zwischen Ich und Du und damit zum Thema der existentiellen Begegnung macht. Vollzieht sich dieselbe Sinnsteigerung an der Eigengesetzlichkeit der Kunst und des Ästhetischen, so ist der »Mitmensch« nur insofern für mich aktuell, als er mein Wohlgefallen erregt oder mein Mißfallen herausfordert: Und dieses Kriterium des Gefallens wird dann zum Thema und zum Medium unserer Begegnung (Ästhetizismus). Welche Bedeutung es endlich hat, wenn die Autonomie des Staates zum Thema der Existenz und damit zum Thema der letzten Wirklichkeitsbeziehung von Ich und Du gemacht wird, zeigten wir am Begriff der »politischen Existenz«. Indem wir somit diesen Begriff der »politischen Existenz« oder – wie wir oben sagten – diese extreme Steigerung der staatlichen Eigengesetzlichkeit (nämlich bis zum Thema der Existenz hinauf) theologisch kritisierten, so waren darin *eo ipso* auch kritische Aussagen über die anderen Eigengesetzlichkeiten enthalten; oder genauer: über die Tendenz der Eigengesetzlichkeiten, sich zu derselben extremen Form auszuwachsen, wie es die staatliche Eigengesetzlichkeit tut, wenn wir von der »politischen Existenz« reden müssen. Die anderen Autonomien des Geschichtslebens haben also gleicherweise Neigung und Möglichkeit, sich zum Thema (zur »Autokratie«) der menschlichen Existenz zu machen und damit die Begegnung von Ich und Du zu bestimmen. Da nun der Glaube an den unbedingt fordernden Gott lehrt, daß der Mensch sich mit jenen Eigengesetzlichkeiten des Staats-, des Wirtschafts- und des sonstigen Lebens wie mit der Struktur der Geschichte überhaupt zu identifizieren habe, so bietet er selber den schuldhaften Anlaß, wenn jene Eigengesetzlichkeiten sich zum Thema der Existenz machten: Denn in Wirklichkeit macht der Mensch – als der Träger der Eigengesetzlichkeiten – sich ja *selbst* dazu. Er *selber* nimmt sich durch sie den Nächsten.

¹ Zur genaueren Darstellung dieser Tendenz siehe »Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Ästhetischen«, S. 157 ff.

Zusammenfassung

Wir fassen nunmehr zusammen, was wir mit Hilfe der Einzeluntersuchungen über den Staat als »Schöpfungsordnung« und damit über das Problem der »Schöpfungsordnungen« überhaupt erarbeitet haben.

Die Methode unseres Vorgehens war diese: Das Ziel bestand darin, die prinzipielle und qualitative Verwobenheit des Staates mit der Geschichtsstruktur zu zeigen, und zwar derart, daß der Staat hierbei nicht nur als passive Folgeerscheinung (in Form einer Reaktion oder Antithese) dieser Struktur erschien, sondern als deren aktiver, konstitutiver Mitträger. Dieser Nachweis, der damit zugleich die aktive Beteiligung des Staates an der Geschichtssünde dartat, vollzog sich in zwei Etappen:

1. Einmal erarbeiteten wir das Wahrheitsmoment der These, daß der Staat durch seine Begrenzung des Selbstseinwollens dieses gerade bewahre und geschichtsmächtig gestalte. Damit war bereits ein unmittelbarer Bezug zwischen dem Element der Geschichtlichkeit und dem Staate gegeben.¹

2. Die zweite Etappe bewegte sich um den Nachweis, daß der Staat (als Ausdruck dieser verkehrten Geschichtsstruktur und damit des gefallenen, selbstseinwollenden, eben »geschichtlichen« Menschen selber) den Menschen aktiv daran hindere, der unbedingten Forderung des göttlichen Schöpfungswillens nachzukommen,² und darum selber nicht »Schöpfungs«-Ordnung in dem beschriebenen Sinne sein könne.

a) Das erste Argument bestand darin, daß der Staat als Bändiger des selbstseinwollenden Menschen das Böse gar nicht radikal meine; daß er nämlich nicht jenes Selbstseinwollen selber, die radix alles Bö-

¹ Die Berechtigung dieses Nachweises folgt aus unserem »anthropologischen Ansatz«. Zu der Arbeit, die dieser Ansatz erfordert, gehört auch, die Verwobenheit des Staates mit der Geschichtsstruktur zu zeigen; nicht um daraus eine geschichtsphilosophische Hypothese zu machen, sondern um zu zeigen, daß der Staat in demselben Sinne theologisch zu qualifizieren ist wie die Geschichtsstruktur.

² Genauer müssen wir sagen: der Mensch hindert sich mit Hilfe des Staates selber daran, da die Staatlichkeit ja – wie die Geschichtlichkeit überhaupt – des Menschen »Schuld« ist.

sen, intendiere, sondern nur seine untragbaren Auswüchse *innerhalb* des Geschichtslebens, die dem Selbstseinwollen selber zur chaotischen Selbstvernichtung ausschlagen könnten, erfasse.

b) Das zweite Argument besagte, daß der Staat – wie alle anderen Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens – sich zu einem »Medium« zwischen Ich und Du mache, das deren gegenseitige Hingabe begrenze und sie so keineswegs schöpfungsmäßig ordne.

Die beiden letzten Argumente sind eng verwandt: Wenn wir sagten, der Staat meine das Böse nicht radikal, so heißt dies doch, daß er die Ursünde des Selbstseinwollens nicht radikal meine. Diese bestand im Abfall von Gott und damit auch in der Emanzipation vom Nächsten, d. h. darin, daß der Mensch durch die Geschichtlichkeit ein Medium zwischen sich und den Nächsten stelle. Der Staat meint also das Böse insofern nicht radikal (1. Argument), als er die durch das Selbstseinwollen bewirkte Spaltung von Ich und Du nicht aufhebt, sondern sie dadurch erhält, daß er sich als Medium zwischen Ich und Du schaltet (2. Argument).

Was den Staat und die übrigen Eigengesetzlichkeiten in dieser Funktion als Medium noch besonders gefährlich macht und sie dem Titel einer reinen »Schöpfungs«-Ordnung entfremdet, ist dies, daß sie über ihre Bedeutung als geschichtliche Medien hinaus sich zum Thema der Existenz zu machen streben.

Abschließend lassen sich die Funktionen des Staates, die uns so hindern, ihn als »Schöpfungsordnung« im reinen Sinne, d. h. als ein in die Geschichte ragendes und in dieser ausgezeichnetes Schöpfungsgut zu charakterisieren, nach allem bisher Gesagten so zusammenstellen:

1. Er bewahrt das Selbstseinwollen, indem er es begrenzt.
2. Er meint die Sünde nicht radikal, indem er ihre chaotischen Auswirkungen dämmt und sie »geschichtsfähig« macht.
3. Er scheidet Ich und Du, indem er sich als Medium zwischen sie schaltet.
4. Er besitzt die Tendenz, sich als existentielles Phänomen auszugeben. –

Diese Eigenschaften besitzt er – in entsprechend modifizierter Gestalt – gemeinsam mit den übrigen Autonomien des Geschichtsle-

bens.¹ So gibt sich am Staat in dem gleichen Sinne wie an jenen anderen eigengesetzlichen Lebensgebieten die Gefallenheit der Geschichte kund. Was aber die Geschichte zur *gefallenen* Geschichte macht, ist nicht in gleichem Atem als »Schöpfungsordnung« Gottes – in dem beschriebenen eminenten Sinne – aufweisbar.

¹ In diesem Sinne muß übrigens auch von der Autonomie der Rasse gesprochen werden. Mit Recht weist man auf die großen eigenen Gesetzmäßigkeiten dieses aller Geschichte zugrunde liegenden (biologisch gemeint!) Naturphänomens. Indem wir so die Autonomie der Rasse betonen, wird ihre Gleichordnung mit den andern Eigengesetzlichkeiten (Volk, Staat usw.) und ihre Tendenz zum existentiellen Phänomen deutlicher.

Die geschichtlichen Ordnungen als Rechtfertigungs- und Gnadenordnungen

I.

Das Programm:

Der christologische und der eschatologische Bezug der Ordnungen

Damit haben wir das Verhältnis von Schöpfung und Geschichte so weit durchdacht, wie es durch das Problem der geschichtlichen Ordnungen nahegelegt wurde. Es galt hierbei mannigfache Vorurteile zu zerstören, die durch eine falsche Form der Verbindung zwischen Schöpfung und Geschichte entstanden waren und mit deren Hilfe zu einem theologisch untragbaren Begriff der »Schöpfungsordnungen« führten. Jene Vorurteile konnten sich nur so bilden, daß man die Analyse und theologische Qualifikation der (auch profan erkennbaren) Geschichtsstruktur, den »anthropologischen Ansatz« also, vernachlässigt hatte und damit den Charakter des geschichtsmächtigen und *alle* geschichtlichen Formen durchdringenden Selbstseinwollens nicht voll in den Blick bekommen konnte. Wenn wir nun im folgenden versuchen, die mannigfachen Linien, die von der Zerstörung der »Schöpfungsordnungen« (als schöpfungsmäßig ausgezeichnete Geschichtsbilde) zur Rechtfertigung deuteten, schärfer auszuführen, so muß auch hier der »anthropologische Ansatz« immer vor Augen gehalten werden.

Die Einsicht, daß die geschichtlichen Ordnungen erst *sub specie* der Rechtfertigung in ihrer Eigentlichkeit erkennbar werden, deuteten wir bereits durch die These an, daß die Ordnungen als »ethische Möglichkeit auf dem Grund der Unmöglichkeit« zu gelten hätten. Darin, daß Gott sich in Christus der auf uns lastenden »Unmöglichkeit« er-

barmt, sie uns vergibt und uns im Raume dieser Vergebung die »ethische Möglichkeit« des geschichtlichen Handelns gewährt, darin liegt – sage ich – Gottes Bekenntnis zu unserer gefallenen Geschichte. Er bekennt sich dazu, indem er uns in ihr weiterleben läßt und erhält bis zu dem Tag, da er alles neu macht. Wir können jene These also auch so formulieren: Gott, der in Christus sich Offenbarende, gibt uns in den Ordnungen – d.h. in der geschichtlichen Struktur unseres Daseins überhaupt – die Möglichkeit des Weiterleben- und Handelndürfens auf dem Grunde der verziehenen Unmöglichkeit und in Erwartung des Endes aller Dinge, da Gott diesen der Sonderung anheimgegebenen und vergebungsbedürftigen Äon aufhebt. Die Ordnungen des Geschichtslebens werden also hier als »Gnadenordnungen« Gottes sichtbar.

Stellen wir diese Thesen in den Mittelpunkt der folgenden Überlegungen, so sind damit die Geschichtsordnungen einem streng christozentrischen Bezug unterstellt. Wir charakterisieren diesen Bezug nach zwei Richtungen hin und entfalten ihn nacheinander:

1. Indem Christus den geschichtlichen Ordnungen durch seine unbedingte Forderung das Gericht ansagt, gibt er sie durch die Sündenvergebung gerade frei.

2. Durch eben jene unbedingte Forderung unterstellt Christus die Ordnungen auch einem eschatologischen Bezug und charakterisiert sie dadurch in ihrer Vorläufigkeit: Sie werden voll erst unter der Auferstehung erkennbar. –

Jede Aussage, die im Sinne dieser Gesichtspunkte über die Ordnungen gemacht wird, ist zugleich eine Aussage über die Geschichte selber: Die vorangegangenen Erörterungen bemühten sich ja gerade um den Nachweis, daß die »Schöpfungsordnungen« in jedem Sinne mit der gefallenen Geschichte solidarisch und in deren Struktur als tragende Elemente verwoben seien. So können die geschichtlichen Ordnungen als uneingeschränktes Paradigma für die Geschichte selber gelten.

II.

Die Radikalisierung des Gesetzes und die Rechtfertigung

Wir wenden uns damit dem ersten der Gesichtspunkte zu, unter denen der Bezug der Geschichtsordnungen auf Christus deutlich werden soll: dem Gesichtspunkt also, daß in Christus die Ordnungen zugleich gerichtet und freigegeben werden.

Wir erkannten bereits, daß Christus mit seinem unbedingten Anspruch die Aufhebung aller Ordnungen und damit der in ihnen verfaßten Geschichte bedeutet – und zwar darum, weil die Struktur jener Geschichte dem unbedingten, sich in jenem Anspruch kundgebenden Schöpfungswillen Gottes grundsätzlich widerspricht. Jener Anspruch ist eben darum »unbedingt«, weil er keine Konzessionen an die Verkehrtheit des Geschichtslebens macht und seinen Nomos nicht erst auf der Basis dieser Verkehrtheit errichtet. Insofern konnte Christus sein Gesetz in Gegensatz zu dem des Moses stellen¹ und die Radikalisierung betonen, die er mit jenem vollzog: Moses hat euch dies und das nur um eures Herzens Härte willen geboten (Mt. 19, 7–9); »ich aber sage euch . . .«, d. h. Moses machte Konzessionen an euer Sosein, an diesen Äon; oder noch anders: er machte Konzessionen an die Struktur der Geschichte, welche die Struktur der an ihr schuldigen Menschen ist; er machte Konzessionen an das Selbstseinwollen, das als Lebensgesetz der herzensharten Menschen ihre Geschichte trägt. So ist der mosaische Nomos *bedingt* – und zwar durch des Menschen Herzhärte, die er selber nicht mehr in Frage stellt. In dem Christus diese Infragestellung der Basis alles menschlichen Handelns und Denkens, nämlich der Herzhärte, »nachholt«, radikalisiert er den bedingten Nomos. Wie verhält sich dann aber dieser so radikalisierte Nomos zu den Ordnungen des Geschichtslebens? Ist das Selbstseinwollen – als Sinn menschlicher Herzentätigkeit – wirklich ein geschichtliches Lebensgesetz, wie kann dann der unbedingte Nomos, der jenes Lebensgesetz ins Gericht stellt, überhaupt

¹ Mt. 5, 18 und Lk. 16, 17 stehen hierzu nicht im Widerspruch. Der Gegensatz Jesu zum mosaischen Nomos ist ja nicht der Gegensatz des »Vergehenlassens«, sondern der Radikalisierung, der Gegensatz des Unbedingten zum Bedingten.

geschichtliches Handeln nominieren wollen? – Dies Problem ist nicht einfach dadurch zu lösen, daß man sagt: es sei gar nicht der Sinn jenes Nomos, in die Geschichtlichkeit des Menschen als Norm der Gestaltung hineinzuragen. Vielmehr erschöpfe sich der Nomos in seiner Bedeutung, Gericht über die Geschichtlichkeit zu sein. Eben dadurch aber, daß Christus so das Gericht über die Herzenshärte und die in ihr handelnden Ordnungen verkünde, nötige er den Menschen zu der in ihm gegenwärtigen Vergebung. In ihm seien die Ordnungen gerechtfertigt. Wer so urteilt, sieht an der tieferen geschichtstheologischen Frage vorbei, die dadurch gestellt ist, daß die Ordnungen ja nicht nur der Wesensausdruck und die schuldhafte Tat des einzelnen gefallenen Menschen sind, sondern sich in dieser Eigenschaft durch die ganze Geschichte ziehen, also auch jenseits der individuellen Einflußsphäre Geltung besitzen. Das ist in folgender Hinsicht von Wichtigkeit.

III.

Allgemeine und individuelle Freigabe der Ordnungen unter der Rechtfertigung Entfaltung des Problems

In Christus ist die Rechtfertigung für alle Menschen vorhanden. Gott hat mit der Sendung seines Sohnes der ganzen Menschheit, der gefallenen Kreatur schlechthin, seinen Gnadenwillen kundgetan. Insofern könnte man in der Tat sagen, Gott habe sich über die Ordnungen und Lebensgesetze der gefallenen Geschichte erbarmt; doch ist damit nur die eine Seite von Gottes Rechtfertigungswillen beschrieben, die als solche nicht befugt ist, einer allgemeinen »Freigabe« der gerechtfertigten Ordnungen das Wort zu reden. Vielmehr muß zum rechten Verständnis des Verhältnisses von Geschichtsordnungen und Rechtfertigung auch die andere Seite der *justificatio* bedacht werden.

Diese besagt, daß Gottes Rechtfertigung nur dem zuteil wird, der sie im *Glauben* ergreift (Rm. 3,28). Zur rechten Trennung jener Seiten ist die altprotestantische Unterscheidung von *voluntas Dei generalis* und *specialis*, in welche seine *benevolentia erga hominem lapsum* zer-

fällt, überaus wichtig. Die *voluntas universalis* äußert sich darin, daß Gott durch die Rechtfertigung *omnes in universum homines in miseria constitutos . . . voluit . . . e malo eripere et salutem amissam eis]dem recuperare*.¹ Die objektive Manifestation dieser *voluntas universalis* ist die *missio filii sui*.² Jene *voluntas* ist ein Entschluß gegenüber »dem« Menschen schlechthin, gegenüber der verkehrten Kreatur als solcher.

So bedeutet diese *voluntas* auch eine neue Haltung Gottes gegenüber den Daseinsordnungen und Lebensgesetzen, gegenüber der Geschichte jener Kreatur. Denn der *homo lapsus* ist ja vor Gott mit seiner Geschichte gerade identisch; und so kann Gottes *voluntas* ihn nicht ohne seine Geschichte, also gleichsam abstrakt, meinen. Aber diesem einen Gesichtspunkt der *benevolentia Dei* steht das andere Prinzip der Rechtfertigung entgegen: Jene *voluntas universalis* ist nämlich in einem ganz speziellen Sinne ausgerichtet und bekommt damit einen entscheidend prädestinarianischen Zug: *Praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit*.³

Darin ist die *voluntas Dei specialis* ausgedrückt, die damit für die Bestimmung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Geschichtsordnungen einen grundsätzlich neuen Gesichtspunkt liefert.

Mit der objektiven und generellen Tatsache, daß Gott in Christus seinen Gnadenwillen gegenüber dem gefallen Menschen und seiner Geschichte kundtut, ist die Rechtfertigung noch nicht *de facto* und ins Allgemeine hinein vollzogen, sondern an den Glauben des jeweils von Gottes Anspruch betroffenen Menschen gebunden.⁴ Wenn dieser

¹ Quenstädt III, 1 (Schmid, S. 200). ² A. a. O.

³ Hollaz 604 (Schmid, S. 195).

⁴ Luther bringt den Unterschied zwischen der objektiven Manifestation Gottes in Christus und seiner subjektiven Aneignung im Glauben folgendermaßen (hinsichtlich seiner Bedeutung für die Rechtfertigung) zum Ausdruck:

Du hast damit Christum noch nicht, wenn du gleich weißt, daß er wahrer Gott und Mensch ist (obj. Fakt.); dann aber erkennst du ihn recht und kriegest ihn zu eigen, wenn du gläubest (subj. Fakt.), daß diese allerheiligste, reinste und unschuldigste Person dir vom Vater geschenkt sei, auf daß er dein Hoherpriester und Heiland, ja dein Diener und Knecht sein solle, der seine Unschuld und Heiligkeit von sich ablegen und deine sündliche Person an sich nehmen sollte, und darinnen tragen deine Sünde, Tod und Fluch, und also ein Opfer und Fluch werden für dich, auf daß er dich also vom Fluch des Gesetzes erlösete. (Zu Gal. 3,13; WA. 40, I 448).

Doppelgesichtspunkt scharf beachtet wird, tritt das oben angedeutete geschichtstheologische Problem voll in den Blick. Es kann nämlich nun keine Rede mehr davon sein, daß die ins Gericht gestellten Geschichtsordnungen und Lebensgesetze durch Christi Vergebungstat gerechtfertigt und damit »freigegeben« werden. Es kann ebensowenig die Rede hiervon sein wie davon, daß durch Gottes *benevolentia generalis* der Rechtfertigungsakt an der Geschichte schlechthin vollzogen werde. Die »generelle«, d. h. die totale Geschichte oder der *homo lapsus schlechthin*, und andererseits die »generelle« *benevolentia Dei* oder der »gnädige Gott« schlechthin stehen sich also in genauer Entsprechung gegenüber: Gott meint mit seiner *voluntas generalis* die generelle Geschichte und deren generelle Ordnungen.

Da aber die Rechtfertigung selber, die jenen generellen Gnadenwillen Gottes zur Erfüllung kommen läßt, an das *credere in Christum* gebunden ist, so sind jene Ordnungen in ihrer transsubjektiven Allgemeinheit keineswegs »gerechtfertigt«, sondern nur der *Mensch*, der in ihnen gebunden ist.

Doch hier muß *noch* schärfer hingesehen werden: Auch der Mensch, der in ihnen gebunden ist, wird nicht so gerechtfertigt, daß Gott ihn unmittelbar, gleichsam durch den transsubjektiven Gehalt der Ordnungen hindurch, unabhängig von ihm, ansähe und sich wohlgefallen ließe (s. o.), sondern als verantwortlichen Repräsentanten dieser Ordnungen. Die Geschichtsordnungen sind, da der Mensch sie je und je selber ist, mit in die Rechtfertigungstat Gottes einbeschlossen.

Damit ist das geschichtstheologische Problem klargestellt: In welchem Verhältnis stehen die verkehrten Geschichtsordnungen zur Rechtfertigung, wenn sie einerseits in ihrem transsubjektiven, »generellen« Charakter noch keineswegs in die Rechtfertigung eingeschlossen sind (siehe den obigen Begriff der »generellen Geschichte«), und wenn sie andererseits trotz ihres »generellen«, transsubjektiven Charakters mitgemeint sind, wenn der an sie verhaftete, mit ihnen identische Mensch im Glauben gerechtfertigt wird? Wie ist es möglich, daß sie im Angesicht der Rechtfertigung einmal derart allgemein als überindividuelle Organisation der Gesamtgeschichte gemeint sein können, die *allein* von der *voluntas Dei generalis* betroffen ist, und an-

dererseits als *persönliche* Struktur des im Glauben gerechtfertigten (und zwar gerade bezüglich dieser »Struktur« gerechtfertigten, von der *voluntas specialis* getroffenen Menschen aufzufassen sind)?

Es geht also zunächst darum, die Ordnungen in eine schärfere Beziehung zum Glauben und zur Rechtfertigung zu bringen, um von da aus die merkwürdige *Doppelheit* ihres sowohl »speziellen« wie bloß »generellen« Verhältnisses zur *benevolentia Dei* zu verstehen.

IV.

Die allgemeine und die individuelle Gestalt der Ordnungen

Wir versuchen zu diesem Zweck vorerst einmal, in wenigen allgemeinen Sätzen die Absicht kenntlich zu machen, die Gott damit verfolgt, wenn er uns irdischen Ordnungen untergibt. Luther sagt einmal: »... du seiest, in welchem stand, leben und wesen du wollest, (denn du must ja etwo sein, weil du auff Erden lebst), so hat dich Gott nicht von den Leuten, sondern unter die Leute geworfen . . .« (WA. 21, 346, 19). Gott gewährt also dem Menschen darum Ordnungen, weil er »auf Erden lebt«, »unter die Leute geworfen ist« und darum »geordnete Beziehungen« zu den »Leuten« haben muß, in denen er an ihnen *bandeln* und an sich handeln lassen kann. Von Luthers Auffassung des Staates und des obrigkeitlichen Regiments¹ her wissen wir, daß jene »geordneten Beziehungen« (und zwar nicht nur in ihrer staatlichen Gestalt) dem gefallenem Menschen gegeben sind, um seine verkehrte Geschichte vor dem Chaos zu bewahren.² Somit dienen die Ordnungen der Wechselbeziehung der Menschen untereinander und dadurch der geordneten irdischen Betätigungsmöglichkeit des geschichtlichen Menschen.

¹ Dieses ist das Kennzeichen aller Ordnungen bei Luther, sowohl im Staatsleben als in der Familie, im Beruf usw. Charakteristisch ist allenthalben die Über- und Unterordnung.

² Wir werden uns sowohl hier wie im folgenden an wichtigen Punkten auf Luther berufen können; darauf gründet sich unsere Überzeugung, daß bei Luther deutliche Ansätze zu dem vorliegen, was wir als unsere Meinung über dies Problem entwickeln. Was die Gesamthaltung anbelangt, so befinden sich hier wohl Differenzen. Luther bestimmt die Ordnungen viel stärker von der Schöpfung her. Bei ihm findet sich keinerlei grundsätzliche Zuordnung von »Schöpfungsordnungen« und Geschichtsstruktur. Für ihn existiert der Begriff der Eigengesetzlichkeiten ja auch noch nicht in dem von uns verwendeten Sinne.

Man kann dies auch so ausdrücken, daß sie dem »Werketun« des Menschen dienen. Denn da das Dasein sich im verantwortlichen Handeln des Menschen vollzieht und an keinem Punkt eine statische, dem menschlichen Akt und seinem verantwortlichen Vollzug entzogene Region besitzt, ist das geschichtliche Dasein des Menschen ein einziges »Werketun«, wie er ja selber in seiner Geschichtlichkeit sein »Werk« ist. Der Mensch in seinem Sosein, ja sogar in dem, was seinem Handeln als höhere, seine Existenz »a priori« bestimmende Gewalt vorgegeben ist (z. B. das *peccatum originale*) und sich dann mit ebensolch höherer »Notwendigkeit« (*necessitas*) in seinem Handeln vollzieht, auch in diesem ist er sein »Werk«.¹ Indem es sich in seinem Handeln vollbringt, vollbringt er es; indem er sein *Schicksal* zu leben meint, vollzieht er es in Verantwortung; indem er sich in seine Geschichte versetzt glaubt, setzt er die Geschichte. Indem er im Rahmen der geschichtlichen Ordnungen zu handeln meint, sind sie selber im Augenblick des Handelns sein Werk.² Er ist Träger des Staates, der Wirtschaftsordnung, und sie sind sein *opus*, sein *fructus*, sie vollbringen sich in seinem Handeln, sie gehören ihm verantwortlich zu.³ Das menschliche Handeln beginnt also nicht erst in den Ordnungen, sondern die Ordnungen beginnen – pointiert gesprochen – mit dem Handeln des Menschen, selbst wenn sie ihn transsubjektiv überkommen und so jenes Handeln allererst begründen.⁴

¹ Vgl. Luther: *Ex fructibus . . . eorum cognoscetis eos . . . Ea* (nämlich die *fructus* als *unsera opera*) *nostra vocat. At ea nostra non sunt, si cuncta geruntur necessitate. Obsecro te, an non (et ea) nostra dicuntur quam rectissime, quae non fecimus, quidem nos, recepimus vero ab aliis. (Also auch das, was wir empfangen haben, gilt als »unser« im Sinne des imputatur). Cur igitur opera non dicerentur nostra, quae donavit nobis Deus per spiritum? An Christum non dicemus nostrum, quia non fecimus eum, sed tantum accepimus? WA. 18, 607 = Cl. III, 190, 22 ff. Vgl. das Entsprechende bei Calvin *Inst. I, 17, 2.**

² Dies ist ganz im Sinne des letzten Lutherzitates gemeint, selbst wenn faktisch bei Luther die Ordnungen nicht in diesem Sinne als »Tat« des Menschen ausgegeben werden.

³ Damit etwas derart dem Menschen zugerechnet werden kann, bedarf es für Luther nicht etwa dessen, daß das Zuzurechnende Aktcharakter besitzt. Vgl. hierzu die Fortsetzung des Lutherzitates von Anm. 1, S. 22..

⁴ Es liegt hier ein ähnliches Verhältnis vor wie bei der Erbsünde. Auch hier handelt der Mensch nicht auf der gleichsam statischen Basis der Erbsünde, sondern diese vollbringt sich im sündigen Akt des Menschen. Sie überkommt den Menschen transsubjektiv »heteronom« und wird doch erst wirklich, indem sie das Produkt seiner Autonomie und Subjektivität wird.

Begänne das Handeln erst auf der Basis der Ordnungen, so also, daß diese selbst nicht dem Handeln einbeschlossen wären, so hätten wir ja wieder die Möglichkeit des ethisch-idealistischen Mißverständnisses vor uns, wie wir es bei Kant erörterten: Es käme dann nur darauf an, die in jenen Ordnungen gegebenen Normen relativ vollkommen zu erfüllen – was sehr wohl gelingen könnte –, ohne daß jene Normen selber in Frage gestellt würden. Dieses Mißverständnis ist die unausweichliche Folge, wenn der in den Ordnungen gegebene geschichtliche »Boden« des Handelns diesem nicht selber als »zuzurechnendes« Werk einbeschlossen gedacht wird. Die statt dessen notwendige Identifizierung von »Geschichtsordnung« und »Werk des Menschen« ist im letzten Grunde die gleiche wie die Identifizierung des Menschen mit seiner Geschichte im Angesicht der unbedingten Forderung Gottes. Beider Sinngehalt lag ausgedrückt in dem Satz: »Ich bin meine Geschichte«; oder modifiziert: »Die Ordnungen und Lebensgesetze der Geschichte sind meine eigene Struktur«; im *imputare* Gottes gehören sie mir zu.

V.

Die Rechtfertigung des individuellen Menschen als des Trägers seiner Ordnungen

Hierin liegt zugleich ein Hinweis auf die Lösung des Problems, wie der »generelle« und der »spezielle« Bezug der Ordnungen auf die Rechtfertigung zu verstehen sei.

Es handelt sich darum, daß die Ordnungen als Phänomene der »generellen«, transsubjektiven Geschichte nicht von der *benevolentia Dei specialis*, d. h. der Rechtfertigung, gebrochen sind, aber andererseits doch – trotz ihres transsubjektiven generellen Charakters – der Rechtfertigung einbeschlossen werden, wenn diese einem an Christi Vergebung glaubenden Menschen zuteil wird. Der scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß die Ordnungen ja in der Geschichtlichkeit des Menschen ebensowenig in ihrer Transsubjektivität bleiben wie die Erbsünde. Sie vollziehen sich und kommen zu ihrer Wirklichkeit erst – wie wir eben sahen – im Handeln und Sosein des Menschen

als dessen verantwortliches »Werk«. Gott rechtfertigt den Menschen »ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben«, aber er rechtfertigt in jenem Glauben auch die Werke. So rechtfertigt Gott die Ordnungen, sofern sie sich im Werk des Menschen vollbringen, wie er die Geschichte rechtfertigt, die sich als Werk des Menschen vollbringt; – aber nur des Menschen, der sich im Glauben auf seine in Christus geschenkte Gnade beruft. Wie der Mensch im Angesichte Gottes die geschichtlichen Ordnungen und Lebensgesetze sich zurechnet, die jenseits seiner stehen und doch sein eigen sind, so ist er begnadet, sich auch die Gerechtigkeit Christi zuzurechnen, die jenseits seiner steht und dennoch sein eigen ist.¹ Die *voluntas Dei specialis* gilt damit dem Menschen, der im Gericht der unbedingten Forderung sich die Geschichte und ihre Ordnungen zurechnet und darum ebenso Gottes Gnade – deren er glaubend gewiß ist – auf sich als eben diesen Träger jener Ordnungen bezieht. Nur insofern ist die Rechtfertigung (die *benevolentia Dei specialis*) auch auf die »generellen« Ordnungen, die »generelle« Geschichte bezogen.

VI.

Die Ordnungen in ihrer Qualität als »Werk«

Zugleich ist hiermit schon deutlich geworden, daß das Verständnis der Geschichtsordnungen von der Rechtfertigung her entscheidend am Begriff des »Werkes« orientiert ist. Wir spüren darum jenem Begriff noch weiter in dem angedeuteten Sinne nach.

Wenn wir von der Tatsache aus, daß sich bei Luther der Mensch sein ganzes Sosein zu eigen rechnen muß,² darauf schließen dürfen, daß es auch der Lutherschen Konzeption entspräche, wenn der Mensch sich sein »Sein in den Ordnungen« als eigen zurechnet,³ so

¹ Vgl. zur Fortsetzung des Lutherzitats Anmerkung 1, S. 222: *An Christus non dicemus »nostrum«, quia non fecimus eum* (insofern steht er »jenseits« unser), *sed tantum accepimus?!*

² Vgl. nochmals das letzte Lutherzitat.

³ Faktisch ist dies zwar u. W. bei Luther nicht ausgesprochen. Wenn wir aber einmal – von anderen Voraussetzungen ausgehend – die Zuordnung von »Schöpfungsordnung« und Geschichte gezeigt haben, so würde unter dieser Voraussetzung sehr wohl die Charakterisierung der Ordnungen als *Opus* des Menschen im Sinne Luthers sein. Wir sind ja ebenfalls da-

glauben wir darüber hinaus noch in seiner besonderen Verhältnisbestimmung von »Stand« und »Werk« einen Hinweis darauf zu erblicken, daß Luther in bestimmter Hinsicht Ordnungen und Werke qualitativ auf eine Linie stellt. Wenn diese »Parallelisierung« beider auch keine »Identifizierung« ist – wie wir sie nach unserer geschichtstheologischen Konzeption glauben vollziehen zu sollen –, so ist damit doch ein prinzipiell ähnlich bestimmtes Verhältnis der Geschichtsordnungen zur Rechtfertigung gegeben.

Luther weiß immer in Strenge zu betonen, daß die Stände als »heilige« und »geheiligte« Ordnungen nicht dazu berufen sind, der menschlichen Seligkeit zu dienen: »Christlich haushalten und kinder auff ziehen: . . . ein weg der selickeyt da suchen, das ist teuffels lere und glauben« (WA. 26, 504, 23 bzw. 27 bzw. 28). Sie können darum nicht ein »Weg zur Seligkeit« sein, weil sie den Charakter des »Werke«- und »Gute-Werke-Tuns« tragen und man durch solche »Wege und Werke« nicht selig werden kann (a. a. O. 504, 13). Diese Parallelisierung von Ordnungen und Werken tritt dann mit besonderer Prägnanz zutage, wenn wir den Sinn des Epithetons »heilig« zu den Ordnungen deuten. Dieses Prädikat könnte auf die besondere, vielleicht gebliebene Schöpfungswürde der Ordnungen deuten, weil die Willfährigkeit gegen sie den Menschen zu einem »Heiligen«, der eben damit seiner Schöpfungsbestimmung genügt, zu machen scheint: »Solchs sind eitel heilige werck fur Gott, also wer Vater und mutter ist, haus wol regirt und kinder zeucht zu Gottes dienst, ist auch eitel heilighum und heilig werck und heiliger orden« (WA. 26, 504, 35).

Aber diese Heiligkeit besitzen die Ordnungen nur in einem ganz speziellen, für die Parallelisierung von Ordnung und Werk bedeutungsvollen Sinne, nämlich so, daß sie ihnen von Gottes Wort jeweils gegeben wird: »Darumb das solche . . . stifte odder orden yhm gotts

bei der Überzeugung, daß die Ordnungen nicht allein vom Menschen und seiner Tätigkeit zu verstehen sind, sondern daß sie – wie noch gezeigt werden wird – auch gleichzeitig eine Gnadenzuwendung Gottes an die Menschen darstellen. Unter dieser Voraussetzung eines von der Rechtfertigung aus zu verstehenden Konkursus Gottes glauben wir eine starke Verwandtschaft des Gedankens, daß der Mensch sich die Ordnungen als eigen zuzurechnen habe, mit der Lutherschen Konzeption feststellen zu dürfen.

wort gefasset ist, das mus heilig ding sein, denn gotts wort ist heilig und heiliget alles, das an yhm und ynn yhm ist.«¹ Damit wird die Heiligkeit der Ordnungen unter einen ganz neuen Gesichtspunkt gerückt: Sie ist nicht etwas, das den Ordnungen »objektiv« anhaftete, jenseits von Gottes Wort. Würde es so sein, dann wäre ja tatsächlich durch die Willfähigkeit gegen sie eine Möglichkeit geschaffen, Gott wohlzugefallen. Statt dessen ist es so – wie im obrigen Zitat schon angedeutet wurde und im folgenden noch prägnanter zutage tritt –, daß nur unter dem Worte Gottes die Ordnungen geheiligt werden, daß ihre Heiligkeit also für den allein statthat, der an Gott als den in seinem Wort geoffenbarten Gnädigen glaubt. Die Heiligkeit ist also nicht in einem objektiven, »transsubjektiven« Sinn aktuell, sondern kommt zu ihrer Eigentlichkeit erst – spitz formuliert – in der Subjektivität des Menschen, nämlich dadurch, daß der Mensch sie im Glauben an das Wort Gottes von diesem heiligen *läßt*.

Das kommt deutlicher noch im folgenden zum Ausdruck: Gottes Wort lehrt die Rechtfertigung durch den Glauben. Von dort her wird die Heiligkeit der Ordnungen als das bestimmt, was nur im Status des heiligenden Glaubens zur Wirklichkeit kommt, in jenem Status also, wo ja auch das Wort, das die Ordnungen »stiftete« und »stände« heiligt, erst voll gehört wird. Das »Leben« und »Werken« in den Ordnungen bekommt hier – aber nur hier – den Charakter der *Heiligung*; man könnte auch sagen: In dieser Form ihres Gelebt- und Gewirkt-werdens erweisen sich die Ordnungen als geheiligte. Diese Bedeutung für die Heiligung läßt die Parallelität zwischen ihnen und den Werken besonders eindringlich hervortreten. Denn auch die Werke dienen den im Glauben »seligen« Menschen zur »Heiligung«, aber eben nur, wenn der Glaube an die vergebende und rechtfertigende Gottesgnade sie je und je schon geheiligt hat (Prinzip des *solaißte*): »Dennoch ist keiner solcher orden ein weg zur seligkeit, Sondern bleibt der einige Weg *uber* diese alle, nemlich der Glaube an Jhesum Christum, Denn es ist gar viel ein anderes *heilig* und *selig* sein. Selig werden wir allein durch Christum, *Heilig* (also im Sinne einer Heiligung, dessen

¹ A. a. O. Fortsetzung bis 505, 10.

also, daß die Werke nur als *fructus* des Glaubens geheiligt werden¹) aber beide durch solchen *glauben* und auch durch solche Göttliche *stiffte* und *orden*« (WA. 26, 505, 16). Die Ordnungen sind also (hinsichtlich ihres Vollzuges) in demselben Sinne heilig wie die guten Werke: Sie gefallen Gott nur, wenn ihre Heiligkeit – könnte man sagen – im Akt der Heiligung, d. h. unter dem Glauben an die seligmachende Gnade Gottes in Christus sich gänzlich neu vollzieht. Ordnungen und Werke stehen somit qualitativ gegenüber der Rechtfertigung auf der gleichen Linie: »Es mügen auch gottlose wol viel heiliges dinges haben, sind aber drumb nicht selig drynn, Denn gott wil solche werck von uns haben zu seinem lob und ehre, Und alle die, so ynn dem glauben Christi selig sind, die thun solche *werck* und halten solche *orden*« (WA. 26, 505, 20).

Die Erfüllung der Ordnungen, die als Werke-tun des natürlichen Menschen dessen Bosheit unterworfen ist, wird so im Glauben freigegeben und gerechtfertigt. Durch diese *Parallelisierung* der Ordnungen und der Werke ist im Hinblick auf das Verhältnis der Geschichtsordnungen zur Rechtfertigung – um dessen Erkenntnis es uns hier geht – grundsätzlich das gleiche gesagt, was wir durch die *Identifizierung* der Geschichtsordnungen mit den Werken zu sagen glauben. Die *Differenz* zwischen Parallelisierung und Identifizierung besteht hierbei nur darin, daß in jenem Falle das Handeln- und Werke-tun in den Ordnungen freigegeben wird, während für uns der im Glauben gerechtfertigte Mensch die Freigabe seiner gesamten geschichtlichen und in Ordnungen verfaßten Existenz empfängt. Er darf diese seine geschichtliche und in Ordnungen verfaßte Existenz nunmehr in Freiheit vollziehen, weil er in dieser Existenz, in diesem seinem »Werk« gerechtfertigt ist.

Indem wir so die Geschichtsordnungen dem Menschen als sein Werk zuweisen, scheint uns der Gedanke in größerer Schärfe als bei einer bloßen Parallelisierung hervorzutreten, daß das Handeln und Werke-tun in den Ordnungen keinerlei Rechtfertigungsbedeutung

¹ Zu Luthers Auffassung über die so im Glauben vollbrachten Werke vgl. Rm. 2, 221, 18; 2, 132, 20; ferner Th. Harnack, Luthers Theologie II, 359ff.

besitzt. Denn je ungeschmälerter die Ordnungen in ihrer Schöpfungsdignität betont oder in anderer Weise aus der vom Menschen inaugurierten und ihn »darstellenden« Geschichte gelöst werden, um so schwieriger verständlich ist es, daß eine gültige Analyse konkreter Ordnungen unüberwindlichen Hindernissen verfallen solle, und daß eine völlige Willfähigkeit gegen jene Ordnungen noch sündig sei und darum der Gnade bedürfe, um gerechtfertigt zu werden.

Man könnte hiergegen zwar einwenden, daß Gott nicht den Weg der Werke, sondern den der Gnade *wolle*, um den Menschen zu rechtfertigen, und daß dieser *Wille* Gottes das Primäre sei, das die Gerechtigkeit von der Gnade abhängig mache, nicht also erst die Sünde des Menschen.¹ Wir hätten die Berechtigung dieses Satzes sehr wohl anzuerkennen, könnten ihn aber gleichwohl als *Einwand* nicht gelten lassen. Denn wenn jene Ordnungen wirklich Gottes Ordnungen in dem Sinne wären, daß Gott sie uneingeschränkt *wollte*, so wäre die Gnade Gottes – wie sie die Theologie beschreibt – völlig unverständlich. Denn dann hätte sie doch nur die Aufgabe, sich über diejenige menschliche Unvollkommenheit zu erbarmen, die ihn hindert, jenen Ordnungen volles Genüge zu tun. Sie würde dann gar nicht den ganzen Menschen meinen. Als eine Gnade, die den ganzen Menschen meint und nicht nur seine in unvollkommenen Werken sich äußernde ethische Unvollkommenheit, könnte sie so gar nicht erfaßt werden. Die Ordnungen, die um der menschlichen Herzenshärte willen da sind, wären dann nicht jener Gnade bedürftig, sondern – kraß ausgedrückt – nur bestimmte pathologische (vielleicht grundsätzlich mit der menschlichen Natur zusammenhängende) Schwächen, die nicht einmal in der Lage wären, jene Ordnungen zu erfüllen.

Sind dagegen jene Ordnungen selber der gefallenen Geschichtlichkeit des Menschen als dessen zuzurechnendes »Werk« einbeschlossen, so tritt der Mensch als Ganzer, d. h. in der Totalität seiner »verkehrten« Existenzverfassung, als uneingeschränktes Objekt der gött-

¹ Vgl. Althaus, »Gottes Gottheit . . .«

² In diesem Ausmaß ist das bei Luther freilich nicht der Fall. (Das ist z. B. daran ersichtlich, daß er die Staatsordnung erst nach dem Sündenfall eingesetzt sein läßt. Vgl. WA. 42, 79, 7-19.) Aber es geht hier um eine grundsätzliche Feststellung.

liehen Gnade in Erscheinung. – Von da aus wird der christozentrische Bezug seiner ganzen Existenz klar: Glaubt der Mensch an Christus, so wird er in seiner ganzen Geschichte frei. Die Ordnungen der Geschichte, in denen sich seine Herzenshärtingkeit spiegelte – und die darum in gleicher Weise sein »Werk« waren wie jene Herzenshärtingkeit selber –, können ihn nicht mehr »verklagen«, denn Gott läßt des Glaubenden Werke sich um Christi willen gefallen (vgl. Rm. 2, 22I, 18).

VII.

Die Freigabe der Ordnungen unter der Rechtfertigung

a) Die Freiheit von der Geschichte

Nunmehr ist auch klar erkennbar, warum der Mensch nicht durch die Ordnungen gerecht werden kann: Er wird durch sie nur *hei sich seiher* festgehalten, weil sie seine »Werke« sind; indem der natürliche Mensch sich an ihnen emporzuziehen versucht, macht er gleichsam den absurden Versuch, sich »an seinen eigenen Haaren« emporzureißen. Bleibt der Mensch aber im Dienste der Ordnungen – also letztlich im geschichtlichen Selbstvollzuge – derart bei sich selbst, so kann der Versuch, durch sie gerecht zu werden, nur in der gleichen Weise wie die Werkgerechtigkeit überhaupt zum *καυχᾶσθαι* führen. – Die Freigabe des Menschen in seiner geschichtlichen Existenz kann also erst dann erfolgen, wenn durch den Glauben an die in Christus gegebene Gerechtigkeit der Mensch in seiner Totalität gerechtfertigt ist. Jene Freigabe besitzt – von hier aus gesehen – zwei charakteristische Seiten.

Einmal stellt sie die Freiheit von den geschichtlichen Ordnungen und Lebensgesetzen dar, also von des Menschen eigenem, in jenen objektiviertem Selbstseinwollen. Es ist dieselbe Freiheit vom Knechtsdienst der Sünde (*δουλεία*) und von den Verderbensmächten, die Rm. 6 meint. Die geschichtliche Existenz des Menschen ist eben als solche die *δουλεία* einer Verderbensmacht, nämlich der Verderbensmacht dessen, daß der Mensch in ihr bei sich selber ist und in seinem abgefallenen Für-sich-sein verharret; sie ist die Verhaftung des Menschen

an den gebrochenen Kosmos, dessen Kreaturen warten auf ihr Freiwerden vom Dienst des vergänglichen Wesens (Rm. 8,21). Eine Andeutung dieser Verhaftung unserer ganzen geschichtlichen Existenz an die »Knechtschaft« – der auch die Ordnungen untergeben sind – kommt ebenfalls in Luthers Wort zum Ausdruck: »Wo du nu (sage ich) und in welchem stand du erfunden wirst, da soltu die weit fliehen« (WA. 21, 346).¹ – Die Freiheit von den Ordnungen besteht nun darin, daß wir ihnen im Glauben an die in Christus uns geschenkte Gerechtigkeit je und je schon entflohen sind; wir stehen nicht mehr bei uns selber; wir sind der Knechtschaft unseres Für-sich-seins nicht mehr verfallen. Prägnanter noch können wir so sagen: Wir sind nun nicht mehr unsere geschichtliche Existenz; wir sind nicht mehr unsere Geschichte; wir sind nicht mehr die geschichtlichen Ordnungen: Christus kennt uns überhaupt nicht mehr nach dem Fleisch; wir sind nun ganz und gar Christi Gerechtigkeit. Wir, die wir unsere Geschichte waren, sind nun Christi Gerechtigkeit. In unserer Geschichtlichkeit sind wir gerecht in Christus. Das ist der geschichtstheologische Sinn des *simul iustus et peccator*.

b) Die neue Knechtschaft in der Geschichte

Aber damit ist zugleich schon auf die andere Seite gewiesen, welche die »Freigabe« der geschichtlichen Ordnungen besitzt. Wir sagten bisher, daß die Freigabe in der Lösung von der Knechtschaft unserer geschichtlichen Existenz bestehe, in dem »Stets-schon-vor-ihr-geflohen-sein« und in dem »Stets-vor-ihr-fliehen-dürfen«. Diese Freigabe bedeutet aber keine Auslieferung der geschichtlichen Existenz an die Willkür und an die »Freiheit zur Sünde« (mit dem Ziel, »daß die Gnade desto größer werde« und die geschichtliche Existenz desto völliger umgreife [Rm. 6,1]). Vielmehr gibt es hinsichtlich der »Knechtschaft« des Menschen nur ein strenges Entweder-Oder: »Dessen Knechte seid ihr, dem ihr gehorsam seid, es sei der Sünde

¹ Das ist um so bedeutsamer für die Übereinstimmung mit unserer Auffassung, als Luther vorher von der Würde der Stände (bzw. der Ordnungen) gesprochen hat, vermittelt deren uns Gott unter die Leute geworfen hat. Dennoch sollen sie geflohen werden (wenn natürlich auch nicht im Sinne des Verlassens).

zum Tode oder dem Gehorsam zur Gerechtigkeit« (Rm. 6,16). Die »Freigabe« der geschichtlichen Existenz und der Ordnungen ist also die »Freigabe« an eine neue »Knechtschaft«. Diese Knechtschaft ist der »Gehorsam«, den wir in ihnen zu bewähren haben, indem wir sie weiterleben: Unsere Werke, in denen sich unsere geschichtliche Existenz und deren Ordnungen vollziehen, ja die sie je und je selber sind, gehören hinfort nicht mehr uns, sei es, daß wir mit ihrer Hilfe »auf uns selber bauen« dürften und sie zum *καυχᾶσθαι* benützen, sei es, daß wir sie in der Freiheit der Vergebung »vergleichültigen« (Rm. 6,15), sondern wir sind jene (uns nicht mehr gehörenden) Werke dem »schuldig«, der uns in seine neue Knechtschaft berufen hat: »In Christus sind wir geschaffen zu guten Werken« (Eph. 2,10). Der neue Gehorsam, der uns als Knechte der Gerechtigkeit bindet, fordert Erfüllung dessen, wozu wir in Christus so geschaffen sind.

VIII.

Die Qualifizierung der Ordnungen unter der Rechtfertigung (d. h. unter der »benevolentia Dei specialis«)

Diese Umrisslinien für das Verständnis der guten Werke im Raum der Rechtfertigung übertragen wir nun auf die Bedeutung der Ordnungen. Denn »Werke-tun« heißt ja, seine geschichtliche Existenz und die sie tragenden Ordnungen vollziehen,¹ es heißt, sich im geschichtlichen Selbstvollzuge befinden. Wie macht sich nun das, was wir als die doppelte Freigabe der Werke unter der Rechtfertigung bezeichneten, in seiner Auswirkung auf die Ordnungen und deren Qualifizierung geltend? Hier wird sich die Wandlung vom schöpfungsmäßigen Verständnis der Ordnungen zu ihrer Auffassung als Rechtfertigungs- bzw. Gnadenordnungen am schärfsten zeigen.

Im Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte und deren Ordnungen ist nach allem bisher Gesagten ein dreifacher Schritt zu beob-

¹ Freilich ist das Werke-tun der noch weitere Begriff. Denn z. B. die Werke der Liebe greifen über das Gefüge der Ordnungen hinüber: »Über diese drey stiftt und orden ist nu der gemeine orden der Christlichen liebe, darynn man nicht allein den dreyen orden, sondern auch ynn gemein einem iglichen dürfftigen mit allerley wolthat dienet. . .« (die Hungrigen speisen usw.) (WA. 26, 505, 11).

achten, den wir für das Verständnis des Folgenden nochmals in scharf gegliederter Überschau erfassen müssen:

1. Der erste Schritt besteht darin, daß der Mensch sich im Gericht der unbedingten Forderung mit seiner Geschichte und deren Ordnungen identifizieren muß. Gott weist ihn in seine Geschichtlichkeit zurück, weil die Geschichte und ihre Ordnungen die Objektivierung seiner selbst (z. B. und gerade seines Selbstseinwollens und seiner »Herzeshärtigkeit«) sind. Damit ist zugleich auf die eschatologische Aufhebung der Geschichte und ihrer Ordnungen gedeutet. Hier und jetzt stößt Gott durch diese antizipierte Aufhebung die Ordnungen der Geschichte gleichsam von sich, weil er darin (sozusagen) sein Geschöpf nicht wiederzuerkennen vermag.

2. Der zweite Schritt kommt in der doppelten Freigabe der Ordnungen zum Ausdruck. Die erste Form der Freigabe drücken wir so aus (indem wir gleichzeitig die früheren Gedanken hierüber abschließend formulieren): Ich bin unter der Rechtfertigung insofern von den Ordnungen entlastet, als ich gewissermaßen nicht mehr »meine Geschichte«, sondern nur noch »Christi Gerechtigkeit« bin; nicht als ob ich meine Geschichte verliesse oder als ob sich die Qualität meiner geschichtlichen Existenz »in re« wandelte, vielmehr bleibe ich mit ihr identisch. Aber die Gestalt dieser Identität ist nunmehr eine völlig andere: Das letzte Wort über ihre frühere, im Gericht des unbedingten Anspruchs offenbarte Gestalt war dies, daß ich mit meiner Geschichte identisch sei. Im Status der Rechtfertigung aber weiß ich von ihrer neuen Form, nämlich von der Identität zwischen mir in meiner Geschichtlichkeit, d. h. zwischen mir als dem Repräsentanten meiner Geschichte und Christi Gerechtigkeit. »Zugleich geschichtlich und gerecht« -: in jenem »Zugleich« ist die neue Gestalt der Identität beschlossen.

3. Der dritte Schritt bringt uns die entscheidende geschichtstheologische Erfassung der Rechtfertigungsordnungen. Wir erinnern uns auch hier in wenigen Sätzen an das früher bereits Erarbeitete und dringen im Anschluß daran gleich weiter vor.

Der dritte Schritt bestand darin, daß Gott uns mit jener Freigabe der Ordnungen zugleich in eine neue Knechtschaft beruft. Indem er

uns »zu guten Werken« in Christus geschaffen hat, läßt er uns nicht nur von der Schuld unserer geschichtlichen Existenz entlastet sein, sondern fordert sie sogar *für* sich, indem er sie uns auf eine neue Art *aufgibt*: Die Existenz, die Gott im Gericht seiner unbedingten Forderung von sich stieß, fordert er nun in seine Knechtschaft und läßt sie uns in seinem Namen vollziehen. Obwohl wir noch in den gefallenen Ordnungen unserer Geschichtlichkeit leben, fordert er uns nunmehr *mit* ihnen *für* sich, während er uns früher – ebenfalls als Fordernder – *mit* ihnen *von* sich stieß. Indem er uns so für sich fordert, gibt er uns die Möglichkeit, daß wir das »Beste« an »guten Werken«, das wir in unserer geschichtlichen Existenz, d. h. inmitten unserer »Herzenshärte« und deren geschichtlicher Objektivierung, zu vollbringen vermögen, hinfort »für ihn« tun und nicht mehr für uns, daß wir es im Namen seiner Gnade vollbringen und nicht im Namen unserer Vollkommenheitshybris; oder noch anders, daß wir es in der *militia Christi* vollbringen (Rm. 2, 179, 2) und nicht im Namen des *incurvus* in se (Rm. 2, 184, 18). Das »Beste«, das wir tun, befindet sich auch in dem neuen Status auf dem qualitativen Grunde der Unmöglichkeit. Da Gott uns aber jenen qualitativen Grund der Unmöglichkeit, auf dem wir stehen, jene »Herzenshärte«, der wir verhaftet bleiben, vergeben hat, sieht er auch das »Beste«, das wir auf ihrem Grunde zu bilden vermögen (nämlich die »guten Werke«) als gerecht an. Als derart Gerechtfertigtes ist jenes »Beste« der Ausdruck unserer neuen Knechtschaft, in die Gott uns berufen hat.

Unsere Werke, d. h. »unsere« Geschichtlichkeit, »unsere« Ordnungen haben nun eine Möglichkeit auf dem Grunde der Unmöglichkeit; eine Möglichkeit freilich im Raume unserer neuen Knechtschaft, in der wir uns nicht mehr selber gehören. Eine Möglichkeit also, die keine »Chance« ist, sondern eine Möglichkeit, bei deren Erfüllung wir immer schon fliehen und im Fliehen begriffen sind zu dem, der uns unsere Unmöglichkeit vergeben hat. In diesem Sinne sind die Ordnungen inmitten ihrer – nunmehr gerechtfertigten – Unmöglichkeit für uns eine Möglichkeit zur Bewährung des neuen Gehorsams, der neuen Knechtschaft, zur »Heiligung« im Raume der »Seligkeit«.

Von da aus sind die Ordnungen, in denen wir unsere geschichtliche

Existenz vollziehen, als »Gnadenordnungen« sichtbar. Die Gnade kommt in der Vergebung dessen zum Ausdruck, daß wir die unmittelbare Zuordnung zum Nächsten unterbrochen haben, daß wir in unserer Geschichtlichkeit und deren Ordnungen ein Medium schufen. Die Gnade hierbei gibt sich vor allem darin kund, daß Gott uns in der Rechtfertigung den gebrochenen Bezug, den wir durch jenes geschichtliche Medium noch zum Andern haben, freigibt; ja, daß er von uns fordert, daß wir im Rahmen dieses gebrochenen Bezuges dem Andern dienen sollen, und daß er dieses gebrochene Dienen sich gefallen läßt. Gnadenordnungen sind die Lebensgesetze unserer Geschichtlichkeit also insofern, als wir in ihnen, die doch (u. a.) Objektivierungen unserer »Herzenshärte« sind, Gott wohlgefallen, ja als Gott sie als Normen unserer Geschichtlichkeit und des in ihr möglichen und zu bewirkenden Handelns anerkennt und uns in ihnen sogar fordert. Gott *begnadet* somit nicht nur die Ordnungen, die der im Glauben Gerechte noch repräsentiert und als *peccator* in re stets neu zur Wirklichkeit bringen muß, sondern er fordert sie nunmehr, damit hinfort diese unsere *gefallene Existenz* neu und »für ihn« vollzogen werde. Gott will; daß wir unter der Rechtfertigung die Ordnungen unserer Geschichtlichkeit ihm als »Lobopfer« unseres Dankes, als unsere »guten Werke« darbringen. Die er vorher als unsere Werke von sich stieß, die fordert er nunmehr als unser Werk.¹

IX.

Die Ordnungen unter der allgemeinen Gnade (benevolentia generalis):

Die Geschichte als Weiterschreiten unter dem Tod

Werden so aus der Doppelperspektive Gericht – Rechtfertigung die Ordnungen des geschichtlichen Lebens als »Gnadenordnungen« sichtbar, d. h. als Ordnungen, in denen wir im Gericht standen, und in

¹ In diesem Sinne wird das staatliche Handeln – selbst wenn es die Gestalt des Krieges besitzt – für den Glauben zum gottwohlgefälligen Werk. Von da aus kann der Glaube auch Gottes Handeln in jenen Ordnungen »positiv« mächtig sehen. Vgl. speziell zum Krieg an charakteristischen Lutherstellen: WA. 19, 626 = Cl. 3, 320, 31 ff. Dazu das Gebet des Kriegers: WA. 19, 661 = Cl. 3, 349.

denen wir nun in der Gnade stehen, so ist damit die Bedeutung der Gnadenordnungen noch nicht *völlig* beschrieben. Gewinnt man nämlich ihr Verständnis derart ausschließlich von der Rechtfertigung her, so sind sie nur insofern als Gnadenordnungen sichtbar, als Gott sie dem Gerechten, dem im Glauben Gerechtfertigten vergibt und für ihn auf neue Weise gelten läßt. Genau so wie die Rechtfertigung nur für den Glaubenden existiert, so wird auch die Geschichtsordnung nur für den *Glaubenden* eine gerechtfertigte (und das heißt dann: eine Gnaden-)Ordnung. Hier erhebt sich nun eine weitere entscheidende Frage:

In welchem Verhältnis stehen nämlich die Ordnungen zu Gott, sofern sie nicht den »Auserwählten« (*ἐκλογή*), den Gerechtfertigten als deren Lebensgesetze zugehören, sondern den andern, die jenseits des Glaubens in der »ungerechtfertigten Geschichte« stehen? Sind sie auch in dieser geschichtlichen Erscheinungsform als »Gnadenordnungen« zu fassen? Welchen Sinn kann hier »Gnade« besitzen?

Wir gewinnen eine Antwort hierauf durch die Besinnung, daß ja die Rechtfertigung nur die eine Seite der göttlichen Gnadengesinnung (*benevolentia*) ist, nämlich die *voluntas Dei specialis*, durch die er den konkreten Menschen zum gerechtfertigenden Glauben erwählt und ihm damit die Ordnung seiner gefallenen Geschichtlichkeit als Gnadenordnung freigibt. Deuten wir nun die andere Seite der *benevolentia*, nämlich die *voluntas generalis*, in der entsprechenden Weise von der Geschichte her, so bedeutet dies, daß die Ordnungen, die dem Tode, dem *αἰὼν οὐτος*, dienen, doch von seiner Gnade gehalten werden. So gewiß der *αἰὼν οὐτος* in seiner Totalität dieser Gnadengesinnung Gottes anheimgegeben ist, so gewiß werden die Ordnungen, in denen sich die geschichtliche Gestalt dieses Äons erhalten »darf«, zu einer Gnadengewährung Gottes und damit zu »Gnadenordnungen«. Dieser Sinnbezug der Ordnungen steht zu dem Gerichtsgedanken in keinem größeren Widerspruch als die Gnade zum Gericht überhaupt. Gerade im Hinblick auf die Ordnungen des Geschichtslebens zeigt es sich, wie Gericht und Gnade sich gegenseitig fordern und wie die Geschichte von dieser »Forderung« lebt, wie sie die »Verkörperung« der Spannung ist, in der beide sich widereinander recken. Es ist Gnade –

im Sinne jener *benevolentia generalis* –, daß Gott uns unter Tod und Zorn, denen wir als geschichtlich Gefallene anheimgegeben sind, weiterleben läßt. Darin, daß er uns in *Tod und Zorn weiterleben läßt*, daß er uns unter dem Tod bewahrt und nicht tötet und daß er uns so unter dem Tod eine »Geschichte« gewährt, zeigt es sich, daß unsere »Verworfenheit« noch keine »Verwerfung« ist, sondern daß wir die Entscheidung immer noch *vor* uns haben. Gerade indem die Geschichte unser Gericht ist, ist sie als weitergehende, nicht im Gericht beendete, auf *das* Ziel des Gerichtes führende Geschichte auch unsere Gnade. Das wird in folgender Erwägung klar.

Der natürliche Mensch wird berufen, indem Gott ihn ins Gericht stellt. Dieses Gericht hat zu seinem Gegenstand *die* Geschichte, die der Mensch je und je selber ist. Dadurch, daß sie aber als gerichtete diese seine Geschichte *bleibt*, wird sie zugleich der Ort der Gnade, weil Gott dem Menschen in ihr eine *Zukunft* gibt und nicht den Tod. Daß Gott ihm statt des Todes eine Zukunft gibt, heißt, daß er das Gericht nicht zum letzten Wort macht, sondern daß er die Zukunft, die er dem Menschen in Gestalt seiner gerichteten Geschichte »einräumt«, eben jenem Menschen zum Ort seiner Entscheidung schenkt; d. h. zu einer Entscheidung darüber, ob das Gericht faktisch das letzte Wort sein *soll*.

»Geschichte« heißt also in diesem Sinne zweierlei: Einmal, daß Gott den Menschen ins Gericht stellt; und weiter, daß Gott ihn über das Perfektum dieses Gerichts hinaushebt in eine Zeit, die noch läuft, daß er ihn vor eine Zukunft stellt. Hier wird die Bedeutung dessen, daß Gott die Geschichte weiterleben, daß er sie »Zeit« sein läßt, voll einsichtig: Gott macht die Geschichte nicht nur zur *Wirklichkeit* unseres Daseins, in der wir uns vorfinden und um derentwillen wir schon im Gerichte stehen, sondern er bestimmt sie zugleich auch als *Möglichkeit* unseres Daseins, unter dem Glauben vollzogen und durch das Gericht *bindurchgelehet* zu werden. Durch diese »Möglichkeit«, welche *die* Geschichte als immer noch zukünftige, unter dem Tode *weitergehende* enthält, welche sie ist, stellt sie jene »Wirklichkeit« des Gerichts, die sie ebenfalls ist, selber in Frage. *So ist die Geschichte der Ort des Gerichts und der Infragestellung dieses Gerichtes.* Daß sie beides zu-

gleich ist, daß sie eine Möglichkeit ist und nicht nur eine perfektische Wirklichkeit, das liegt an Gottes *benevolentia generalis*, durch die er sie weitergehen, durch die er sie Zeit und Zukunft sein läßt und sie nicht in einer endgültigen Wirklichkeit des Todes beschließt.

X.

Die *benevolentia Dei generalis* und die Kairos-Bedeutung der Geschichte

Da die Geschichte in derart doppelter Weise das »Jetzt« des Gerichts und die »Zukunft« im Gericht ist, da sie Perfektum und Futurum zugleich verkörpert, besitzt sie den zeitlichen Charakter des »Kairos«: »Jetzt ist die angenehme Zeit« (2. Kor. 6,2). Das Eschaton, das im Kairos der Geschichte mächtig ist, läßt sich im Sinne jener Doppelheit ebenfalls nach zwei Richtungen bestimmen: Einmal ist das Jetzt darum Kairos, d. h. Träger des Eschatons, weil das in ihm waltende Gericht die Geschichte transzendiert. Wir erkannten ja, daß die Identifizierung des Ichs mit seiner Geschichte, die das Wesen jenes Gerichtes war, nur dadurch entstehen konnte, daß das Ich vor eine Forderung gestellt war, die nicht aus seiner Geschichte stammte. Sie konnte darum nicht aus seiner Geschichte stammen, weil sie im Gegensatz zu jedem relativen, der Struktur des Daseins angemessenen Anspruch (»Anlage« – »kategorischer Imperativ«) diese Struktur selber in Frage stellte. Jene unbedingte Form der Infragestellung aber kann notwendig nur als transzendentes Ereignis sinnvoll sein. Insofern besitzt die unbedingte Forderung, in der sich jenes Ereignis vollzieht, »eschatologischen« Charakter. Und weiter: Insofern jenes eschatologische Ereignis im Jetzt des Gerichtsgerichts aktuell ist, kommt dem Jetzt der Charakter des Kairos zu: Die Transzendenz unserer Geschichte rührt im Gericht des unbedingt fordernden Gottes unser geschichtliches Jetzt an.

Dadurch aber, daß die Geschichte in jenem Jetzt nicht punktuell beschlossen ist, sondern weitergeht, ist der Kairos *zugleich* die »angenehme Zeit«, die Zeit der »Möglichkeit«. Kairos ist so die Geschichte auch darum, weil Gott sie hier und jetzt unter dem Gericht noch wei-

terschreiten läßt und weil so jede neue geschichtliche Gegenwart sich als ein Gehaltensein durch Gott (aus der Transzendenz her) erweist, wo die Geschichte sich selber (aus der Immanenz her) nicht mehr halten kann. Damit ist auch der eschatologische Charakter dieses Kairos-Gedankens klar: Gott ist es, der entgegen der Todverfallenheit der Geschichte diese im Schreiten hält bis auf seinen Tag, wo die Möglichkeit abgeschlossen ist und es nur noch *seine* Wirklichkeit gibt; Gott ist es, der noch seine Kirche baut und in ihr das Perfektum des Gerichts aufhebt; Gott ist es, der die Geschichte bis zur Aufhebung dieses Äons den Ort der Entscheidung sein läßt und sie nicht zum Leerlauf im Raume einer schon gefallenen Entscheidung verurteilt, d. h. zu einem Leerlauf, der ihr den Charakter der vertikalen, zwischen Gott und Mensch sich noch abspielenden, noch geschehenden Geschichte nähme und ihr den Charakter des geschichtslosen Schon-geschehen-seins gäbe, sie also bestenfalls noch im horizontalen Sinne eine »geschehende«, »schreitende« Geschichte sein ließe.

XI.

Das Ineinander von Gericht und Gnade bei den Ordnungen Ihr neues Verständnis

Ehe wir nun von diesem Kairos-Gedanken her die geschichtlichen Ordnungen – kraft deren die Geschichte im Schreiten bleiben kann – als Gnadenordnungen, als Ausdruck der *benevolentia Dei generalis* charakterisieren, müssen wir das Ineinander von »Gericht« und »angenehmer Zeit« noch durch einen letzten Gedanken vervollständigen.

Streng genommen läßt sich der beschriebene Kairos-Gedanke nicht so zerlegen, daß die Geschichte hinsichtlich ihrer Gegenwart Gericht sei, während die »Möglichkeit«, die *voluntas Dei specialis*, lediglich der *Zukunft* angehörte. Vielmehr muß beides auch wieder in eins gesehen und nicht durch die Zeiten der Geschichte voneinander geschieden werden. Jene schärfere Ineinssetzung hat dann in einem doppelten Sinne zu gelten:

1. Einmal so, daß die Gnade bereits im Perfektum des Gerichtes

mächtig ist, daß also die Geschichte, indem sie sich dem Menschen als sein Gericht enthüllt, eben dadurch schon der Ort der Gnade, des Heiles und der Nähe Gottes inmitten der gottfernen Abgefallenheit ist: *Tanto enim intus proprius adest deus adiuvando, quando proprius foris adest . . . nocendo* (WA. 3,302). *Terret igitur (Deus) primo, non ut perdat, aut in desperatione relinquat, sed ut territis et non amplius securis ostendat consolationem et det locum respirandi* (EA. 17/18, 267 f.; vgl. auch S. 288). So ist Gott ebenfalls im Gericht der Gnädige, im Tod der Lebendige (*media morte in vita sumus*, a. a. O. S. 267 f.). Freilich läßt sich dieses Ineinander nur sehen vom Glauben her, in dem die gerichtete Geschichte vor Gott gerechtfertigt ist und damit die Möglichkeit, die Gott in die Wirklichkeit des Gerichtes hineingab, schon ergriffen wurde. Denn nur hier ist die »ordinatio« seines Willens klar, die das Gericht zum Mittel der Gnade macht und so sein spezifisch »vorletztes« Wort sein läßt (vgl. WA. 3,30). Die Bedeutung des Gerichtes als vorletztes Wort ist eben nur erkennbar, wenn das letzte Wort – in Gestalt der Rechtfertigung – schon gefallen ist. Im Gericht selber ist jenes Ineinander von Gericht und Gnade um der Unbedingtheit dieses Gerichtes willen noch nicht erkennbar. Hier ist es ganzes Gericht, ganzer Zorn und ganzer Tod. Es ist also nicht so, als ob durch jenes »punktuelle«, unbedingt gegenwärtige Ineinander von Gericht und Gnade die Geschichtlichkeit dieser Beziehung aufgehoben und einem zeitlos gültigen Ineinander gewichen wäre. Vielmehr wird gerade durch jene Ineinssetzung die Geschichtlichkeit des Wechselbezuges von Gericht und Gnade eindringlich. Dadurch, daß die Ineinssetzung vor dem Glauben nicht einsichtig ist, sondern allein die Härte des Gerichtes gilt, ist die Geschichte auf ihr Weiterschreiten angewiesen, in welchem ihrer die »Möglichkeit« harrt, in welchem sie selber die »Möglichkeit« repräsentiert. Gerade weil der Glaube von der Ineinssetzung von Gericht und Gnade weiß, kennt er die geschichtliche Seite des Gerichtes, die jene Ineinssetzung immer erst von der Zukunft des Gerichtes, von der ergriffenen Möglichkeit her erkennbar macht, auch wenn sie faktisch schon in der Gegenwart des Gerichtes mächtig ist.

2. Besteht so die erste Form der Ineinssetzung von Gericht und

Gnade darin, daß die Gnade bereits im Perfektum des Gerichtes mächtig ist, so läßt sich die zweite Form so umschreiben, daß das Gericht auch noch in der ergriffenen Möglichkeit, in der gerechtfertigten Geschichte lebt. Die Ineinsetzung gibt sich hier in der Einheit des *peccator* in *re* und des *iustus* in *spe* kund. Das Gericht über die *caro*, die auch dem Gläubigen noch Wesensbestandteil bleibt, hängt diesem auch im Status der Rechtfertigung ebenso über dem Haupt wie die Gnade. Auch hier ist sein Status nicht »statisch«, sondern »geschichtlich«: Es ist stets im Fliehen begriffen aus dem »Gericht« in die »Gerechtigkeit Christi« und aus der Versuchung – die Ausdruck jenes Gerichtes ist – in die Gnade dessen, der die Versuchlichkeit vergibt. Gericht und Gnade sind hier eins in der geschichtlichen Bewegung der Entscheidung und des Fliehens. Die Einheit ist gegeben in dem Menschen, der als *iustus* und *peccator* auf jeder Flucht begriffen ist und in der Entscheidung lebt.

Wir sind nunmehr in der Lage, die Bedeutung der Geschichte als des *Kairos*, als der Stätte des Gerichtes und der Gnade zusammenzufassen und den für die Theologie hieraus resultierenden Sinn der Geschichtsordnungen auszudrücken.

Die Geschichte ist *Kairos* insofern, als sie einmal die Wirklichkeit des gegenwärtigen Gerichts darstellt und andererseits durch ihr Weitergehen auf das Ziel des Gerichtes deutet, auf die Möglichkeit, die Gott dem gerichteten Menschen in seine Geschichte hineingibt, und auf das *Eschaton*, in dem Gericht und Gnade als endgültige Wirklichkeiten bestätigt werden. Diese Bestimmtheit der Geschichte aus Gericht und Gnade war so beschaffen, daß sie beide Größen in ihrer Einheit offenbarte: Einmal so, daß das Perfektum des Gerichtes, wie es in und mit der Geschichtlichkeit gegeben war, schon den »Anbruch« der Gnade bildete, die Gott im Weitergehen der Geschichte, d. h. in der Geschichtlichkeit der Geschichte, zu ihrem »Ausbruch« kommen ließ, und andererseits so, daß das Gericht auch in der Rechtfertigung mächtig war und den Menschen so zur ständigen Flucht, zur dauernden geschichtlichen Bewegung auf die Gnade hin nötigte. In allen Fällen ist so die Verbindung zwischen Gericht und Gnade durch die Geschichte gegeben und selbst ihrem Wesen nach geschichtlich.

Welchen Einfluß hat nun dieses Verhältnis von Gericht und Gnade auf den theologischen Begriff der Geschichtsordnung? Um die Linien bis zu diesem Begriff durchzuziehen, erinnern wir noch einmal an das zugrunde liegende Problem: Ginge es im Zusammenhang des Rechtfertigungsproblems darum, die Freigabe der Geschichtsordnungen, der Geschichtsstruktur für den im Glauben Gerechtfertigten zu beobachten (*voluntas Dei specialis*), so bewegten sich unsere letzten Erörterungen um die Frage, ob und in welchem Sinne die Geschichtsordnungen auch für den jenseits des Glaubens Stehenden, Ungerechtfertigten – man könnte auch sagen: für die Menschheit im allgemeinen – von der Gnade her bestimmbar seien (*voluntas Dei generalis*), und zwar im Gegensatz zu ihrem Verständnis aus der Schöpfung.

Die Antwort auf dies letztere Problem ergibt sich unmittelbar aus dem entfalteten Kairos-Gedanken. Die Geschichte ist durch ihr Weitergehen unter dem Gericht, in dem sie nicht »hingerichtet« wird, und durch ihr Weitergehen unter dem Tode, in dem sie nicht »getötet« wird, ein Zeugnis dessen, daß jenes Gericht nicht das letzte Wort ist, sondern daß Gott sie der »Möglichkeit« bereithält, ja daß Gott an seinem Anspruch noch festhält, obwohl der Mensch an ihm schuldig wurde, daß er also den gefallen Menschen nicht fallen läßt, sondern ihn noch weiter für sich fordert. So sind die Ordnungen des Geschichtslebens insofern Zeichen der göttlichen Gnade, als Gott uns in ihnen unsere Geschichte gibt, als er die Geschichte mit ihrer »Hilfe« weiterführt und als er ihr durch dieses Weiterexistierenlassen die »Möglichkeit« gibt, seiner Gnade »*specialis*« teilhaftig und im Gericht gerechtfertigt zu werden.

Die Geschichtsordnungen sind so der prägnanteste Ausdruck für den Kairos. Sie sind unser Werk, wie die Geschichte es ist, und sie werden so sub specie der unbedingten Forderung zum Ausdruck unserer Gefallenheit und damit zu unserem Gericht. Gleichzeitig aber sind sie die Kundgabe der göttlichen Gnade (*voluntas Dei generalis*), die durch sie unsere Geschichte am Geschehen erhält und sie die »angenehme Zeit« sein läßt. Gott hat der Geschichte ihren »Odem« noch nicht weggenommen und sie zu Staub werden lassen (Ps. 104,29). Seine Gnade ist derart, daß er die Geschichte mit dem, was ihr Ge-

riecht ist, zugleich erhält, das heißt aber, daß er sie gerade durch die Ordnungen und Lebensgesetze des *gefallenen* Menschen erhält und nicht nur »in« ihnen oder »trotz« ihrer. Gott läßt den Menschen nicht an seinem Werk vergehen, sondern Gott bereitet ihm – paradoxerweise – gerade im Werk seines Abfalls (in der verschuldeten Ordnung) die »angenehme Zeit«, die Frist der Gnade, den Raum der »Möglichkeit«. Das ist der Sinn dessen, daß die Geschichte Gericht und Gnade zugleich und daß die Gnade im Gericht selber und durch es möglich ist.

Die *Geschichtsordnungen sind also insofern Gnadensordnungen, als Gott uns in ihnen in unserer geschichtlichen Existenz erhält und diese Existenz nicht an dem entfesselten Drang des zum Chaos drängenden Selbstseins zugrunde gehen läßt.*

Gnade und Gericht sind *darum* an ihnen in ihrer Einheit erkennbar, weil Gott uns durch sie, die unser Gericht sind, gerade unter dem Gericht gehalten und bewahrt sein läßt. Oder noch anders: Die Einheit von Gericht und Gnade kommt *darum* an den Ordnungen zum Ausdruck, weil Gott gnädig genug ist, uns in ihnen und durch sie *weiter* zu fordern, die wir doch längst an seiner Forderung gerichtet sind; weil er uns mit dem vor dem Tode bewahrt, in dem wir tot sind, und mit dem zur »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« bewahrt, durch das wir unsere Freiheit verloren haben. Sie sind also Gerichts- und Gnadensordnungen in eins: *Gottes Gnade erhält uns mit ihnen und trotz ihrer. Sie sind Todes- und Erhaltungsordnungen zugleich, wie der Mensch gerecht und Sünder zugleich ist.*¹

Diese Einsicht verdeutlichen wir noch in einigen weiteren Sätzen: Weil der Glaube derart um die Einheit von Gericht und Gnade weiß, sieht er die Wirklichkeit *der* Gnade auch schon hier und jetzt in den Ordnungen, gleichsam in ihrer Struktur, »zum Erkennen« *nabe*. Gott trennt uns durch die Ordnungen »unserer Geschichtlichkeit vom Nächsten – als Gericht über unsere Schuld; und er bezieht uns durch sie wieder auf ihn – als Beweis seiner Gnade. Er läßt auch diesen ge-

¹ In seinem Aufsatz »Die bibl. Offenb. und die Ordnungen Gottes« (in: »Die Nation vor Gott«, 1933, S. 1–24) verwendet Walter Künneht auch den Terminus »Erhaltungsordnungen«, aber in einem einseitig von der Schöpfung her orientierten Sinne.

brochenen Bezug – den er uns als Gerechtfertigten freigibt, ja den er von uns *fordert* – noch einen Hinweis auf die schöpfungsmäßige Bindung an den Nächsten und nicht nur auf deren schuldhaften Verlust sein. Gott stürzt uns aus der schöpfungsmäßigen Existenz und erhält uns doch in unserer Geschichtlichkeit, statt uns an ihr sterben zu lassen. Inmitten des Gerichts über unsern Drang zum Chaos bewahrt seine Gnade uns vor dem Ausbruch des Chaos. Die Ordnung der Staatlichkeit ist Ausdruck und Werk unserer Sonderung und doch von Gottes Gnade bestimmt, dem wilden Ausbruch jener Sonderung zu wehren und ein gebrochenes Abbild – aber ein Abbild! – dessen zu sein, was schöpfungsmäßiger Zusammenhalt von Ich und Du bedeutet. So sind die Ordnungen Ausdruck und Diener¹ unseres chaotischen, die Geschichte sprengenden Selbstseinwollens und gleichwohl – gerade als solche – von Gottes Gnade erwählt, die Geschichte als Kairos zu bewahren.

Und damit wird das Wunder unserer geschichtlichen Ordnungen klar: Sie sind einmal unsere Tat, wie auch die Geschichte unser Werk ist, und damit zugleich die Tat unseres Selbstseinwollens, das sich in ihnen geschichtsfähig macht.² Andererseits aber sind sie gerade in jener Funktion, das Selbstseinwollen geschichtsfähig zu machen, Beweis der göttlichen Gnade, die uns durch sie vor dem Tode bewahrt und so den Kairos zuteil werden läßt. Insofern ist der Staat – wie die anderen Ordnungen alle – auch für uns ein »Wunder«,³ ein »Reich Gottes zur linken Hand«,⁴ in dem Gott uns führt und regiert und das darum von seiner Gnade her verstanden werden muß, weil es der Ausdruck unserer gefallenen Geschichte ist, in der wir uns selber zu regieren begehren.

¹ Wenn wir hier die Ordnungen ausdrücklich als die Diener des Selbstseinwollens bezeichnen, so meinen wir damit ihre aktive Tätigkeit in der Bewahrung des Selbstseinwollens, wie wir sie im Zusammenhang mit dem Geschichtsproblem feststellten. Auch in der Wirtschaftsordnung läßt sich dies natürlich aufweisen: In ihr würde ebenfalls das freigelassene Selbstseinwollen zum Chaos und damit zur Selbstauflösung führen. So macht auch sie das Selbstseinwollen geschichtsfähig. Ebenso ist es mit den anderen Ordnungen.

² Das gilt – wie die vorige Anmerkung zeigte – nicht nur für die staatliche, sondern auch für die anderen Ordnungen.

³ Staat als Wunder und Geschenk Gottes: WA. 31, II, 590.

⁴ Der Staat als Gottesordnung zur linken Hand: vgl. WA. LII, 26, 21.

Damit haben wir genügend gezeigt, wie die Geschichtsordnungen von der Gnade her verstanden werden müssen, und zwar sowohl im Sinne der *voluntas Dei specialis* wie der *benevolentia generalis*. Wir sind damit der Gefahr ausgewichen, die Ordnungen von der »reinen Schöpfung« her zu interpretieren und bestimmte Bezirke des Geschichtslebens, bestimmte Grundgesetze der Geschichtsstruktur mit jener besonderen Dignität zu versehen.

XII.

Zusammenfassung

Wir fassen die abweichende Sinnbestimmtheit unseres Begriffes der Gerichts- und Gnadenordnungen abschließend so zusammen. Sie sind *Gottesordnungen* in einem vierfachen Sinn:

1. Einmal in der Bedeutung, daß Gott uns mit ihnen als dem Werk unserer gefallenen Geschichtlichkeit ins Gericht stellt; daß er aber damit gerade auf die Gnade weist, die er in dem gibt, der auch die richtende unbedingte Forderung spricht: auf die Gnade in Christus.

2. Weiter in der Bedeutung, daß Gott uns aus Gnade in den gerichteten Ordnungen erhält und sie uns zum *Kairos* macht. Man könnte dies auch so ausdrücken, daß Gott in unseren Geschichtsordnungen immer noch als Schöpfer an uns handelt, selbst wenn wir in unserer Geschichte von dem Schöpferwillen Gottes abgefallen sind. Dieses Schöpferhandeln ist aber – pointiert ausgedrückt – nicht mehr von der Schöpfung, sondern von der Gnade her zu bestimmen: Gott ist Schöpfer aus Gnaden. Er schenkt sich uns »noch« als Schöpfer.

3. Ferner sind sie darum *Gottesordnungen*, weil Gott uns unter der Gnade (als Gerechtfertigte) in ihnen und durch sie fordert und sie als gutes Werk von uns vollbringen läßt, weil er sie also nicht durch seine einmalige unbedingte Forderung, an der sie schuldig sind, von sich stößt, sondern sie dem Glaubenden als Normen seines geschichtlichen Handelns wiedergibt.

4. Diese Einheit von Gericht und Gnade kommt in der Strukturbeschaffenheit der Ordnungen schon so zum Ausdruck: Gott läßt uns nicht nur durch das Medium der Ordnungen vom Nächsten getrennt

sein, sondern bezieht uns auch wieder auf ihn, weil er uns ja in geschichtlicher Gemeinsamkeit mit dem Anderen erhält. Die Ordnungen, in denen uns Gott so bestehen, und die Geschichte, die er »unter der Gnade« weiterexistieren läßt, sind so nicht nur Zeichen des Abfalls von der Schöpfung, sondern gleichzeitig auch Hinweise auf sie: Dadurch, daß sie uns auf den Andern beziehen und Gott die Hingabe an ihn im Rahmen dieser gebrochenen, »vermittelnden« Beziehung verlangt, weist er uns auf die Schöpfung, in der wir den Nächsten »unmittelbar« hatten, und läßt diese Forderung im Rahmen der Ordnungen einen Abglanz seines Schöpfungsgebots sein. Es gilt aber auch hier zu betonen, daß wir jenen Hinweis auf die Schöpfung nicht aus der autoritativen Beschaffenheit dieser oder jener Geschichtsordnung folgern dürfen, sondern daß wir gerade umgekehrt denken: Gottes Forderung zur Hingabe an den anderen – auch im Rahmen des gebrochenen Geschichtsbezuges – macht *alle* Ordnungen zum Hinweis auf die Schöpfung, in denen wir auf den Andern bezogen sind.

Diese doppelte Sinnrichtung der Geschichte – dieses Gerichtes und dieser Gnade – bleibt uns während des ganzen Äons erhalten, in dem das Reich Gottes noch im verborgenen herrscht. In diesem Sinne ist die Geschichte die Flucht aus dem Gericht in die Gnade und das Leben *im* Gericht unter der Gnade. Indem wir unsere Werke tun, fliehen wir vor ihnen; indem wir in der Welt sind, sterben wir ihr ab; indem wir Geschichte leben, sind wir frei von ihr. Es bleibt der Dualismus des *simul iustus et peccator*, des Zugleich-in-der-Geschichte-und-in-Christi-Gerechtigkeit. In diesem Sinne ist das Sein in den geschichtlichen Ordnungen zugleich ein Warten auf den »kommenden Äon«, in dem die gebrochene Schöpfung »wiederhergestellt« und unsere Gerechtigkeit, die hier schon – inmitten des Gerichts – mit dem Glauben an Christus begonnen hat, vollendet wird. *Haec iustitia in hac vita incipitur tantum, neque potest in hac carne esse perfecta* (EA. *op. lat.* 1,81). Die Gnade Gottes, die uns hier in den Ordnungen unserer Geschichtlichkeit hält, wird einst Gloria sein, wo Gott unmittelbar herrscht. Von der Auferstehung Christi her wissen wir von der Aufhebung aller irdischen Ordnungen und Gewalten (vgl. Mt. 22, 23–33) und von dem

Ende aller Mittelbarkeit, in der wir hier als Schuldige anfangen und von Gott getrennt sind: »Und nur das eine (wird) bleiben, welches wird Gottes heißen / Der wirds gar selbs sein, prediger, tröster, vater, mutter, Herr und Keiser« (WA. 36, 571).

So weisen die Ordnungen in einem doppelten Sinne auf das Eschaton hin: Unter dem unbedingten Anspruch werden sie ein Zeichen dessen, daß Gottes Gericht schon angebrochen ist, aber noch seiner Vollendung harrt. Positiv aber weisen sie dadurch auf das Eschaton, daß die gebrochene Beziehung zu Gott und dem Nächsten, die in den Ordnungen dargestellt ist, hindeutet auf ihre Herstellung am Ende. Wie sie zur Schöpfung einen positiven und einen negativen Sinnbezug hatten – nämlich als *Hinweis* auf das Vollkommenere und als absoluter *Bruch* dieses Vollkommenen –, so auch zum Eschaton: Dies ist Abbruch für sie und Vollendung zugleich.

**Schöpfung, Gericht und Rechtfertigung
als Thema unserer geschichtlichen Situation.
Das Problem des »Hamartiozentrismus«**

I.

Entfaltung des Problems

Ehe wir dem Thema unserer geschichtlichen Existenz, das wir mit Gericht und Gnade umschrieben, weiter nachgehen und es gegen Mißverständnisse abzugrenzen versuchen, erinnern wir uns an unser Prinzip, die *konkrete* Situation zum Ort aller geschichtstheologischen Untersuchungen zu machen. Nur hier – so sagen wir – ist es möglich, den doppelten Sinnbezug unseres geschichtlichen Seins zu erfassen: Nämlich einmal das Grundfaktum, daß wir uns in der Geschichtlichkeit als einer »vorgegebenen« Seinsweise immer schon *finden*, und weiter, daß wir nicht nur in dieser Seinsweise verantwortlich leben, sondern sie *selber* als unseren Ich-Bestand, als unser »Werk« zu verantworten haben. Nur von *der* konkreten Situation aus, in der wir immer schon stehen und *mit* der wir gleichwohl unbedingt gefordert sind, *vor* der wir also immer als einer noch zu vollziehenden (in Verantwortung zu vollziehenden) Tat stehen, kann jener Übergang der Geschichtlichkeit aus der *Transsubjektivität* in *die Subjektivität* völlig scharf in den Blick gebracht werden. Es erhebt sich nun die Frage, ob dieser Übergang – dessen scharfe Erfassung den Kern der Geschichtstheologie bilden muß – tatsächlich genügend damit beschrieben ist, wenn wir ihn als den Übergang von der »unverbindlichen« Transsubjektivität in die verbindliche, verantwortungsschuldige Subjektivität, und das heißt wieder: in die Sphäre des unbedingten Gefordertseins, des *Gerichtes* und der *Gnade*, charakterisieren. Ist der Status der Geschichtlichkeit nicht *doch* gehaltreicher – auch im theologischen Sinne – zu

beschreiben als so, daß er zum bloßen Ausdruck für die Gefallenheit der Schöpfung und der Gnade Gottes wird, die auch die gefallene Kreatur noch trägt und für sich fordert? Besitzt die Geschichte nicht auch entscheidende Sinngebiete, die unabhängig von der Sünde zu bestimmen sind und darum aus der einfachen Korrelation »Gericht und Gnade« herausfallen? Ist die Geschichte nicht vielmehr so zu bestimmen, daß sie neben ihrer Eigenschaft, *gefallene* Schöpfung zu sein, auch als Trägerin eines über die Schöpfung hinausgehenden *Zweckes* zum Ausdruck kommt, daß sie also neben ihrer Gefallenheit auch eine »Bereicherung«, eine *Überhöhung* des schöpfungsmäßigen Urstandes bedeutet, die im göttlichen Heilsplan »begründet« liegt? Ist folglich die Geschichte nicht selber durch die Schöpfung schon inauguriert? Muß das Handeln Gottes an der Geschichte nicht allzu »aposteriorisch«, in gewissem Sinne als Funktion des menschlichen Handelns erscheinen, wenn es als Gericht und Gnade *ausschließlich* bestimmt ist und sich somit sein Thema vom menschlichen Handeln stellen läßt, nämlich von der Sünde, dem Selbstseinwollen, der Gefallenheit seiner Kreatur? Ist »Gottes Gottheit« hier genügend bewahrt? Ist die Geschichte nicht selbst schon in der Schöpfung vorgesehen?

II.

Der Widerspruch gegen den Hamartiozentrismus

Auf der Grundlage der bisherigen Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Geschichte versuchen wir deshalb, in das hierdurch gestellte Problem einzudringen, in das Problem also, ob die Geschichte bereits in der Schöpfung inauguriert sei; ob sie folglich nicht nur mit dem Fluch des *Abfalles* von der Schöpfung belastet, sondern zugleich auch als deren »schöpfungsmäßig bestimmte« Vollendung anzusehen sei. Wir gehen methodisch hierbei so vor, daß wir zunächst an Hand bestimmter Thesen von P. Althaus¹ und H. W. Schmidt² die Anschauung

¹ Vgl. Althaus, »Die Gestalt dieser Welt und die Sünde«. Ferner: »Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre Luthers«, Jahrbuch der Luthergesellschaft, 1931.

² H. W. Schmidt, »Die Christusfrage.« Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie, 1929, S. 1 ff. – »Die ersten und die letzten Dinge.« Im Jahrbuch der theologischen Schule Bethel, 1930, S. 191 ff.

zum Ausdruck bringen, daß die Geschichte allerdings jene schöpfungsmäßige Sinnbestimmtheit besitze und darum ebensowenig wie das göttliche Heilshandeln von der menschlichen Sünde »provoziert« sei. Wir versuchen dann weiter, auf immanentem Wege an dieser Anschauung Kritik zu üben und benutzen diese Kritik als Vorbereitung dafür, von unserer Basis aus die positiven Werte in der Geschichte zu zeigen und einen Vergleich dieser positiven und »Fortschritts«-Werte mit dem Wertprinzip der ungefallenen, also die Geschichte transzendierenden Schöpfung anzustellen.

Der angreifbare Punkt, den Schmidt und andere¹ in jeder »hamartiozentrischen« Theologie zu sehen meinen,² besteht darin, daß diese Theologie den Begriff der Sünde als der autonomen menschlichen Tat in den Mittelpunkt der Geschichtserfassung stelle und damit zweierlei verderbe:

Einmal werde die Geschichte hierdurch in ein reines Negationsverhältnis zur Schöpfung gezwungen. Die *horizontale* Geschichte – also jene Dimension, die wir immer schlechthin als das »geschichtliche Leben« bezeichnen, gelte in allen ihren Reichtümern – auch denen des Ethos – und in der erhabenen Vielfältigkeit ihrer Gestalten als genügend durch jene Negativität charakterisiert und lasse so das gegenwärtige und vielfältige Schöpfertum Gottes nicht zur Geltung kommen. Darin komme also eine theologisch nicht haltbare Verarmung des Geschichtsbildes zum Ausdruck.

Die andere und theologisch noch ernstere Schädigung des Geschichtsbildes, die besonders von Schmidt und Althaus beklagt wird, scheint aber dadurch gegeben zu sein, daß Gott durch jegliche Form des Hamartiozentrismus auch seiner Herrschaft über die *vertikale* Geschichte entmächtigt wird: Denn der Mensch hat es scheinbar durch seine Sünde vermocht, die Schöpfungsabsicht Gottes zu durchkreuzen, indem er sich zum Selbstseinwollen und zum Für-sich-sein »entschloß«; aber nicht nur das, sondern er hat nunmehr auch Gottes

¹ Den zuerst angeführten Einwand würde wohl vor allem E. Hirsch machen.

² Er meint damit offenbar vor allem die dialektische und die Heimsche Theologie. Wir sind an völlig anderen geschichtstheologischen Prinzipien orientiert, aber fühlen uns doch – an diesem Punkt – von dem Schmidtschen Vorwurf mitbetroffen.

Handeln von diesem seinem Handeln abhängig gemacht und hat ihn gleichsam in eine funktionale Haltung gegenüber seiner Sünde abgedrängt. Gott hat sich gleichsam mit seinem Heilshandeln und mit der Sendung seines Sohnes nach dem Menschen »gerichtet«. Er hat sich ein für allemal vom Menschen »provokieren« lassen.¹ Ja, der Mensch ist gleichsam *selber* durch seine Provokations-Taktik auf indirekte Weise zum Herrn der Geschichte geworden.

Nun könnte diesem scheinbaren Mißstand des »Hamartiozentrismus« offenbar auf zwei Weisen begegnet werden:

Der eine Einwand, den wir gegen den Vorwurf einer solchen Degradierung Gottes zur Funktion menschlicher Sündigkeit vorzubringen hätten, wäre in dem öfter schon verwendeten Argument beschlossen, daß Gott auch in der Sünde mächtig sei: Wenn Gott den Menschen verläßt und ihn damit in die Sünde treibt, so ist jenes Verlassen nicht ein Rückzug Gottes in die Passivität, der zufolge er wohl zur *prima causa* des Bösen würde, nicht aber mehr ein Wirker *im* Bösen wäre (s. o.),² sondern es bedeutet gerade, daß Gott in der Sünde waltet und auch auf dem »lahmen Pferde reitet«.³ Wenn also Sünde, Schöpfung und Gnade in dem von uns begriffenen Verhältnis gemeint sind, so ist die Frage nach dem Provokateur als dem wahren Inaugurator der horizontalen und der vertikalen Geschichte völlig abwegig: Gott ist alles in allem und aller geschehenden Dinge mächtig (Unbedingtheit Gottes). Daß die Theologie aber trotzdem genötigt ist, vom *autonomen* Urfall des Menschen – der doch scheinbar jener Unbedingtheit Gottes widerspricht – zu reden, und daß sie jenen Urfall als Grenzscheide zwischen einer ungebrochenen Schöpfung und einer schöpfungswidrigen Geschichte benutzt, wird wiederum klar vom Gericht der unbedingten Forderung her. Denn dieser Anspruch lehrt uns, daß wir uns nicht bei unserem Sosein als einem gottgewollten Status beruhigen dürfen, sondern ihn als schuldhaft autonome Tat

¹ Schmidt, »Christusfrage«, S. 1.

² Wir erinnern hierbei an ein früher zitiertes ähnliches Lutherwort: *sed (Deus) deserit, ut (homo) diabolo nequeat resistere*, in dem wir das *ut* als Zeichen der göttlichen Aktivität im Bösen interpretieren.

³ Derartige Äußerungen finden wir in Menge in *De servo arbitrio*: Gott kann auf einem lahmen Pferd reiten, kann faules Holz schnitzen usw.

uns zu eigen rechnen müssen. Daß wir von Gott abfallen, bedeutet nicht, daß wir aus dem göttlichen Verfügungsbereich herausfallen, sondern daß wir diese Emanzipation stets *wollen* und gewollt *haben*. Indem der göttliche Verfügungsbereich uns in Sünde und Gefallenheit aber faktisch stets noch umgreift, kann von einer einseitigen Provokation unsererseits nicht die Rede sein. Der Gott, der uns durch die unbedingte Forderung als Provokateure ins Gericht stellt, sagt uns als Schöpfer zugleich, daß er unserer als Provokateure unbedingt mächtig und gerade nicht die Funktion dieser unserer Provokation ist. Insofern brauchen wir den Vorwurf, wir machten das göttliche Heilshandeln zu einem aposteriorischen Akt, dem unser menschliches Selbstseinwollen als eindeutige Provokation voranginge, nicht auf uns zu beziehen.

III.

Das »Schuldig-sein-Dürfen« als Einwand gegen den Hamartiozentrismus

Die andere Möglichkeit, mit der man jener ungebührlichen Verabsolutierung der Sünde und damit gleichzeitig der Degradierung des göttlichen Heilshandelns zur Funktion jener Sünde meint begegnen zu können, ist nach unserer bisherigen Einsicht eine Unmöglichkeit; sie kommt in der Geschichtstheologie von Althaus und Schmidt zu positivem Ausdruck. Bei Schmidt insbesondere wird der Versuch ganz unverblümt unternommen, die zentrale Stellung der Sünde im Geschichtsbild mit dem Einwand zu beseitigen, daß die Sünde selber im Heilshandeln Gottes schon vorgesehen sei. Der richtige Satz, daß die Gnade Gottes »eher« da sei als die Sünde,¹ wird fälschlich dahin ausgeweitet, daß das Schuldigsein selber einen Teil der Gnade bilde, weil Gott mit Hilfe jenes Schuldigseins den Menschen zum völligen Heil bringe: »Das Schuldigsein der Sünde ist nicht voraussetzungslos da, sondern hat seinen Grund in dem Schuldig-sein-Dürfen, mit dem der göttliche Geber uns durch seine Gabe begnadigt hat.«² »Erst auf dem

¹ »Christusfrage«, S. 5. ² A. a. O. S. 2.

Grunde eines Schuldig-sein-Dürfens gibt es das Schuldigsein der Sünde.«¹

Das Mißverständnis, das hier vorliegt, beruht auf der *Verwechslung* von Schuldig-sein-dürfen und sich Schuldig-wissen-dürfen. Warum kann zunächst das Schuldig-sein-dürfen nicht als Beweis vorangehender und das Schuldigsein bedingender Gnade gedeutet werden? Gewiß ist das Schuldigsein als solches die *conditio sine qua non* für die Gnade. Insofern liegt für die Geschichtstheologie die Versuchung nahe, die Gnade Gottes, die ja zufolge der göttlichen *benevolentia* das *Ziel* aller Heilsgeschichte ist, zugleich für die *Ursache* des menschlichen Schuldigseins zu halten. Denn dieses Schuldigsein überliefert den Menschen erst völlig der Gnade Gottes; und so könnte es von dieser als Mittel benutzt worden sein, den Menschen ganz zu sich zu bringen.

Hierin kommt jedoch eine völlig untheologische Denkform zum Ausdruck. Das Schuldigsein darf nicht mehr und nicht weniger als ein »Produkt« der Gnade Gottes angesehen werden als jede geschichtliche Lebenserscheinung, also auch – wie wir sahen – die Sünde und das Schuldigsein, in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnis zu Gott steht und zwar zu dem Gott, der sich stets als dem Gnädigen treu bleibt. Wird dagegen das Schuldigsein eindeutig und von vornherein *sub specie* der Gnade betrachtet, und zwar in dem Sinne, daß es als ihr Produkt erscheint (»Schuldig-sein-dürfen«), so ist der Gedanke des Gerichts nicht ernst genommen. Denn jedes Gericht gewinnt seine Tiefe dadurch, daß es die Schuld als endgültig, unüberwindlich und als Gegenstand des unbedingten göttlichen Zornes erscheinen läßt. Daran ändert die Tatsache nichts, daß wir die Botschaft jenes unbedingten Gerichtes gleichsam im selben Atem wie die frohe Botschaft der Gnade erfahren (nämlich in Christus) und so die Tiefe des Gerichtes immer schon von der Gnade her als eine überwundene erkennen. Gerade von der Gnade her erkennen wir aber auch jene *Tiefe* des Gerichtes erst, dem wir ohne diese Gnade endgültig verfallen wären, und das so – als eben dieses Gericht – keinesfalls zu einer simplen dia-

¹A. a. O. S. 6.

lektischen Vorstufe der Gnade degradiert werden darf. Das geschieht aber, sobald von einem Schuldig-sein-dürfen und damit auch von einem Im-Gericht-sein-dürfen die Rede ist. Wohl ist es – wie wir sahen – Gnade, daß Gott uns ins Gericht schickt und uns dem Tod als diesem Gerichtsverhängnis überantwortet¹; denn er gibt uns das Gericht als ein *remedium*, durch dessen Schrecknisse wir um so mehr gedrängt werden, nach der Gnade zu greifen. Das Gericht ist Gnade auf dem Boden der einmal gegebenen Schuld, weil es uns zur Befreiung von dieser Schuld treibt. Aber die Schuld, von der uns Gott mit Hilfe des »gnädigen« Gerichtes so befreien will, ist selbst darum keineswegs Gnade. Schuld und Gnade dürfen keinesfalls auf solche dialektische Weise aneinandergeschlossen werden. Vielmehr muß es so heißen: Trotz unserer Schuld – die als solche endgültig ist, bleibt Gott uns der Gnädige; und diese Gnade setzt ein im Gericht. In diesem Sinne darf dann wohl – von der Situation des Gerechtfertigten aus – von einem Im-Gericht-sein-dürfen gesprochen werden; nicht aber dann, wenn es als Analogie zu dem irrigen Schuldig-sein-dürfen gebraucht wird. In diesem Falle bedeutet es nur eine Erweichung der Gerichtsschwere. Diese Erweichung beruht im Grunde wieder nur auf einer Verleugnung der streng »existentiellen« Haltung, die sich an das Schicksal der Geschichtlichkeit gebunden und mit dieser Gebundenheit in das Gericht gestellt weiß. Erst hier wird jene dialektische Zuordnung von Schuld und Gnade (*via*: Gericht) zur Selbstverständlichkeit und damit harmlos. Mit der These vom Schuldig-sein-dürfen wird unweigerlich dieselbe Ebene betreten, auf der Schillers Erklärung des Sündenfalls Geltung besitzt.

Dagegen hat es wohlbegründeten geschichtstheologischen Sinn, von einem Sich-schuldig-*wissen*-dürfen zu reden. Rm. 5,13 heißt es, daß die Sünde schon in der Welt gewesen sei, bevor das Gesetz existiert habe. Freilich habe da von einer Anrechnung der Sünde noch keine Rede sein können, da der Mensch ja noch nicht um diese Sünde gewußt hat. Der Mensch war also Sünder, ohne sich als einen solchen zu verstehen; insofern war er nicht schuldig; insofern konnte ihm

¹ Vgl. die früheren Luther-Zitate hierzu, z. B. EA. 17/18, S. 288 (*ratio utrumque nescit*).

aber auch nicht an Gottes Gnade gelegen sein. Dazu bedurfte es erst des Gerichtes. Indem das Gericht den Menschen zur Gnade treibt, ist es selber – wie wir sahen – Gnade. Weil das Gesetz diese Funktion ausübt, die Menschen ins Gericht zu stellen, weil es also den Sünder »schuldig« macht, indem es ihn um seine Sünde wissen läßt, ist es Gnade. Weil das Sich-schuldig-wissen also bedeutet, von Gott im Gesetz angesprochen und ins Gericht gestellt zu sein, ist dieses Sich-schuldig-wissen Gnade.¹ Gott tötet und macht lebendig; er macht schuldig – im Sinne des Gesetzes, das die Schuld der Sünde hervorreibt –, um seine Gnade fassen zu lehren (vgl. WA. 3, 302; EA. 17/18, 267 f.).

IV.

Die Geschichte als Überhöhung der Schöpfung

Bei *Altham* ist jene Verwechslung von Schuldig-sein-dürfen und Sich-schuldig-wissen-dürfen vermieden. Gleichwohl wird auch hier die These verfochten, daß keineswegs die Gestalt dieser Welt in ihrer Totalität als Sünde zu definieren sei, sondern daß es außerhalb dieser sündigen Beziehung sehr wohl Bezirke gebe, die Gott bejahe und in seinem Heilsplan positiv so vorgesehen habe. Diese Haltung entspricht in etwa dem früher schon angedeuteten Versuch, das Negationsverhältnis der Geschichte zur Schöpfung weitgehend einzuschränken und die Geschichte neben ihrem negativen Sinngehalt (als Welt des Todes) gleichzeitig als eine Überhöhung der ersten Schöpfung aufzufassen. Auch hier fürchtet man, durch eine ausdrückliche Zentralisierung der Sünde Gottes Heilshandeln zur (»aposteriorischen«) Funktion der Sünde zu machen. Die Methode ist dabei so, daß die Struktur der Geschichte gerade in ihrer Eigenschaft, Struktur

¹ Freilich weiß Luther auch davon zu reden, daß das Gesetz u. a. zum dauernden Ärgernis und gerade zum Grund des Verworfenwerdens führen kann, je nach unserer inneren (von Gott natürlich auch wieder bewirkten) Haltung: *Ergo nos Deus tentat, ut per legem nos ad cognitionem nostrae impotentiae perducatur, si amici sumus, vel tum vere et merito insultet ac irrideat, si hostes superbi sumus* (Cl. 3, 164, 5 ff.). Wenn wir solche *superbi* sind, erkennen wir das Gesetz eben nicht als das Gesetz Gottes, denn die Vernunft ist uns die letzte Autorität. (*Caeca est enim natura humana, ut nesciat suas ipsius vires seu morbos potius. Deinde superba videtur sibi nosse et posse omnia. Cui superbiae et ignorantiae nullo Deus remedio praesentiori mederi potest, quam proposita lege sua* (Cl. 3, 164, 10 ff.).

der Todeswelt oder – mit unseren Begriffen – Manifestation des Selbstseinwollens zu sein, einen Gottesdienst in sich ermöglicht, den eine ungebrochene, vom Widerstreit des Geschichtslebens unbelastete »Schöpfung« nicht verwirklichen kann. »Als Welt des Glaubens ist die Welt Todeswelt. Denn erst als Darangabe von Irdischem kann der Gehorsam gegen Gott sich zeigen. Erst der Feindschaft gegenüber wird die Liebe groß. Erst wo Gegensatz ist, wird der Einsatz möglich. Erst wo man sterben kann und muß, wird es mit dem Glauben voller Ernst. Glaube und Tod gehören zuhauf. Glaube und jetzige Daseinsform gehören zuhauf.«¹

Die Geschichte soll also insofern die Möglichkeit eines reinen Gottesdienstes besitzen als das, was sie zum Tode bestimmt (»Feindschaft«, »Gegensatz«, Selbstseinwollen), in sich gerade die Freiheit zur Hingabe gewährt, die ohne jene Widerstände des verkehrten Äons nicht bestehen würden. Doch treten beim Weiterdenken dieser Idee Konsequenzen auf, die sich einer *theologischen* Betrachtung der Geschichte nicht einfügen lassen.

Zunächst wird jenes Faktum völlig unmöglich, das wir als die Grundtatsache jeder Geschichtstheologie zu erarbeiten suchten, nämlich die Identifizierung des Menschen mit sich selber als mit seiner Geschichte. Die »Hingabe« und der »Einsatz«, die sich im Rahmen der Geschichte vollziehen, sind Werk des Menschen; die Geschichte selber aber, die der Ermöglichungsgrund jener Hingabe und jenes Einsatzes ist, gilt nicht als solches Werk. Denn würde sie es tun, so müßten die ihr eingeschlossenen Werke in grundsätzlicher Solidarität mit ihr gesehen sein und gerade nicht als ein besonders qualifizierter Sektor im Kreis der Geschichtlichkeit. Unter der unbedingten Forderung gibt es – wegen der durch sie bewirkten Identifizierung – keinerlei qualitative oder »sachliche« Differenz zwischen der Geschichte im engeren Sinne und der in ihr bzw. auf ihrem Grunde vollbrachten Werke: Beides bin *ich*. Wo die Differenzierung zwischen beiden doch eintritt und folglich die strenge Identität aufgehoben ist, wird Gottes Forderung in ihrer Unbedingtheit nicht ernst genommen. Sie, die je-

¹ Althaus, »Gestalt dieser Welt und die Sünde«, S. 327.

des ethische Verständnis der Werke – das uns an Kant klar wurde – annullierte, jenes Verständnis also, das die Werke erst auf dem Grunde von »Anlagen« beginnen ließ, wird hier selber zu einem bestimmten Bezirk menschlichen Werketuns, zur ethischen Forderung degradiert. Sie ist gleichsam unbedingte Forderung und damit unbedingtes Gericht nur noch für die letzte Grundstruktur der Geschichte, für die eigentliche Basis dieses Äons. Sie ist es aber nicht mehr in demselben Sinne für die »darauf« wachsenden Werke, wiewohl diese die Spuren jener Struktur völlig an sich tragen. Von den Werken der Hingabe, des Einsatzes usw. wird ihre Geschichtsbedingtheit subtrahiert und damit die unbedingte Forderung, die sie in Anspruch nimmt, an dieser Stelle entsprechend relativiert. Wir sehen also: Die Erweichung des unbedingten göttlichen Anspruchs zeigt sich zunächst darin, daß die strenge Identität des Menschen mit der Geschichte als seinem Werk und seinen Werken als seiner Geschichte gesprengt wird. Und diese »Sprengung« wiederum gibt sich darin zu erkennen, daß die Werke – in der grundsätzlich gleichen Art wie bei Kant – von der zugrunde liegenden Basis ihres Entstehens isoliert werden.

Die Gefahr dieser Anschauung tritt nun dann in krasser Schärfe hervor, wenn wir sie mit der theologischen Absicht zusammensehen, die in ihr verfolgt wird. Diese Absicht besteht darin, mit Hilfe der positiven in der Geschichte liegenden Möglichkeiten (z. B. der Freiheit zum Einsatz auf dem Grunde des Gegensatzes, der Bewährung des Glaubens am Gegensatz usw.) zu zeigen, daß Gott mit der Geschichte zugleich auch schöpfungsmäßige Absichten verwirkliche und hierzu den Widerstreit des Geschichtlebens benutze. Damit sind die Dämme gegen den Schillerschen Sündenfall-Mythus nicht mehr zu halten. Insoweit die Geschichte – als Welt des Widerstreits – Repräsentantin der menschlichen Sünde ist, bekommt sie den Charakter eines Durchganges zum schöpfungsmäßigen Gehalt der (»höheren«) Geschichte (Hingabe-Möglichkeit usf.), und zwar auch dann, wenn dieser Durchgang, gleichsam zögernder als bei Schiller, mit ständig rückwärts gewandtem und das Todestal, aus dem man *kommt*, wieder und wieder suchenden Blick betreten wird – ja, wenn jener Durchgangscharakter sogar Gegenstand der eifrigsten Verleugnung ist.

V.

Verdeckungsmöglichkeiten des Durchgangscharakters

a) Die *Qualifizierung* des Einsatzes durch den geschichtlichen Gegensatz. Aber nicht nur die im Widerstreit befindliche, abgefallene Geschichte wird in ein falsches Licht gerückt, wenn sie derart zum »Durchgang« und zur »Möglichkeit« gemacht wird, sondern auch die auf ihrem Grunde sich erhebende Freiheit zum Einsatz, zur *Hingabe* und zum Gehorsam. Denn die im Raume der Geschichtlichkeit mögliche Hingabe ist in dieser von der Geschichte bestimmten und qualifizierten Gestalt so gar nicht von Gott gewollt: Denn Hingabe und Einsatz sind nicht nur durch die auf Gegensätzen aufgebaute Geschichtsstruktur ermöglicht, sondern auch durch sie *begrenzt*. Daß die Hingabe derart grundsätzlich durch die Geschichte begrenzt werde, wurde für uns daran einsichtig, daß die Eigengesetzlichkeiten des Geschichtslebens die unbedingte Zuordnung meiner Existenz zu der des Andern »sabotieren« und sich als Medium zwischen Ich und Du schalten.

Wenn Althaus als die höchste Form der Hingabe die Opferung des Lebens bezeichnet, so bietet der Nachweis, daß auch diese Gestalt der Hingabe durch die Geschichte grundsätzlich begrenzt werde, gewisse Schwierigkeiten. Prinzipiell steht diese natürlich auf der gleichen Stufe wie jede Hingabe. Gleichwohl aber ist es mißlich, von ihr aus die Art zu bestimmen, in der die Geschichte die Freiheit zur Hingabe – gerade auf dem Grunde des Widerstreits – gewährt. Denn im Sterben kann die Begrenzung der Hingabe durch die Geschichtsstruktur darum nicht deutlich hervortreten, weil es gleichzeitig die Beendigung der Geschichte ist. Diese Form der Hingabe spielt sich auf der Grenze der Geschichte und nicht streng inmitten ihrer ab. So kann sie nicht in allen Stücken als Paradigma der geschichtsmöglichen Hingabe verwertet werden.

Freilich ist auch die Begrenzung des Einsatzes und der Hingabe durch die Geschichte nur dann voll einzusehen, wenn die unbedingte Forderung als Maßstab für jenen Einsatz gewertet wird. Geschieht das aber, dann erscheint die Hingabe als solidarischer Teil unserer gefallenen Geschichte, der als solcher in der gleichen Weise vergebungsbedürftig ist, wie die ihn umhüllende Geschichte überhaupt. Auch die geschichtliche Begrenzung unserer Hingabe erschließt sich nur *sub specie* der unbedingten Forderung, die das Werk jener Hingabe mit

unserer gefallenen Geschichte, d. h. mit uns selber, die wir gefallen sind, identifiziert.

Von hier aus sehen wir, daß Einsatz und Hingabe in ihrer geschichtsbedingten Form nicht schöpfungsmäßige Wirklichkeiten sind, zu denen uns Gott von vornherein durch die Geschichte hätte führen wollen. Sie sind in die Solidarität mit der Geschichte verwoben und werden so *mit* der Geschichte von Gottes Forderung gerade ins Gericht gestellt. Erst unter der Rechtfertigung begnadigt sie Gott zu Möglichkeiten auf dem Grunde der Unmöglichkeit und bejaht sie so. (Es liegen hier ähnliche Verhältnisse vor wie bei den »Schöpfungsordnungen«.)

b) Glaube und Geschichtsstruktur

Ebensowenig wie Einsatz, Gehorsam usw. als göttliches Schöpfungsziel auf dem Grunde des Geschichtswiderstreits dargestellt werden können, darf dies mit dem *Glauben* selber geschehen. Die Versuchung hierzu besteht in demselben Sinne wie bei den oben genannten Akten. Denn auch der Glaube bewährt sich erst im Widerstreit mit der Sünde, aus deren Umklammerung er sich immer in die Gnade flüchten muß. Auch hier würde die Sünde in ihrer Eigenbedeutung entmächtigt, wenn der Glaube als ein »apriorisches« schöpfungsmäßiges Ziel, das Gott *mit* der Geschichte intendiert, erscheinen soll. Denn da der Glaube *fiducia* ist und so nur für den Sünder, der mit seiner Hilfe trotz seiner Sünde gerecht wird, Sinn hat, so müßte jene Sünde von Gott als der Ermöglichungsgrund des Glaubens gesetzt sein, wenn der Glaube sein schöpfungsmäßiges Ziel wäre.

Natürlich wird auch hier nicht nur die Sünde zu »leicht« genommen, sondern wiederum auch der Glaube – »zu« dem die Sünde Durchgang ist – verfälscht. Ist er ein schöpfungsmäßiges Ziel Gottes, das als solches nichts mit der Sünde zu tun hat, sondern »nur« durch sie ermöglicht wird, so wird dieser Glaube unabhängig von unserer konkreten Heilsgeschichte »konstruiert«. Er wird – ähnlich wie Hingabe und Opfer – ein *Werk*, das Gott durch das Mittel der Geschichte »von vornherein« – zur Verwirklichung bestimmt hat, und das so nicht ein aposteriorisches Gnadengut ist, das Gott dem Sünder zu sei-

ner Errettung schenkt. – Gewiß hat auch der Glaube für Luther einen gewissen *Werk*charakter (»er ist das hauptwerck, das nicht abgesundert ist von allen wercken der ander tugend« [WA. 6, 206]). Aber er hat diesen Charakter nur als ein Werk, das gleichzeitig von den Werken und von sich als Werk hinwegführen soll zu der Gnade in Christus, die uns an *Stelle* unserer unvermögenden Werke rechtfertigt und darum auch außerhalb des im Glauben selber liegenden Werkes ist. Der Glaube hebt sich also selber als Werk ständig wieder auf (»bleib nit auff dyr selb oder auff dysem glauben, kreuch in Christum« [WA. 10 I, 126]).

Er hebt sich darum als Werk immer wieder auf, weil er in dem Falle, wo er auf dem Menschen »selb« bleiben würde, im Umkreis der autonomen Sündhaftigkeit stecken bliebe, aus der er doch gerade herausführen soll. Gerade darum aber, weil der Glaube so niemals auf sich selbst stehen bleiben darf, sondern sich immer auf das in Christus gegebene Heil hinstreckt, ist er für Luther das *compendium salutis* und die *substantia sperendarum rerum* (Rm. 2, 234, 29 ff.). Das bedeutet aber zugleich auch – negativ ausgedrückt –, daß er ein Kompendium der Sünde ist, aus der heraus wir auf dieses Heil warten, und ein Kompendium »dieses« Äons, in dem wir nach den kommenden *sperandae* seufzen. So ist der Glaube nur in Beziehung zu unserer geschichtlichen Situation zu verstehen, welche die der gefallen Menschen ist, und die auch als solche alle anderen Beziehungen, in denen vom Glauben die Rede ist, in diesem Sinne bestimmt.

VI.

Die christologische Problemseite des Hamartiozentrismus

Die Vertreter der Anschauung, daß in der Geschichte auch schöpfungsmäßige, »a priori« festgelegte Ziele Gottes sichtbar werden, die »an sich« völlig außerhalb des Beziehungsbereiches der Sünde lägen, führen als ein wesentliches Argument in ihren Beweisen die Christologie an. Das Problem gewinnt dann die Gestalt der Frage, ob Christus von Gott dazu bestimmt sei, zum Menschen und seiner Geschichte auch noch in prinzipiell anderer Beziehung zu stehen als in

derjenigen, die vom Thema der menschlichen Gefallenheit her bestimmt sei und zu diesem Thema in einem konstitutiven Verhältnis stehe. Besonders im Anschluß an *Dorn* versucht man zu zeigen, daß Christus »neben« seiner Bedeutung als Erlöser und Sündenvergeber auch als »Haupt« der Menschheit zu gelten habe, zu dem er von Anfang und unabhängig von der Zwischenkunft der Sünde bestimmt sei. Da die christologischen Probleme, die damit angeschnitten werden, im einzelnen zu weitschichtig sind für unsere Geschichtsbetrachtung, stellen wir unsere Fragestellung scharf an den einen Gesichtspunkt ein, ob durch den Doppelbezug von »Erlöser« und »Haupt« tatsächlich eine Nebenordnung in dem Sinne gemeint sei, daß Christus als »Erlöser« auf unsere Sünde bezogen werden müßte, daß er dagegen als »Haupt« einen anderen Sinnbezug besitze, und ob darum die Geschichte, deren Haupt Christus sei, ebenfalls noch in anderer Sinnrichtung bestimmt werden müsse als derjenigen, die durch den Komplex Sünde und Gnade angedeutet sei.

a) Der erste und der letzte »Adam«

Als eine der wesentlichen Belegstellen dafür, daß Christus nicht nur auf dem Umweg über die Sünde Bedeutung für uns besitzt, sondern unabhängig von dieser durch Gott »schöpfungsmäßig« vorgesehen ist, soll die Verhältnisbestimmung des ersten und des letzten »Adam« in 1. Kor. 15,45-49 sein: »So steht geschrieben: Der erste Mensch Adam wurde zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum Leben schaffenden Geist« (V. 45). Es gilt aber gerade hier, die streng »existentielle«, auf unsere Geschichtlichkeit bezogene Bedeutung dieser beiden »Adamgestalten« zu erkennen:

Paulus will nicht eine Metaphysik der Geschichte geben in dem Sinne, daß es ihm darauf ankäme, das Erste und das Letzte zu zeichnen ohne Rücksicht auf unsere schicksalhafte, im Jetzt gebundene Lage *zwischen* diesem Ersten und Letzten (vgl. Rm. 8,17-24). Mit anderen Worten: Es kommt ihm nicht darauf an, eine objektive Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Heiles zu »erzählen«, bei der es gleichgültig wäre, daß sie die Geschichte unserer Weltzeit ist, die *wir* je und je sind, und unseres Heiles, dessen *wir* jetzt und hier

warten. Vielmehr wird gerade im Hinblick auf Rm. 5,12 ff. klar, daß jene Adamgestalten nicht »objektive«, unser eigenes Jetzt transzendierende Größen sind, sondern daß sie jeweils nur als »Adams für uns« theologisch Sinn besitzen:

Der »erste Mensch« ist insofern ein Adam »für uns« – und also keine mythisch vorzeitliche Gestalt –, als durch ihn die Sünde in die Welt gekommen ist und unser Schicksal so in ihm seinen »Grund« hat. Ja, das »für uns« kann noch prägnanter formuliert werden: Wir sind dieser »Adam« je und je selber, und zwar darum –:

Indem Gottes unbedingte Schöpfungsforderung (siehe die eschatologischen Ansprüche der Bergpredigt) den *status integritatis* von uns verlangt, macht Gott diesen zu einer jetzt noch gesollten und damit geltenden Wirklichkeit, die wir ihm schuldig sind, und folglich gerade nicht zu einer antiquierten »erledigten« Vergangenheit. Auf das verlorene Paradies fordert er uns noch hier und jetzt ab. Darauf beruht es letztlich, daß Gott uns den *status corruptionis* unserer Geschichtlichkeit verantwortlich als eigen zurechnet. Tut er das aber, dann läßt er uns durch jene unbedingte Forderung gerade erkennen, daß wir *selbst* aus dem *status integritatis* in den der *corruptio* gefallen sind. Wir tragen so selber beide Stände in uns, die »Adam« in ihrer schicksalhaften Doppelheit über uns brachte, indem er ein für allemal die Schöpfung brach. So erkennen wir von der unbedingten Forderung her »Adam« als uns selbst. Und nur in dieser Identität mit uns ist er theologisch aktuell. Seine Aktualität besteht also einzig und allein darin, daß er der Adam »für uns« und nicht der Adam »an sich« ist, der keine strenge Beziehung auf unser Geschichtsschicksal hätte. Wie nun der *zweite* »Adam« dem ersten entspricht, so entspricht auch das in jenem gesetzte »für uns« dem »für uns« dieses ersten »Adam«. Die Gnadengabe, die Gott uns im zweiten »Adam« schenkt, rechtfertigt uns inmitten des *status corruptionis* und macht die Gerechtigkeit größer als die *integritas*, deren wir in »Adam« wieder und wieder verlustig gehen (Rm. 5,15).¹ So besitzt auch der zweite Adam dadurch einen

¹ Auf das Problem dieser »höheren« Gerechtigkeit, die wiederum dazu versuchen könnte, in ihr ein schöpfungsmäßig und unabhängig von der Geschichte bestimmtes Phänomen zu sehen, gehen wir weiter unten noch ein.

strengen Bezug auf unsere geschichtliche Situation, daß er die Antwort Gottes auf die Mitgift ist, die wir vom ersten »Adam« her inmitten dieser Situation ständig neu empfangen und die uns mit jenem ersten Adam identisch sein läßt. Insofern ist auch der zweite »Adam« – soweit wir theologische Aussagen über ihn zu vollziehen haben – völlig im Sinne des »für uns« verstanden.

Damit ist aber zugleich auch der Schlüssel für das Verständnis von Rm. 14,45 ff. gegeben: Wird der erste und der zweite »Adam« streng im Sinne des »für uns« und »für unsere Geschichtssituation« gefaßt, so ist es im Sinne eines theologischen (und das heißt immer »existentiellen«) Denkens unstatthaft, die *ψυχή ζωοα* des ersten »Adam« durch eine gerade, ungebrochene Linie mit dem *πνεῦμα ζωοποιῶν* des letzten »Adam« zu verbinden. Denn »dazwischen« liegen wir in unserer geschichtlichen Gebrochenheit als diejenigen, die den Weltplan des Schöpfers durch ihre Sünde verletzt haben. Auch hier darf der Einwand nicht gemacht werden, daß die Dazwischenkunft unserer Sünde die Geradheit jener Linie – die Gott »a priori« von Adam zu Adam zieht – nicht gebrochen habe, weil Gottes Wille auch in der Sünde mächtig und nicht durch sie eingeschränkt sei. Diese Aussage ist von unserer konkreten Situation her, in der wir angeklagt sind, Gottes Willen gerade verlassen zu haben, unmöglich. Wir benutzen sonst die Erfahrung von Gottes *Unbedingtheit* dazu, um ihm als Person auszuweichen, d. h. um uns von unserer gebrochenen, unter dem Zorn liegenden Situation zu emanzipieren und sie aus der Perspektive des *Deus absconditus* anzusehen, wo alle Linien gerade werden. Die Bedeutung dessen, daß beide »Adamgestalten« streng »für uns« sind, verbietet diesen Wechsel der Perspektive. Dieser würde aber vollzogen, wenn wir zwischen der *ψυχή ζωοα* des ersten »Adam« und dem *πνεῦμα ζωοποιῶν* des zweiten eine Entsprechung erblickten, die als solche unsere Geschichtssünde transzendierte und so unabhängig von dieser entfaltet werden könnte. Wenn wir dagegen jene Entsprechung scharf im Sinne des »für uns« verstehen, so bedeutet dies einmal, daß wir die *ψυχή ζωοα* als unsere eigene Lebendigkeit zu erfassen haben, wie wir uns selber mit dem ersten »Adam« ja identifizieren müssen. Das bedeutet genauer: Jene *ψυχή* kann nicht im Sinne irgendeiner

»objektiven« neutralen Lebendigkeit verstanden werden, sondern im Sinne der Lebendigkeit, die jene (oben betonte) »schicksalhafte Doppelheit« des ersten »Adam« in sich trägt: nämlich die Möglichkeit des Falles inmitten der *integritas* seiner ursprünglichen Lebendigkeit. Als jene »lebendige Seele«, zu der der erste »Adam« ward (1. Kor. 15,45), war er der eine Mensch, durch den die Sünde in die Welt kam (Rm. 5,12). So ist seine Lebendigkeit unser Schicksal. Was in ihr als Möglichkeit angelegt war, der Fall, ist in ihr auch zur Wirklichkeit geworden und bestimmt als diese Wirklichkeit unsere Lebendigkeit. Wie sehr es Paulus um den Bezug der adamitischen Lebendigkeit auf die unsrige – und zwar gerade im Zusammenhang der Gegenüberstellung mit dem zweiten »Adam« – zu tun ist, geht auch aus 1. Kor. 15,49 hervor: »Wie wir getragen haben das Bild des Irdischen, also werden wir auch tragen das Bild des Himmlischen.« Die Lebendigkeit des ersten »Adam« ist so nicht der Maßstab für die Vollkommenheit der *integritas*, die wir verloren haben, sondern sie ist die Lebendigkeit unseres eigenen irdischen Menschentums, das von der Hoffnung auf den »Herrn vom Himmel« (V. 47) lebt. Noch prägnanter können wir so formulieren: Das Bild des ersten Adam und seiner *ψυχὴ ζῶσα* ist nicht ein Bild, das wir *verloren* haben, sondern das wir tragen, und das wir eben darum, weil es von uns Sündern hier und jetzt getragen wird, vertauschen möchten (*ἐλπίζω*) mit dem Bilde des himmlischen »Adam«. Es ist also charakteristisch für die Bezogenheit der beiden Adamgestalten auf unsere Situation und damit für die Gebrochenheit der »Linie« zwischen beiden, daß unser Verhältnis zum zweiten »Adam« das der Hoffnung und das des Wartens (Rm. 8,24 f.), nicht aber dasjenige eines zielsicheren und in seiner Zielsicherheit selbstverständlichen und unbekümmerten Schreitens ist. Es ist das Warten derer, die in Sterblichkeit und Verweslichkeit befangen sind (1. Kor. 15,53 f.) – gerade inmitten der Lebendigkeit des ersten »Adam«. So müssen wir, die wir in dieser Lebendigkeit auf den geistlichen Leib als Erlösung warten, jene »unsere« Lebendigkeit als *σάρξ* auffassen. Von der *ψυχὴ ζῶσα* des ersten »Adam«, dessen Bild wir tragen, wissen wir, daß sie *οὐκ ἔστι*; denn wir selber, denen die *ψυχὴ ζῶσα* des ersten »Adam« Prototyp ist, sind *σάρξ*. Können wir also nicht anders, als die

Lebendigkeit des »Adam für uns« – gerade hinsichtlich dieses »für uns« – als *σάρξ* zu interpretieren, so wird auch das Verhältnis jener Lebendigkeit zu dem *πνεῦμα ζωοποιῶν* des zweiten »Adam« klarer. Es ist das prägnante Verhältnis von *σάρξ* und *πνεῦμα*: Jetzt, da wir im Fleisch sind und das Bild des irdischen Adam tragen (V. 49), haben wir nur das *ἴψαν* (*ἀρραβών*) des Geistes (2. Kor. 5,5) empfangen und damit uns selber zum Kampfplatz des Fleisches und des Geistes gemacht (Rm. 7,14 ff.). Gerade der Geist, der so den Kampf erzeugt, aber ihn nicht überwindet, kennzeichnet dadurch den Kampfplatz, – nämlich uns selber in unserer Geschichtlichkeit – als »Leib des Todes« (Rm. 7,24) und weist eben darum aus dem Jetzt unserer Todessituation auf das Einst, wo wir das Bild des himmlischen »Adam«, den geistlichen Leib, völlig tragen werden (1. Kor. 15,46 u. 49). Die letztere Beziehung können wir auch so ausdrücken, daß der »himmlische Adam« – um der Fleischlichkeit unserer Existenz willen – im Hier und Jetzt nur unter dem Kreuz, in der Verborgenheit da ist, und daß die Gerechtigkeit, die Gott uns in ihm gibt, eine Gerechtigkeit auf Hoffnung ist.¹ Erst am Ende wird er sich enthüllen in Herrlichkeit; dann wird der Leib dieses Todes zerstört und der Kampf zwischen Fleisch und Geist beendet sein.

So dient gerade die Gegenüberstellung der Beziehungsverhältnisse von Fleisch und Geist einerseits und dem ersten und dem zweiten »Adam« andererseits dazu, den Charakter des »für uns« und »für unsere Geschichtssituation« bei beiden Gestalten herauszustellen. Indem aber beide »Menschen« auf unser geschichtliches Existenzschicksal bezogen werden, tritt die Unmöglichkeit klar heraus, den zweiten »Adam« als die geradlinige Vollendung der Schöpfung zu charakterisieren, d. h. als eine Vollendung, die durch ihren unmittelbaren Bezug zur Schöpfung unabhängig von dem sündhaften Bereich der Schöpfung in unserem geschichtlichen Jetzt zu verstehen wäre. Vielmehr lehrt die Erkenntnis des »für uns«, daß der zweite »Adam« als Vollendung der Schöpfung gerade die Vollendung der *gefallenen* Schöpfung ist, und daß wir *in seipsum* (nämlich als Gefallene, im Todes-

¹ Wir erinnern an das schon oben zitierte Wort Luthers: *peccator in re, justus in spe*.

leib Befindliche) auf ihn »warten« und als eben diese Wartenden nach ihm »seufzen«.

So darf aber auch die Geschichte selber nicht im Namen eines derart irrig angegebenen »Schöpfungs«-Zieles, im Namen eines falsch verstandenen zweiten »Adam« zu einer Möglichkeit gemacht werden, durch die Gott uns der Vollendung der Schöpfung und nicht vielmehr der Vollendung der *gefallenen* Schöpfung entgegenführte. Damit ist aber weiter ausgesagt, daß wir auch die Geschichte als solche, die Geschichte also, die wir gegenwärtig leben und sind, nur als gefallene und insofern auf Vollendung wartende Schöpfung begreifen dürfen, nicht zugleich aber auch als Schöpfung, die unabhängig von dieser Gefallenheit ihrer Vollendung entgegenginge.¹ (Diese Einsicht ist völlig konform mit der anderen Erkenntnis, daß die Geschichte keinen Raum für schöpfungsmäßige, aus der Solidarität der Geschichtssünde herausragende Ordnungen habe.)

b) Christus als Haupt

Es kommt nun für uns darauf an, von der so gewonnenen Position aus die Bedeutung Christi als des Hauptes der Menschheit zu erkennen (vgl. besonders Eph. 1,19–23). Ist es tatsächlich so, wie *Althaus* sagt, daß Christus als Haupt jenseits seiner Bestimmung als Erlöser stehe, daß er als Haupt das Produkt des göttlichen Weiterschaffens sei und *insafem* also doch von einer geraden Linie zeuge, die von der Geschichtssünde unbeirrt sei und so auf »störungsfreier« Bahn dem Schöpfungsziel entgegenstrebe?² Wie können wir die Macht, die Christus in seiner Herrschaft über das All (*ὑπὲρ πάντα*)³ und seine

¹ Das Verhältnis von Vollendung und Wiederherstellung der Schöpfung bildet ein besonderes noch zu behandelndes Problem.

² »Die Geschichte des Sohnes auf Erden dient nicht nur der wiederherstellenden Erlösung, sondern zugleich und darüber hinaus dem göttlichen Schaffen. Mit Christi Erhöhung ist weder er selber, noch die Menschheit nur »wiederhergestellt«, sondern sowohl für ihn wie für sie ist Neues begründet; der Menschheit ist ihr Haupt gegeben« (»Die Gestalt dieser Welt«, S. 331).

³ Vgl. Preuschen-Bauers »Wörterbuch zum Neuen Testament«, S. 673: »Doch hat Christus ein solches Verhältnis (nämlich das der *φεραλή*) nicht nur zur Gemeinde, sondern, was damit zusammenhängt, zum All überhaupt: κ. ὑπὲρ πάντα (Eph. 1,22) zu jeder kosmischen Gewalt: καὶ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας; das Oberhaupt jeder Macht und Gewalt« (Kol. 2,10). – Die Interpretation des *ὑπὲρ πάντα* in Eph. 1,22 bei O. Holtzmann, Das N. T. 1926, S. 717, lehnen wir ab.

Mächte besitzt, so interpretieren, daß sie auf die Korrelation Sünde-Gnade bezogen bleibt? Denn diese Interpretation ist nach den bisher erarbeiteten Einsichten notwendig, um jene in ihrer letzten Berechtigung aufzuweisen.

In der Tat wird gerade an Eph. 1,19 ff. offenbar, daß Christus als Haupt der Menschheit und als Herr des Alls Erlöser bleibt, und zwar nicht neben jenen Attributen als eine von ihnen zu isolierende Charakterseite, sondern in ihnen und durch sie: Insofern muß der geschichtlich existentielle (d. h. der an unser peccator in re gebundene) Bezug zu seiner Herrschaft aufrechterhalten bleiben.

Christi Macht, kraft deren er unser Haupt und Herr ist, ist keinesfalls in Eph. 1 als eine neutrale »physische« Allmacht verstanden, sondern sie ist als solche Macht »für uns« unbedingt dadurch charakterisiert, daß sie uns als Sünder zum Glauben rufen kann. (ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, V. 19.)¹ Das bedeutet, daß er uns zu dem Glauben rufen kann, in dem wir der Rechtfertigung teilhaftig werden, und durch den er uns so als Sündern zum Erlöser wird. Insofern steht die Macht über das All auch in so engem Konnex mit der Ekklesia, deren Haupt er als eben jener Mächtige ist, denn das heißt doch wiederum: er ist das Haupt derer, die an ihn glauben und in diesem Glauben Vergebung der Sünden empfangen.² Die Herrschaft Christi über den Kosmos ist also für uns, die wir inmitten des gefallenen Kosmos leben und mit ihm identisch sind, zugleich Herrschaft über die Sünde: Denn wir wissen von keinem Kosmos, über den Christus Herr sein könnte, ohne damit

¹ Diese ἰσχύς ist hier als die Kraft Christi zu verstehen, da Gott sie ja – wie gleich der Anfang des folgenden Verses zeigt – in Christus gewirkt hat.

² Auf genauere Differenzierungen dessen, was es bedeutet, daß die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen ist, kommt es hier nicht an. Durch die Beziehung auf den Glauben ist jedenfalls ein konstitutives Element der Kirche ausgedrückt (vgl. Eph. 4,5). Wir können also auf unsere früheren Erörterungen über den Glauben verweisen, um zu zeigen, inwiefern die »Kirche« (als Gemeinschaft der Gläubigen) notwendig als Kirche unserer gefallen Welt zu verstehen sei und nicht als eine Schöpfungs-Institution erscheinen dürfe. – Auch die Kirche wartet auf die Aufhebung, denn sie ist die Gemeinschaft derer, die jetzt von Gott getrennt sind und die von der Hoffnung leben: »... Wie das geistlich regiment allein dahin gerichtet ist, das wir zu jenem Leben kommen, Darum wird dies zeitliche gar aufgehoben werden und nichts mehr sein, das geistliche aber wird jnn ein besser und vollkomen wesen verwandelt werden, das wir alles ewig und gegenwertig haben, das wir itzt jm Glauben warten« (WA. 36, 572, 18 bis 573, 35).

auch Herr zu sein über die Sünde. Und da wir den Kosmos als unsere Geschichte erleben, in der und deretwegen uns Gott ins Gericht stellt, so erleben wir die Herrschaft des Erhöhten über unsere Geschichte als die Herrschaft, die das Gericht überwindet, und die dann, wenn sie uns unter sich begreift, die Erlösung unserer selbst inmitten der Geschichtlichkeit wird.

Doch müssen wir dies noch tiefer in folgenden Gedanken begründen: Wir können Christi Herrschaft über uns nie anders erfahren als so, daß wir dieser Herrschaft »Knechte« sind (*δοῦλεια*). Erst als »Knechten« wird uns die Herrschaft zur personhaften Wirklichkeit, während sie sonst als unpersönliche Gewalt uns gegenüberstände. Das Geheimnis dieser Art der Personhaftigkeit besteht in folgendem: Indem wir uns als Knechte der Herrschaft Christi wissen, sind wir nicht von ihr abhängig (als widerwillige Kraturen einer »blinden« Tyrannis), sondern zu aktivem Dienst an dieser Herrschaft bestimmt und für die Erfüllung unserer Knechtschaft im Sinne dieses Dienstes verantwortlich. Darin erkennen wir aber die Herrschaft Christi als dieselbe Macht, die uns in der unbedingten Forderung in Anspruch nimmt und die uns personhaft wird, weil wir ihr verantwortlich sind. Das ist der Sinn dessen, daß wir Christi Herrschaft in ihrer Personhaftigkeit nur als Knechte, als Geforderte erkennen können. Als personhaft aber *müssen* wir sie verstehen, weil sie die Herrschaft Christi, d. h. dessen ist, der »für uns« dahingegeben und auferweckt wurde, und nicht irgendeines Weltgrundes, der uns mit allmächtigem Bann umgibt und nichtselber auf uns als Personen gerichtet ist. So ist durch den personhaften Charakter seiner Herrschaft deren Bezug auf unsere geschichtliche Situation und damit auf uns selber als konkrete Personen gegeben.

Dieser Bezug kommt aber noch deutlicher durch folgende Erwägung zum Ausdruck: Die Knechtschaft in der Herrschaft Christi bedeutet zugleich – wie wir schon sahen – Freiheit von der Knechtschaft der Sünde, von den Verderbensmächten (Rm. 6, 12 ff.). Denn in der Herrschaft Christi ist der Niederbruch der anderen den Kosmos bindenden Mächte gegeben und damit die Befreiung derer, die der Herrschaft Christi als Knechte untergeben sind. Damit ist Christi Herrschaft noch unmittelbarer auf unsere geschichtliche, der Knecht-

schaft der Sünde (als der Macht dieses Kosmos) unterworfenen und zu neuer Knechtschaft berufener Existenz bezogen. Christi Herrschaft ist für uns Sünder nicht die Herrschaft über einen Kosmos »an sich«, sondern die Herrschaft über den konkreten Kosmos, den wir als gefallene Geschichte durchleben und von dem sie uns zu neuer Knechtschaft befreit. Wir können Christi Herrschaft, die ihn zum Haupt des Kosmos macht, nur so erfahren und erfahren wollen, wie der Gichtbrüchige: als die Macht, den kranken, in Unordnung befindlichen Kosmos zu überwinden und Sünden zu vergeben (siehe Mk. 2,1 ff.). Dabei bedeutet jener Machterweis, in dem er sich als Herrn über den kranken Kosmos bestätigt (V. 11), nicht ein psychologisches Mittel, um mit Hilfe eines äußerlich kontrollierbaren Mirakels die Echtheit eines unkontrollierbaren inneren Vorganges wie der Sündenvergebung zu demonstrieren, sondern jener äußere Machterweis an der Krankheit bedeutet die Bewährung der gleichen Macht, welche Sünden zu vergeben vermag. Die Krankheit dieses Kosmos, dessen Herr Christus ist, ist ja Symptom der Unordnung, die durch den Fall Schicksal wurde. Darum ist sein Sündenvergeben Ausdruck dieses Herrentums über den Kosmos, wie auch umgekehrt jenes Herrentum in der Vergebung der Sünden besteht. Beides ist für uns, die wir jenen Kosmos hier und jetzt in Gestalt der Geschichte durchleben, miteinander identisch. Und auf jene Identität weist Christus in seinem Handeln am Gichtbrüchigen hin.¹ »Physische« Macht über den Kosmos und Macht über die Sünde sind also die gleichen Zeichen der gleichen Kraft: Christus ist Herr über die Welt, indem er Herr über die sündige Welt ist; indem er dies aber ist, wird er unser Herr, die wir jene Welt als unser Schicksal haben. Und auch die endliche und völlige Herrschaft Christi, in der seine Verborgenheit aufgehoben und die Sünde endgültig unter die Füße getreten ist, wo sie also aufgehört hat, Schicksal zu sein, ist uns inmitten unserer Geschichtlichkeit nur dadurch aktuell, daß unser sündiger und in Unordnung geratener Kos-

¹ Christus ist hier freilich noch nicht voll als Herr der Welt manifestiert: Das Kreuz steht noch bevor. Aber als Wunder ist die Geschichte Hinweis auf Christi völlige Herrschaft (Eph. 1,22 ff.). Die Bedeutung Christi im Reich Gottes und die hier bestehende Rolle seiner Herrschaft geht uns bei unserem geschichtstheologischen Problem hier nichts an.

mos in jener Herrschaft aufgehoben ist. Sie ist uns aktuell als Gegenstand unserer »Hoffnung« und unseres Wartens inmitten dessen, was hier und jetzt unser Schicksal ist. Oder prägnanter: Sie ist uns nicht aktuell als ewige »mit allem fertige« Ruhe, als ewige Schicksalslosigkeit, sondern als Aufhebung unseres Schicksals und damit unseres gefallenen Kosmos, an dem wir in unserer Geschichtlichkeit leiden und den wir zugleich schuldhaft vollbringen. Also auch die Herrschaft Christi im Reiche Gottes, wo er in aller Offenheit und in völligem Sieg das Haupt ist, ist nicht von unserer Situation und deren Schicksal gelöst: Denn sie ist auf die Lage des Hoffenden bezogen und insofern »für uns«. Jede Betrachtung dieser Herrschaft »an sich« führt zu einer inhaltleeren und abstrakten Zeitlosigkeit, zu dem, was *Nietzsche* das »langweilige ewige Hallelujasingen« nennt. Diese Verirrung in die abstrakte Zeitlosigkeit wird nur dadurch vermieden, daß Christi Herrschaft über den Kosmos stets nur als Herrschaft über unseren »gefallenen« Kosmos bzw. als dessen Aufhebung gedacht wird.

Darin, daß er so (»für uns«) Herrscher über den sündigen Kosmos ist, wird offenbar, daß er in eben jenem Herrschen auch der *Heiland* ist. Wir als Sünder erleben die *Herrschaft* Christi als Gnade, weil sein Herrentum nicht »an sich«, sondern ein »Für-uns-Herr-sein«, d. h. *Erlösung* ist. Und wir erleben seine Gnade als *Herrschaft*, weil die Gnade, indem sie die Sünde überwindet, zugleich auch die sündige Welt überwindet. Der Sohn, der aller Schöpfung mächtig ist und in ihr seine Herrschaft hat, ist in dieser Herrschaft unser Erlöser und Friedensbringer (Kol. 1,15–20). Oder noch anders: Seine Erlösung ist Herrschaft (*βασιλεία τοῦ υιοῦ*), weil sie der Macht der Finsternis entgegensteht (*ἐξουσία τοῦ σκοτους*), in der wir – als die geschichtlichen Träger dieses Kosmos – befangen waren (Kol. 1,13). So übt Christus in seiner Herrschaft, d. h. als Herr und Haupt des Kosmos, keine Funktion aus, die in wesenhafter Unabhängigkeit von dem wäre, was er als Erlöser vollbringt und worin er so auf die menschliche Sünde bezogen ist. Darin, daß er das Haupt des gefallenen Kosmos und der einst das Haupt der verklärten Welt, in welcher der gefallene Kosmos aufgehoben ist, sein wird; darin also, daß er das Haupt des gefallenen Kosmos und der erhofften Welt ist, liegt *Herrschaft* und *Erlösung* zu-

gleich. Da es also nicht möglich ist, inmitten unserer Bindung an die geschichtliche Existenz die Bedeutung Christi als des Hauptes und Herrschers über den Kosmos zu lösen von seinem Haupt-Sein über den *gefallenen* Kosmos bzw. von seiner Herrschaft, die diesen gefallenen Kosmos überwunden hat, so ist es auch nicht möglich, von der Schöpfung bis zur endgültigen Herrschaft Christi ein geradliniges Weiterschaffen Gottes zu denken. Auch Christus als das Haupt ist (in dieser ganz speziellen Beziehung) nicht bloß von der Schöpfung, sondern auch von dem her zu verstehen, was wir der Schöpfung angetan haben. In demselben Maße, wie wir uns als gefallene Schöpfung zu verstehen haben, ist auch Christus nicht als Vollendung der Schöpfung schlechthin zu begreifen, sondern als Vollendung dessen, was Gottes Heilswille über seine gefallenen und in ihrer Gefallenheit begnadeten Geschöpfe beschlossen hat. (Zu Christi entsprechender Bedeutung als Erstgeborener siehe Anm.).¹

¹ Der Bezug auf die Sünde ist auch da deutlich, wo Christus als der Erstgeborene bezeichnet wird. Besonders charakteristisch aber kommt dieser Bezug zur Geltung, wo er der »Erstgeborene unter vielen Brüdern« heißt (Rm. 8,29) und damit die gleiche Bedeutung besitzt, wie wenn er das Haupt der Kirche genannt ist (z. B. Eph. 1,22). Die »vielen Brüder« sind die, welche Gott vor andern sich ersehen hat (proegno, proorisen). Es ist hier also – genau wie bei dem Gedanken der Ekklēsia – eine Welt vorausgesetzt, in der nicht *alle* diese »Brüder« sind, eine Welt also, die gefallen ist, in der es auch Verlorene gibt. Gerade als Erstgeborener unter vielen Brüdern, die nicht *alle* sind, sondern die Gott sich aus den Verlorenen erwählt hat, ist Christus so auf die Sünde bezogen. Er ist es aber in besonderem Maße auch dann, wenn man in dem *πρωτότοκος* den besonderen Klang bedenkt, der ihn zum Erstgeborenen unter uns macht, d. h. zu einem Erstgeborenen, der uns nicht nur gegenüber, sondern auch auf unserer Seite steht. In diesem Auf-unserer-Seite-stehen kommt gerade die Tatsache zum Ausdruck, daß Christus Mensch geworden ist (Phil. 2,5) und mit uns als unser Anwalt Gott gegenübersteht. Darin liegt so ein unmittelbarer Bezug zu seinem Erlösungswerk und damit zur Sünde. Auch in der verklärten Welt ist er noch unser *πρωτεύων* (Kol. 1,18). Das bedeutet, daß er auch noch in der Vollendung seines Erlösungs- und Friedenswerkes an dessen Spitze steht. – Wo Christus der Erstgeborene *aller Schöpfung* genannt ist (Kol. 1,15) wird ausgedrückt, daß in ihm alle Dinge geschaffen sind (a. a. O. ff.), daß er alle Kreatur überragt, und ebenfalls, daß er *vor* aller Kreatur geschaffen ist (vgl. *Feine*, Neutest. Theologie, 1931, S. 183). In diesem Sinne ist auch Kol. 1,16 zu verstehen: »Das All ist durch ihn und auf ihn zu geschaffen worden.« Er ist also von Gott als Schöpfer des Alls und als Ziel des Alls eingesetzt. In dieser Aussage über seine Präexistenz und seine Postexistenz kommt seine gottheitliche Dignität zum Ausdruck. Es würde aber unersichtlich sein, wieso man aus dem Satz, daß das All von der Schöpfung her auf ihn zu geschaffen sei, folgern wollte, daß die Schöpfung bis zu diesem Telos geradlinig und unbeirrt weiterschreiten würde. Die Sünde bricht vielmehr diese schöpfungsmäßige Zielstrebigkeit in demselben Sinne, wie sie die Schöpfung Gottes bricht. Für uns, die wir inmitten dieses Bruches leben, kommt diese Zielstrebigkeit so nur darin zum Ausdruck, daß Christi Herrschaft ein Kommen ist, und daß der *αἰών μέλλων*, den er regiert, die Aufhebung des *αἰών ὄντος* bedeutet, in dem wir die Schöpfung brachen. Der, auf den hin das All geschaffen ist, begegnet uns – den Gefallenen – nicht als schlechthiniger »Vollen-

VII.

Der Fortschritt der Geschichte

Und dennoch weiß auch die Geschichte von einem Fortschritt über die Schöpfung hinaus, von einem Weiterhandeln, das die Fülle von Gottes Gottheit noch vollendeter entfaltet und sein Handeln am Menschen zu tieferem Glanze bringt, als es die ursprüngliche unange-tastete Schöpfung tut. Dies Größere besteht in Gottes Geben: Gott gibt dem Menschen mehr wieder, als er im Fall verloren hat. Es gilt nicht einfach: »wie der Fall, so auch die Gnadengabe« (Rm. 5,15), sondern diese Gnadengabe ist größer und »über die Vielen« ausgegossen. Das bedeutet: Die Gabe, die Gottes Güte uns schenkt, wenn wir vor ihm gerechtfertigt werden, die neue Gerechtigkeit also, die nicht unser Werk und Eigentum ist, wird größer als die Schöpfungsgerechtigkeit, mit der wir aus Gottes Händen hervorgingen und die wir preisgegeben haben. Jene Gnade wird um so größer, je tiefer das Gericht Gottes sich darüber entfesselt, daß wir die Schöpfungsgerechtigkeit verlassen haben. Es ist so, wie wenn Gott Schmerz und Liebe zugleich »empfände« über den Abfall dessen, den er sich zum Ebenbilde schuf, und eben um dieser Liebe willen seinem Schmerz vollen Raum gebe im Gericht, um sodann den Gefallenen in der gleichen Liebe desto völliger zu sich zurückzubringen. In diesem Sinne ist schon das Gesetz Gnade, denn es ist die erste Kundgabe seines Schmerzes im Gericht, durch die Gott den Menschen sucht. Bevor

der« der ursprünglichen Schöpfung, sondern als der »Erlöser«, der sich trotz unserer Gefallenheit noch als Herrn des *Alls* zur Vollendung bringt und *insofern* Schöpfungsziel bleibt. In unserer Geschichtlichkeit erscheint so die Linie von Christus, dem Welterschöpfer, zu Christus, dem Weltziel, gebrochen. Die gerade Linie besteht nur für Gott. Jede Flucht aus der Gebrochenheit der Todeswelt zu den »geraden Linien« hebt den Glauben auf, der nur die Hoffnung hat, und mit dieser Hoffnung mitten im Tode bleiben muß. – Althaus sagt (a. a. O. S. 337): »Zuerst: Mir, dem Sünder, ist es Strafe, daß ich sterben muß. Sodann: Mir, dem Begnadigten, ist es Gnade, daß ich sterben darf. Endlich . . . : Mir, Gottes Geschöpf, ist es Erfahrung seiner Liebe, daß ich sterben, ihm sterben und ihn darin lieben darf.« Dieser Satz ist in der gemeinten Gleichordnung der verschiedenen Todesgesichtspunkte für uns unannehmbar. (Ihm wohnt in hohem Maße die Flucht zu den »geraden Linien« inne.) Dagegen ist er dann, wenn wir eine *Unterordnung* jener Gesichtspunkte annehmen, sehr wohl von uns zu akzeptieren. Das Sterbendürfen ist von der Gnade aus zu verstehen, welche die menschliche Sünde in sich begräbt, jene Sünde nämlich, die das Sterben-müssen verschuldete. So ist auch das Sterben-dürfen auf die Sünde bezogen.

das Gesetz da war, wurde die Sünde, die schon bestand, nicht »angerechnet« (Rm. 5,13). So kann an den Unwissenden die Gnade noch nicht zu voller Mächtigkeit gelangen. Erst indem das Gericht mit Hilfe des Gesetzes zu voller Mächtigkeit gelangt und den Menschen »wissend« macht, wird auch die Gnade mächtig. Je tiefer der Mensch so im Gericht und von der Schöpfungsgabe entfernt steht, um so größer wird die Gnadengabe. Ja, dieses Paradox wird noch eindringlicher: Das Gericht wird nicht nur zum Gericht über einen gegebenen status perniciosus, sondern bringt diesen schlummernden und gleichsam potentiellen Zustand erst zu völliger und seine ganze Dämonie enthüllender Entfaltung, um ihm dann aufs neue und in verschärfter Gestalt als Gericht gegenüberzutreten (Rm. 7,8-10; 3,20).¹ Diese letzte Tiefe unseres Falles, in die Gott uns hineinschickt, damit wir den schuldvollen Abstand gegenüber seiner Schöpfungsgabe ermesen, wird in der Rechtfertigung zur Offenbarung einer Gnade, die den Verlust des ursprünglichen Geschenkes weit überwiegt.

a) Kein Fortschritt *qualitativer* Art

Und doch ist die neue Gerechtigkeit *qualitativ* völlig anderen Wesens als die schöpfungsmäßig gegebene, Gott ebenbildliche *iustitia*, so daß nicht einfach von einem Fortschreiten des göttlichen Gebens auf der gleichen Ebene die Rede sein kann. Denn gerade darin, daß Gottes Gnade uns in der Tiefe des Gerichtes zuteil wird, daß er uns selber mit Hilfe des Gesetzes in jenes Gericht bannt und uns damit – um der Gnade willen – erst zu völligen Sündern *macht*,¹ gibt er zu erkennen,

¹ Diese beiden Möglichkeiten des Verständnisses wiesen wir bereits in der Auseinandersetzung mit H. W. Schmidt auf.

² Luther erklärt die Bedeutung dessen, daß Gott uns zu Sündern macht, immer wieder. Dem Wortlaut nach klingt dies gelegentlich so, als sei die Sünde hier als »dialektischer« Durchgang gemeint. Jedoch müssen wir immer wieder zur Erklärung den Gedanken des *necessario* herbeiziehen, der uns lehrt, daß Gott nur die im Menschen schlummernde Sünde freigibt und ihn so zum Sünder »macht«. Diese Form des Zum-Sünder-machens ist in der Tat »Durchgang«: einmal um das Gericht um so tiefer werden zu lassen und den Menschen dadurch zur Gnade hinzutreiben und dann – im Stande der Rechtfertigung – dadurch, daß er uns durch die größere Sünde um so mehr anspornt, dem Bösen Widerstand zu leisten: vgl. Rm. 2,24 (*Sic peccata vult propter...*); Rm. 2, 161, 16. Die Sünde selber, die so entsteht und den Widerstand herauslockt, freut Gott mehr als Halleluja und Lobgesang (Rm. 2, 227, 8).

daß wir jene Glaubensgerechtigkeit nicht »besitzen«, wie wir die Schöpfungsgerechtigkeit – die uns nicht im Gericht zuteil wurde – »besaßen«. Das Beisammensein von größtem Gericht und größter Gnade ist uns darum gegeben, damit der Sinngehalt dessen offenbleibe, daß die Gnade uns nicht zu gerechten Menschen macht, die des Gerichtes nicht bedürften, sondern daß sie uns ins Gericht schickt, damit wir der Gnade bedürften. Darin, daß wir so stets aus dem Gesetz zum Evangelium, aus der Ungerechtigkeit zu Gottes Gerechtigkeit fliehen müssen; darin also, daß das Gericht über den *peccator in re* bestehen und als gegenwärtige Größe mächtig bleibt (um die Flucht zur Gnade stets neu zu inaugrieren), gibt Gott warnend zu erkennen, daß jene Gerechtigkeit nicht die unsrige, sondern daß sie seine Gerechtigkeit ist.¹

b) Das Beieinander von Gericht und Gnade, Buße und Hoffnung
beim geschichtlichen Fortschritt

So führt die Gnade, weil sie als Gnade nur im Gericht mächtig ist, stets aufs neue zur Buße. In diesem Sinne ist Buße die Übung und Wacherhaltung des Bewußtseins, daß die neue Gerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ist und nicht unser qualitativer Besitz, und daß wir eben darum, *weil* wir diesen qualitativen Besitz nie gewinnen, sondern stets verloren *haben*, zur Gerechtigkeit Gottes fliehen müssen und es nur bis zu dieser Flucht bringen. *Buße* ist das Bewußtsein des Grundes dieser Flucht; *Hoffnung* ist das Bewußtsein ihres Zieles. Beides bleibt zusammengehörig, indem es gleichermaßen darauf hinweist, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht unsere, sondern eben Gottes Gerechtigkeit ist: Die *Buße* dadurch, daß sie sich dessen bewußt bleibt, daß Gottes Gnade im Gericht mächtig ist und so gerade den ungerechten Menschen sucht; und die *Hoffnung* dadurch, daß sie inmitten des Gerichtes nach Gottes Gnadengabe greift, nach der Gabe also, die inmitten des Gerichtes den Menschen gerecht sein läßt.

¹ In diesem Sinne halten wir es für gut, wenn wir auch im Deutschen den Ausdruck »Gottes Gerechtigkeit« beibehalten, selbst wenn der Charakter des griechischen Gen. Subj. hierbei nicht zur Geltung kommt. Damit ist jeder Hinweis auf eine objektive, aufweisbare Qualität auf der menschlichen Seite ausgeschlossen.

So muß das Beieinander von Buße und Hoffnung, von Gericht und Gnade stets offengehalten werden, damit der Stand der Gottesgerechtigkeit nicht als eine neue, höher qualifizierte *Haltung* gegenüber Gott gedeutet, sondern statt dessen als eine neue *Haltung Gottes* gegenüber uns erfaßt wird. Von hier aus wird der Gedanke deutlicher, daß die Gnadengabe »größer« ist als die Schöpfungsgerechtigkeit. Dadurch, daß der neue Status den der Schöpfung in der geschilderten Weise überragt, könnte die Vermutung entstehen, als ob der neue Status das Schöpfungsziel Gottes und insofern das Produkt seines geradlinigen Weiterschaffens sei, als ob er also in keiner Weise durch die Sünde des Menschen »proviziert« wäre. Diese Vermutung wird jedoch an dem eben entfalteten Nebeneinander von Gericht und Gnade, Buße und Hoffnung zuschanden. Wenn der Status der Gnade als schöpfungsmäßiges Ziel betrachtet wird, so geht der Bußernst verloren, den doch die Gnadengabe gerade verlangt und den sie in seiner Rebenordnung zu sich selber stets bestätigt. Denn der Grund zur Buße, den die Gnadengabe gibt und den sie gewürdigt sehen will, besteht ja darin, daß sie durch die Sünde mächtig wurde (Rm. 5,20; 6,1) und mit der Tiefe des *Gerichtes* wuchs, und daß sie eben dadurch den Menschen zwingt, dessen eingedenk zu bleiben, was er *faktisch* (in re) ist.

Wird also die Gnadengabe als schöpfungsmäßiges Ziel Gottes dogmatisiert, so wird ihre gegensätzliche Entsprechung zur Sünde aufgehoben: Denn die Sünde sinkt ja wiederum zur Bedeutung eines wenig modifizierten Durchganges herab. Die Buße, die den Menschen immer wieder vom bloßen Blick in die Gnade hinwegziehen und ihn auf seine Qualität in re zurückzwingen mußte, fällt weg: Denn seine Qualität in re wird nunmehr einzig vom Ziel her bestimmt. Er ist ein zu Begnadender; das ist sein status in re. Buße und Hoffnung liegen nicht mehr in Spannung zueinander, sondern die Hoffnung kommt zu einseitigem »Sieg«. Der Mensch verläßt in seinem Hoffen den Stand, aus dem heraus er hofft, und nimmt damit der Hoffnung ihr Konstitutivum: das Dennoch.

Von hier aus führt ein wichtiger Zug über das hinaus, was wir früher als Durchgangscharakter der Sünde bezeichneten. Denn wenn

ihre negative Entsprechung zur Sünde (zur Qualität in re) und damit ihre Spannung zur Buße verschwindet, so ist die Gnadengabe nicht mehr dagegen gesichert, mit einer Steigerung und Höherqualifizierung des Menschen selber verwechselt zu werden. Der Mensch versteht sich allein aus dem, wozu er schöpfungsmäßig bestimmt ist, nicht aber zugleich aus dem, womit er seine Schöpfungsbestimmtheit verlassen hat; und selbst wenn er dies täte, so wäre das Verlassen doch nur ein Mittel zum Schöpfungs*zweck* und könnte ihm so nicht zum Grund seines Selbstverständnisses dienen. Der Schöpfungs*zweck* wäre faktisch die einzige Folgerichtigkeit; der *Abfall* aber (d.h. das Verlassen der Schöpfungsbestimmtheit) hätte nur eine Wirklichkeit *ἐν δυνάμει*. Damit wäre jegliche Spannung zwischen jener Folgerichtigkeit der Gnade (als Schöpfungsziel) und der Sünde gefallen. In der Sünde wäre bereits die Dynamis des Schöpfungs-Telos mächtig. Fällt also – wie äußerlich das Verschwinden des Bußgedankens zeigt – die Spannung zwischen der Sünde (als der menschlichen Ungerechtigkeit) und der Gnadengabe (als der »fremden« Gerechtigkeit), also zwischen dem in re und dem in spe hinweg, so ist der Mensch vollqualifizierter Träger des Schöpfungszieles, wenn er die Gnadengabe empfängt. Es fehlt ja nun das, was ihn endgültig und schuldhaft von der Schöpfung scheidet und ihn grundsätzlich – inmitten seiner Be-gnadung – unqualifiziert sein läßt.

Wir stellen also fest:

Die Tatsache, daß die Gnadengabe Gottes in der Rechtfertigung größer ist als die Schöpfungsgabe, darf nicht zu der Hypothese ver-führen, als sei jene Gnadengabe schöpfungsmäßig gesetzt, und als seien also der Fall in die Geschichte und vor allem die Gnade selber Zeichen für das Weiterschaffen Gottes im Sinne seines schöpfungsmäßigen Ansatzes: Denn geschieht das, so wird das unbedingte Zu-gleich von Gericht und Gnade, Buße und Hoffnung aufgehoben und damit die Gnadengabe, d.h. die neue Gerechtigkeit, zu unserm schöpfungsmäßigen Besitz, statt daß sie als *aliena iustitia* im Besitze Gottes, des sich Erbarmenden, bleibt.

So ist das Größersein der Gnadengabe nicht ein Zeichen dafür, daß Gott durch sie die Schöpfung geradlinig über sich selber hinaushöbe,

sondern es ist der Ausdruck eines *Urphänomens* der göttlichen Liebe: daß nämlich Gott den verlorenen Sohn mehr liebt als den daheim gebliebenen. Er liebt ihn so, daß er ihm in der Fremde die Qual des beunruhigten Gewissens und den Schmerz des Heimwehs wünscht, damit er zurückfände. Aber er hebt die Verlorenheit des Sohnes nicht dadurch auf, daß er ihn selber hinausschickt und damit dem Sohn in der Fremde das Bewußtsein *gibt*, er sei schon der größeren Liebe seines Vaters teilhaftig: er besitze diese Liebe bereits um des Verdienstes willen, daß er sich von seinem Vater willig habe schicken lassen. Er wäre dann inmitten seiner Verlorenheit schon heimgekommen und hätte sich durch jene Verlorenheit selber für die größere Liebe des Vaters qualifiziert. Er wäre größer wiedergekommen, als er gegangen war, und so würde die tiefere Vaterliebe, die ihm beim Empfang zuteil wird, nur die Antwort auf seine gewonnene, ihm zugehörige Größe sein. So läge hier ein geradliniger Erziehungsweg vor, dessen Fortschritt an dem Abstand gemessen würde, den die Qualität des Wiederkehrenden gegenüber der Qualität des Auswandernden aufwies. Das erreichte Erziehungs-(»Schöpfungs«-)Ziel ließe sich genau an Hand einer aufsteigenden Kurve registrieren. Der Tatsache, daß Gott den verlorenen Sohn mehr liebt, wäre ihr Paradox, ihre Unergründlichkeit genommen.

c) Der *Fortschritt* unter der *Gleichzeitigkeit* von *Buße* und *Hoffnung*
Diese Form des eindeutigen und geradlinigen Fortschreitens kann es also für uns nicht geben, wenn wir den Gedanken des Gerichts und der Buße ernst nehmen. Andererseits genügt es auch nicht, den für uns bestehenden »Fortschritt« in der göttlichen Gnade (Schöpfungs- und Rechtfertigungsgnade) nur dadurch zu charakterisieren, daß Gott den verlorenen Sohn lieber habe als den daheim gebliebenen. Dieser Fortschritt in der Gnade muß auch am Menschen selber aufgewiesen werden, ohne daß freilich der Fortschritt – um des *bleibenden* Gerichtes willen – in einer Steigerung des »Besitzes an Gnade« gesehen werden dürfte. So müssen wir – ganz im Sinne des Paulus – den Versuch ablehnen, durch eine Steigerung der Sünde die Gnade mächtiger werden zu lassen und auf diesem Wege einen Fortschritt zu ge-

dadurch, daß die Gnadengabe als Schöpfungsziel aufgestellt wird, winnen (Rm. 6,1): Denn dann wäre das Gericht ja gerade keine bleibende, sondern eine vergangene Größe.

Statt dessen haben wir darauf zu achten, daß der in diesem Sinne mögliche Fortschritt sich immer unter dem *Zugleich* von Gericht und Gnade, Buße und Hoffnung vollzieht und darum weder die Gestalt einer qualitativen Steigerung (Aufstieg zum schöpfungsmäßigen Gnadenbesitz) noch einer qualitativen Minderung (Weiter-sündigen, um die Gnade mächtiger werden zu lassen) besitzen kann. In beiden Fällen würde das *Zugleich* zuungunsten des Gerichts gesprengt.

Halten wir diese beiden unmöglichen Fälle aber scharf im Auge, so ist von da aus die einzig mögliche Form des Fortschreitens leicht auffindbar. Sie ergibt sich aus dem schon früher von uns bestimmten Verhältnis von Schuldig-sein-dürfen und Sich-schuldig-wissen-dürfen. Der Fortschritt besteht nicht im Schuldigsein (damit die Gnade desto mächtiger würde . . .), sondern allein in dem Sich-schuldig-wissen, das die Flucht vom Gesetz ins Evangelium stets neu inauguriert. Diese Gestalt des Fortschreitens ist ein Geschenk der Gnade, weil Gott sich in ihm als unser Freund (*amicus*) erweist.¹ Bleibt dies aber die einzige Aussage über das Fortschreiten, so ist noch keine genügende Sicherung gegen das Mißverständnis gegeben, als bestehe das fortschreitende Sich-schuldig-wissen- und das gleichzeitige Sich-begnadet-wissen-dürfen in zwei völlig voneinander getrennten, ja von sich wegstrebenden Linien, und als seien so beide nur auf rein *dialektische* Weise miteinander in Zusammenhang zu bringen.

Beide Linien sind vielmehr dadurch verbunden, daß wir der Sünde sterben dürfen und durch dieses Sterben fortschreiten auf die Gnade hin, in die wir hineinsterven. Wie der Zusammenhang zwischen beiden Linien hierdurch im einzelnen hergestellt wird, muß im folgenden genauer geklärt werden:

Hinsichtlich seines *sensus* lebt der Mensch noch in allem, was ihn zur Sünde reizt und worin er sündigt; in seinem *sensus* vollbringt er immer neu seine Geschichtlichkeit und verliert sich an ihr Selbst-sein-

¹ Cl. 3, 164, 6 ff.

wollen und ihre Eigengesetzlichkeiten.¹ Als *homo spirituaais* aber ist er der Sünde und seiner Geschichtlichkeit gestorben: Gott hat die Sünde für ihn entmächtigt.² Um nun genauer zu erkennen, wie in diesem Sterben das Fortschreiten sichtbar wird, ist es wichtig, die besondere Form des Gesetzes von Indikativ und Imperativ, die hier wirksam ist, zu beachten: Daß wir der Sünde gestorben sind, liegt daran, daß Gott sie durch unsere Rechtfertigung entmächtigt hat. Aber der hier kundwerdende Indikativ ist zugleich Gebot: Wir *sollen* die Sünde und den Inhalt des *sensus* entmächtigen, und zwar im Namen des Gottes, der sie je und je schon entmächtigt hat, indem er uns wider ihre Anklage rechtfertigte. Wir sind also durch Gottes Gnade der Sünde gestorben und sollen ihr dennoch *weitersterben*, weil Gottes Gnade sich in eben diesem Sterben vollenden möchte. Darin liegt die *optima eterna mors*, die Gott uns gegeben und aufgegeben hat.³ Weil nun Gottes Gnade sich vollenden möchte, indem sie uns ihre Gabe zugleich aufgibt und uns der Sünde, der wir gestorben sind, weiter absterben läßt, gibt sie uns die Möglichkeit des Fortschreitens: Gott *hat* uns schon alles gegeben und läßt uns noch fortschreiten, um alles erst zu gewinnen. Den Tod gegenüber der Sünde, den er uns gab, läßt er immer noch *vor* uns sein. Wir schreiten unter diesem Tode fort und stets und gleichzeitig auf diesen Tod zu. – So ist das Sterben ein übergeschichtliches, am Menschen vollzogenes Faktum und gleichzeitig ein geschichtlicher Akt. Beide Seiten müssen offengehalten werden, damit das Fortschreiten in dem merkwürdigen Doppelcharakter seines Vollzogen-seins und seines Noch-im-Vollzuge-seins zur Geltung komme.

Damit ist der Sinn des Fortschreitens völlig enthüllt:

Wir schreiten fort, indem wir der Sünde und dem Gericht mehr und mehr absterben und tiefer in die Gnade hineinsterben. Es ist eine größere Gnade, in die wir da hineinsterben, als es die Gnade war, unter

¹ *Ita homo spirituaais, licet sensibus sit praesens in omnibus, tamen corde omnino est aversus et mortuus omnibus . . . gloriatur se esse velut mortuum cadaver et »purgamentum ac peripsima hujus mundi« (Rm. 2, 155, 2).*

² *In homine spirituali omnia debent eodem modo apparere in opinione hominum et sui ipsius, quo Christus sepultus et mortuus apparuit in oculis Judeorum. Ipse enim precinit nobis, ut ei per omnia respondeamus (Rm. 2, 154, 29).*

³ Vgl. Rm. 2, 153, 12.

der die gefallene Schöpfung lebte. Aber daß jener Fortschritt zu der größeren Gnade sich in Gestalt des Sterbens vollzieht, macht es unmöglich, in ihm eine geradlinige Überhöhung der Schöpfung zu erblicken. Wir sterben in eine Gnade hinein, in der uns Gott als verlorene Söhne – um unserer Verlorenheit willen – besonders liebt, nicht aber in eine Gnade, die sich vollendeter ausgeben möchte, als sie es in der Schöpfung war. Gott *läßt* uns *als Sterbende fortschreiten* –: Darin liegt der ganze Umbruch dessen beschlossen, was wir »Geschichte« im Gegensatz zur Schöpfung nannten.

So sind wir ständig auf dem Wege, der Sünde zu sterben und in die Gnade hineinzusterben, in der Gnade aufzuerstehen: Unsere Geschichte ist ein Fortschreiten auf diesem Wege. Dies immerwährende, unsere Geschichte erfüllende Ringen läßt uns von dem Kampf auf die Vollendung, vom *Schreiten* auf das *Ziel* blicken, wiewohl wir schon im Schreiten von diesem Ziel umfaßt sind: Es läßt uns blicken auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, die vom Fortschreiten befreit ist, weil sie die Anfechtung nicht mehr kennt, weil das Böse in ihr aufgehoben ist. »Christus, der erst begonnen hat, im Gerechtfertigten aufzusteigen, will durch des Menschen tägliches Sterben seine Auferstehung in ihm ganz vollenden.«¹

¹ Vgl. hierzu die tiefen Gedanken bei R. Hermann, Willensfreiheit und Werke im Sinne der Reformation, 1928, besonders S. 51 f.

Die transzendente Struktur des geschichtlichen Subjektes

I.

Gott und Mensch als Subjekt der Geschichte Die Frage nach der geschichtlichen Bewegung

Da wir unsere gesamte Geschichtsansicht bisher von der geschichtlichen Existenz des Menschen vor Gott, also vom Begriff der konkreten Situation her gebildet haben, kam es uns vor allem darauf an, das Wesen des geschichtlichen Subjektes zu erfassen. Es ging darum, festzustellen, wie das Verhältnis des Menschen zu seiner Geschichte und deren Struktur sei, sobald Gott ihn in eine neue Geschichte mit sich hineinrief. Indem wir diesen Absichten nachgingen, fanden wir, daß der Mensch sich vor Gott mit seiner Geschichte identifizieren müsse, obwohl sie ihm in einem gewissen Sinne transsubjektiv sei. Diese Transsubjektivität wurde vor allem durch zwei Gedanken nahegelegt: Einmal dadurch, daß Gott mit seiner *potentia actualis* die Geschichte setzt und den Menschen so in der Freiheit seiner willentlichen Selbstverfügung (das heißt aber: in der Verfügung über seine Geschichte) begrenzt. – Ferner gab die Transsubjektivität sich darin kund, daß ja der Mensch »a priori« der Geschichte eingeschlossen ist und deren vorgegebene, bereits qualifizierte Struktur so ausleben muß, sie also nicht willentlich in ihrer Qualität zu ändern vermag.

Aber auch die *Rechtfertigung*, die dem Menschen inmitten dieser geschichtlichen Situation zuteil wird, ist ihm im ähnlichen Sinne transsubjektiv. Er empfängt nicht eine qualitative, inhaltlich neue Gerechtigkeit, sondern Gottes Gerechtigkeit. Er ergreift die Gerechtigkeit Christi (*arripere iustitiam Christi*), aber sie bleibt immer der Gegen-

stand seines Ergreifens (*aliena iustitia*), wenn Christus ihn auch selber nach ihr greifen läßt und insofern gleichzeitig hinter ihm steht. Hierin zeigt sich die »Transsubjektivität« der Rechtfertigung, ebenso wie darin, daß wir durch sie der Sünde abgestorben sind, wiewohl wir noch mitten in ihr leben. Der Mensch lebt also vor Gott – könnte man pointiert sagen – in einer Geschichte, die für ihn transsubjektiv ist, die ihn »transzendiert«. Er lebt gleichsam in seiner eigenen Transzendenz. Er muß – wie unsere Geschichtsbetrachtung zu erweisen suchte – die beiden Sätze sprechen können: »Ich bin meine Geschichte«, und: »Ich bin Christi Gerechtigkeit und dennoch meine Geschichte.« Er identifiziert sich also jedesmal mit einer Größe, die er »nicht« ist, die aus seiner Transsubjektivität kommt, und gibt doch durch jene Identifizierung zu erkennen, daß er sie ist.

Hier erwachen mancherlei Fragen.

Inwiefern ist der Mensch, wenn er derart transsubjektiv bestimmt, wenn er sich selber gleichsam transzendent ist, noch der Träger seiner Geschichte im eminenten Sinn? Muß nicht der Mensch gerade, wenn er »a priori« durch die Geschichte qualifiziert wird, auch eine bestimmte Sinnseite besitzen, die ihn als qualitätsloses »Ursubjekt« der Geschichte erscheinen läßt, dem jene geschichtliche Qualifizierung erst zuteil wird bzw. schon zuteil geworden ist, aber eben doch im Sinne des »Hinzü«-teilens? Denn woran sollte jene geschichtliche Qualifizierung überhaupt erkannt werden, wenn nicht ein neutraler Grund vorhanden wäre, an dem sich jene Qualifizierung auswirkt? Muß nicht der Mensch als Träger der ihn qualifizierenden Geschichte eben um deswillen, daß sie ihn so qualifiziert, gleichzeitig auch als jenes neutrale »Ursubjekt« angesehen werden?

II.

Die Dialektik von Subjektivität und Transsubjektivität in der menschlichen Geschichte (bei beiden Dimensionen)

Die Erfahrungen, die wir bei Kant machten, dürfen uns nicht veranlassen, jene Suche nach dem indifferenten »Ursubjekt« aufzugeben. Freilich sind wir durch das negative Beispiel Kants belehrt, daß wir

den Menschen nicht neutral in die Geschichte eintreten sehen können. Dennoch aber gewinnt das Problem noch dadurch theologische Aktualität, daß wir durch den doppelten Vollzug des Gerichtes und der Rechtfertigung auf die Frage stießen, was diesem Vollzuge als »Identisches« zugrunde liege, und ob es als solches »Identische« nicht die Bedeutung des qualitätslosen »Ursubjekts« besitze.

Die Suche nach einem neutralen Grundbestand der Geschichte ist somit nicht vorzeitig abzubrechen, selbst wenn wir dieses Suchen nur in der negativen Absicht betreiben, den Transzendenzgehalt der Geschichte und des geschichtlichen Subjekts in seiner ganzen Fülle sich entfalten zu sehen. Denn diese Erfassung des Transzendenzgehaltes ist für den Geschichtsbegriff aus zwei Gründen von tiefgreifender Wichtigkeit: einmal nämlich um festzustellen, inwiefern der Mensch oder inwiefern Gott das eigentliche Subjekt der Geschichte – in beiden Dimensionen – ist; weiterhin darum, weil es von der Art des Transzendenzgehaltes abhängt, ob und auf welche Weise eine christlich, »suh specie aeternitatis« betrachtete Geschichte als Vollzug in der Zeit angesprochen werden kann, oder ob sie irgendwie »feststeht«, schon vollzogen ist, und ob also das, was wir als Bewegung des Geschichtslebens ansehen, ein uneigentlicher, »zeit-gebundener« Ausdruck dessen ist, was in der »Transzendenz« Gottes unvergänglich feststeht. Welches Gewicht kommt der Geschichte als einer vor Gott zu durchlebenden Zeit und damit unserem Sein als einer in der Zeit gebundenen *Immanenz* zu? – Das ist die Frage, die am Problem des Transzendenzgehaltes der Geschichte entsteht.

III.

Der »totus homo« als Bezugsgröße der beiden Transzendenzformen. Die Rolle des sensus hierbei

Obwohl nun der alte und der neue Mensch sich derart aus der Transzendenz verstehen müssen und von der Transzendenz her völlig »umqualifiziert« werden, so bleiben sie doch miteinander identisch.¹ So

¹ Hier hinein spielt lebhaft Luthers Problem des »totus homo«, auf das wir aber im einzelnen nicht eingehen können.

gewiß jeder in sich als Ganzheit zu verstehen ist,¹ so sehr sind doch beide auch einer Ganzheit eingefügt: nämlich dem jeweils mit sich identisch bleibenden Menschen.² Wenn es den gesuchten neutralen Grundbestand gibt, dann muß er in dem zu finden sein, was die Identität des alten mit dem neuen Menschen bewirkt bzw. sie herstellt, in dem also, was der Qualifizierung aus der Transzendenz her jeweils als Identisches zugrunde liegt. Diese jeweils zugrunde liegende Identität besteht in dem, was wir früher mit »sensus« ausdrückten, d. h. in der leibseelischen Struktur des Menschen, in seinen *Erlebnisformen*, seiner *Denkart*, seiner *Sinnlichkeit* usf. Sowohl der alte wie der neue Mensch erleben ihre Umwelt oder ihre Affekte in der grundsätzlich gleichen Weise; beide betrachten sachliche Dinge im grundsätzlich gleichen Sinne unter sachlichen Gesichtspunkten. Der sensus bietet also in sich die Identität zwischen dem alten und dem neuen Menschen ganz offensichtlich dar. Gleichwohl kann hier nicht von einem neutralen Grundbestand des Menschen die Rede sein; der Inhalt des sensus läßt sich nicht als »sachliches Substrat« von der Ganzheit des Menschen isolieren; diese Isolierung kann höchstens in vorübergehender Abstraktion, aber nicht als grundsätzliches Phänomen festgestellt werden.

a) Die *Einzelinhalte* des sensus und die *personale Ganzheit*

Denn im Verhältnis des Menschen zum sensus gibt es nur zwei Möglichkeiten:

Entweder der Mensch versteht sich aus dem sensus; in diesem Augenblick, wo der sensus zur Basis eines »weltanschaulichen« Gesamtverständnisses des Menschen wird, ist er natürlich im weitesten Sinne verstanden. Ihm würde sowohl der Hegeische Geistbegriff wie das Marxistische Verständnis des Ökonomischen wie Schopenhauers »Wille« zugehören. Der sensus wird hier zum Repräsentanten eines

¹ Wenn der Mensch noch der »alte Adam« ist, d. h. unter dem Gesetz und unter dem Zorne steht, dann ist er dies als Ganzes; ebenso wenn er statt unter dem Gesetz nun unter dem Evangelium steht, so ist er als Ganzer daran verhaftet. Es liegen hier grundsätzlich dieselben Verhältnisse vor wie bei den beiden verschiedenen Knechtschaften, in deren jeder man nur ganz sein konnte oder überhaupt nicht.

² Sunt duo homines et omnes totus homo. WA. 2, 586, 26 f. Vgl. hierzu die Schrift von E. Schott.

immanenten Selbstverständnisses, auch wenn der Mensch im Vollzuge dieses Selbstverständnisses den *sensus*-Charakter nicht erkennt. (Von ihm weiß letztlich nur der Glaube.) Der Mensch erkennt sich aus einer Deutung der Welt, wie sie dem immanenten Erkenntnis- oder Gefühlsbereich zur Verfügung steht. Das Deutungsprinzip für das Welt- und Ichverständnis wird dem gegenständlichen Erfahrungsbereich oder einer ungegenständlichen Urgewißheit des *sensus*, d. h. des in seiner Immanenz verharrenden Menschen, entnommen.¹

Das andere Verhältnis, das der Mensch außer der hier geschilderten immanenten Beziehung zum *sensus* haben kann, ist dasjenige, das er von der *Offenbarung* her empfängt, sei es im Gericht, sei es in der Rechtfertigung. In beiden erfährt er, daß der *sensus* unlösbar zu der Totalität des Menschen gehört, daß dieser also für ihn Verantwortung trägt, und zwar darum, weil der Inhalt des *sensus* stets »geschichtlich« ausgerichtet ist; das heißt: die psychologischen Affekte (usf.), die den Inhalt des *sensus* mit ausmachen, sind nicht nur dadurch charakterisiert, daß sie eben »psychologisch« und von dort her wiederum »physiologisch« zu verstehen sind, sondern so, daß ich diese Affekte immer in meinem geschichtlichen Sein wirksam erkenne, z. B. in meinem Verhältnis zum Nächsten oder zu Gott. Sie sind für dieses Verhältnis schicksalhaft, sie sind seine Mitkonstituenten. So gewiß ich mich aber mit meiner Geschichte identifizieren muß, also jenes geschichtliche Verhältnis selber *bin*, so gewiß sind die Affekte auch auf meine personale Ganzheit, in der ich verantwortlich vor Gott stehe, bezogen. Dasselbe gilt für andere *sensus*-Inhalte, z. B. für die sachlichen Dinge, die ich unter sachlichen Gesichtspunkten betrachte. Da diese Dinge, sofern sie geschichtlicher Natur sind, immer schicksalhaft meinen Nächsten und mein Verhältnis zu ihm mitbetreffen, sind sie niemals im emanzipierten Sinne »sachlich«, sondern immer zugleich auch personhaft und damit meiner Verantwortung für den Andern, meinem

¹ Eine derart »ungegenständliche Urgewißheit« liegt z. B. da vor, wo die philosophische Weltanschauung auf eine Urschau aufgebaut ist, die selber nicht diskutiert werden kann. Z. B. wenn Fichte in der Einleitung zur Wissenschaftslehre sagt, daß es daran liege, »was für ein Mensch man sei«, wenn man sich zum Idealismus oder zum Spinozismus entschließe.

geschichtlichen Ichbereich, »mir selber« einbeschlossen. Insofern steht der *sensus* jeweils *mit* unter dem Gericht und analog auch *mit* unter der Rechtfertigung, ist also beidemal qualifiziert verstanden.

b) Die Verabsolutierung des sensus-Inhaltes

So klar diese Qualifizierung in dem letzteren Falle ist, wo der *sensus* von der Offenbarung her verstanden wird, so klar ist er auch in der *zuerst* angedeuteten Beziehung, also dort, wo das totale Selbstverständnis dem gegenständlichen oder ungegenständlichen Inhalt des *sensus* entnommen wird. Denn auch hier ist der *sensus* in besonderer Weise qualifiziert, und zwar dadurch, daß der Mensch ihn zur Flucht in das Für-sich-sein benutzt, nämlich zur Flucht in ein autonomes Selbstverständnis aus der Immanenz, d. h. aus derjenigen Immanenz, die ihm zugänglich und selber schon autonom von ihm verstanden ist. Also auch diese Beziehung zum *sensus* und seinem immanenten Sinnbereich, die der autonome Mensch zur Ausschließlichkeit erhebt, ist als Ausdruck eines sündigen Für-sich-seins qualifiziert und damit gerade – mitten in ihrer Immanenzfreude – in die Transzendenz hineingestellt.¹

Der Mensch kann sich also nicht aus dem *sensus* verstehen wollen, weil er sich damit von der Offenbarung emanzipiert und so in seinem *incivus* in se bestärkt. Im Raume dieser seiner Emanzipation bemüht er sich, die Eigentlichkeit des Ich rein »aus sich« zu begreifen, während über das »Ich bin« doch nur dann ausgesagt werden kann, wenn in dieser Selbstaussage das Gehaltensein des Ich in der Transzendenz – wie sie in der Offenbarung kund wird, ausgedrückt ist. Denn nur hier kommt das menschliche Ich in seiner qualitativen Ganzheit in den Blick, während es für den *sensus* immer nur der Gegenstand einer speziellen (z. B. spezialwissenschaftlich), uneigentlichen Betrachtung ist.

So scheiden sich am *sensus* die Geister des menschlichen Selbstverständnisses:

¹ Wir können also im Gegensatz zu Erdmann Schott keine Neutralität des *sensus* annehmen. Vgl. »Fleisch und Geist«, S. 51 ff.

Einmal kann das Verhältnis zum *sensus* so sein, daß der Mensch ihn ebenso wie die *inferiores res*, die horizontale Geschichte usf. von seiner *Gmamt*geschichte und deren Qualifizierung her versteht, daß er sich also davor hütet, den *sensus* als neutrales, emanzipiertes Gebiet zu begreifen, dem höchstens die Rolle zufiele, den alten und den neuen »Adam« auf sich agieren zu lassen und ein neutrales Kampffeld zwischen Fleisch und Geist zu sein. Wird der *sensus*-Inhalt dagegen – wie es sein muß – der Totalität der menschlichen Geschichte einbeschlossen, so ist er damit nicht als neutral, sondern immer schon im Sinne des Fleisches oder des Geistes, das heißt aber: aus seinem Gehaltensein in der Transzendenz bestimmt.

Als Kampfplatz zwischen Fleisch und Geist ist der *sensus* immer schon auf seiten Gottes oder des Satans bzw. – wie wir formulieren – auf seiten des Fleisches oder des Geistes. Der Kampfplatz ist so selbst nicht neutral, sondern immer schon Partei: *Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum Dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnancia* (WA. 18, 743 = Cl. 3, 241, 23).

Die andere Möglichkeit, sich zum *sensus* in ein Verhältnis zu setzen, besteht darin, daß man ihn selber zur Totalität erweitert, ihn damit verabsolutiert und insofern auch sein Selbstverständnis ausschließlich von ihm her gewinnt. In diesem Falle wird er zum Ausdruck eines nach außen geschlossenen und »gesicherten« Für-sich-seins. Hierbei stellte man sich aber – unbewußt und wider die Absicht des so gewonnenen Selbstverständnisses – mit jenem *sensus* gerade in die Transzendenz hinein, nämlich in das Gericht Gottes über die Flucht vor der Transzendenz.

IV.

Die am *sensus* vollzogene und die im *sensus* sich vollziehende Geschichte

Diese doppelte Stellung zum *sensus* und damit auch zum Transzendenzproblem wirkt sich in entsprechender Weise auf den Geschichtsbegriff aus. Es ergeben sich dann die beiden Möglichkeiten, daß die Geschichte entweder als eine Geschichte am *sensus* vollzogen wird,

der gegenüber die in und um uns geschehende Geschichte gleichsam nur wie eine Summe in einer qualifizierten Klammer ist, oder aber daß sie als eine Geschichte gedacht wird, die ausschließlich eine Bewegung *innerhalb* des *sensus* darstellt und so auf dem »Sichtbaren« gründet, d. h. säkular in dem angedeuteten Sinne verstanden ist. Wir versuchen nun, diese beiden Formen des Geschichtsbegriffs tiefer zu erfassen und von da aus weitere Aufklärung über den Transzendenzcharakter des Subjektes der Geschichte zu gewinnen. Zu diesem Zweck beginnen wir mit einer Betrachtung der ersten, vom Glauben her bestimmten Form der Geschichtserfassung, also derjenigen, die von einer Geschichte spricht, die *am sensus* vollzogen wird.

a) Die *am sensus vollzogene Geschichte*
(Der Sinn der *geschichtlichen Bewegung* und der *ruhende Grund*
der *Bewegung*)

1. Von der *horizontalen Geschichte* aus gesehen

Bei diesem Versuch wird der Blick naturgemäß zunächst auf die horizontale Geschichte gelenkt. Wie kann in dieser – die doch unseren *sensus* erfüllt – deutlich werden, daß sie eine Geschichte *am sensus* ist? Diese Frage beantworteten wir schon teilweise dadurch, daß wir die völlige Verwurzelung der horizontalen in der vertikalen Geschichte zeigten. Diese Verwurzelung wurde daran erkennbar, daß die horizontale Dimension immer *schon* von der vertikalen qualifiziert und in ihrem Wesen bestimmt war. In ihrem Schein enthüllte sie sich als Werk des Menschen, das dieser je und je selber ist. Hierin prägt sich die transzendente Bewertung am eindringlichsten aus. Denn damit ist gesagt, daß der Mensch in dieser horizontalen Geschichte immer bei sich selber bleibt, daß er nur vollbringt, was er ist, und daß er in keiner Weise über sich selber hinauskommt, wie es doch zu sein scheint, wenn die horizontale Geschichte von *sich* aus, d. h. vom *sensus* her betrachtet wird. So gewiß es tatsächlich auch verschiedene Höhenlagen und Entwicklungsmöglichkeiten der Werke und also auch ein verschiedenes »Niveau« der horizontalen Geschichte geben kann (etwa

in kultureller, sachlicher Hinsicht¹), so sehr verschwindet der Wert dieser Differenzierung jedoch dann,² wenn sie in ihrer Bedeutung für das vom Glauben, d. h. am Transzendenten gewonnene »Selbst«-Verständnis des Menschen als personaler Ganzheit begutachtet werden. Diese Art der Begutachtung vom Selbstverständnis her ist aber die tiefste und als solche die entscheidende. Denn sie bezieht die horizontale Geschichte nicht in irgendwelcher »speziellen« Hinsicht auf den Menschen, sondern eben auf die Ganzheit seiner Person, d. h. auf den Menschen, sofern er vor Gott gestellt ist; nur durch diesen Totalitätsbezug wird die rechte Perspektive für den zur Verselbständigung neigenden sensus-Inhalt geschaffen. Sobald dagegen von den »Differenzierungen« die Rede ist, betrachtet man die horizontale Geschichte unter »sachlichen« (vielleicht unter wissenschaftlichen, politischen, künstlerischen, ethischen, wirtschaftlichen) Gesichtspunkten – man könnte auch sagen: unter den immanent tagtäglichen und insofern auch notwendigen –, aber nicht unter »personhaften« Gesichtspunkten, unter denen wir uns mit ihr vor Gott den Schöpfer, den Richter und den Gnädigen gestellt sehen.

Damit kommen wir zu einer merkwürdigen Doppelheit im Charakter der horizontalen Geschichte: Sie ist ein mannigfach differenziertes, lebensvoll durch die Zeit hin *bewegtes* Geschehen, aber auf einem Grunde, der durch die Zeit hin feststeht, nämlich auf dem Grunde unserer gefallenen Geschöpflichkeit. Wir vollbringen die Geschichte als unser Werk in der Zeit; aber uns selber, die wir jenes Werk sind, vollbringen wir nicht. Wir *werden* so, wie wir sind; das Sein ist der unbewegliche Grund dessen, was in ihm *wird*. Indem wir die Geschichte als Werk vollbringen, lassen wir sie qualifiziert sein; wir verwirklichen die ihr von Gott her zukommende Qualität gleichsam in der Zeit; aber wir geben ihr jene Qualität nicht, sondern sie *ist* ihr gegeben. Der Charakter unseres Handelns, durch das wir die Geschichte zur Bewegung in der Zeit machen, steht für Gott über alle Zeit hin-

¹ Vgl. das spätere Kapitel über die Vielfältigkeit des Geschichtslebens.

² Genauer: Sie verschwinden auch nicht in diesem Selbstverständnis, sondern verlieren für dieses nur ihre Bedeutung. Denn selbstverständlich weiß auch der unter dem Glauben Stehende noch von der Echtheit jener Differenzierungen an sich. Er rechnet ja im täglichen Leben auch ununterbrochen mit ihnen.

weg fest: es ist der Charakter unserer selbst als gefallener Geschöpfe, die sich in ihrem Handeln objektivieren. So ist alles, was sich vielfältig und in mancherlei Differenzierungen als geschichtliche Bewegung vollzieht, ein Wellenspiel über jenem »unbeweglichen« und in jeder Welle durchscheinenden Grunde. Vom Grunde aus ist alles »unbeweglich«, denn die Wellen »gelten« nicht als selbständige Bewegung. So müssen wir den gefährlichen Satz wagen, daß die *Geschichte* eine *zeitliche Bewegung auf dem Grunde eines »für uns« Unbeweglichen, d. h. eines von uns nicht zu Bewegenden, unserer Zeitlichkeit nicht zur Verfügung Stehenden* ist. Man könnte auch sagen, daß die Geschichte, die wir so immanent und zeitlich zu vollziehen vermögen, sich zu jenem feststehenden transzendenten Grunde verhält wie die vielgestaltige und wandelbare *Ausführung zum Thema*. »Wir sind mit der Geschichte identisch im Gericht und in der Gnade«: das ist das Thema. Die Differenzierungen der Werte, die Lebendigkeit und Gestaltfülle unseres geschichtlichen Daseins, unser tätiges, Entwicklungen zeugendes Leben bilden die Vielfalt dessen, was *mit uns* – die wir es ja selber sind – jenem Thema untergeben ist und auch in seinen erhabensten Punkten und seinem zeitlichen Fort- und Höherschreiten dem Bannkreis jenes »stehenden« Themas nicht zu entkommen vermag.

2. Von der vertikalen Geschichte her gesehen

Ebenso wie die horizontale Geschichte aus zwei Komponenten besteht, nämlich dem »stehenden« Grunde und der »Bewegung in der Zeit«, so weist auch die vertikale Dimension, die »transzendente Geschichte«, jene Bestandteile auf.

Diese Doppelheit zeigten wir bereits – mit anderem Akzent – bei der Erörterung des geschichtlichen Fortschritts und seines Verhältnisses zur Schöpfung. Die Rechtfertigung und damit das Gestorbensein gegenüber der Sünde bildeten in Gottes Heilshandeln den »indikativisch festen« Punkt. Das ständige und in der Zeit fortschreitende Weitersterben bildete die auf diesem Indikativ errichtete geschichtliche Bewegung. Diese Bewegung in der Zeit – auf dem Grunde der Rechtfertigungstat – äußert sich in den verschiedensten Formen. Sie spiegelt sich wider in der Abkehr des Menschen vom *perficere malum*

zum *facere malum*¹ und in dem Ringen um die Einchränkung dieses *facere*. Es zeigt sich darin, daß wir immer noch dem Erlöstwerden vom Leibe dieses Todes entgegengehen (Rm. 7,24), obwohl Gott schon durch Christus den Sieg gegeben *hat* (1. Kor. 15,55. 57; 2. Kor. 2,14). Es kommt ferner darin zum Ausdruck, daß wir in Christus gerechtfertigt sind, aber im Sinne des *incipere*; die zeitliche Bewegung, die diesem *factum* des *incipere* entspricht, ist gegeben im zeitlichen Vollzuge des *obtemperare Deo*, welches das ganze, in der *incepta iustitia* »fest«-verwurzelte Leben des Gerechtfertigten zeitlich durchzieht.² – So besteht auch die vertikale Geschichte aus dem »Grund« der faktischen, gegebenen Heilstatsache und aus der zeitlichen Bewegung um diese Heilstatsache, die das Leben des Gerechtfertigten durchzieht.

Diese Tatsache des konstanten »Grundes« und der zeitlichen Bewegung »auf« diesem Grunde ist so charakteristisch für die Struktur der beiden Geschichtsdimensionen. Es handelt sich dabei letztlich – und zwar in *beiden* Fällen – um eine Spiegelung des Indikativ-Imperativ-Phänomens, das ebenfalls das Ineinander eines zeitlichen Geschehensollens und eines Immerdar-schon-Geschehenseins offenbart.

3. Die geschichtliche Bewegung in der vertikalen Dimension

Damit erwacht aber gleichzeitig ein neues Problem: Geschichte hat den Klang des *Geschehens* in der Zeit, der Bewegung, des Flusses, des Gegensatzes zu allem Statischen, zu allem Zeitlosen. Wie kann es dann *möglich* sein, daß die Geschichte in ihren tragenden Bestandteilen, nämlich dort, wo sie aus der Transzendenz »gehalten« wird, statischer Natur, d. h. eine »feststehende Tatsache« sein soll, und daß es nur in der konkreten, »sichtbaren« Lebenszeit eine Geschichte im *eigentlichen* Sinne, nämlich als Geschehen und *Bewegung* in der Zeit, geben soll? Kann es möglich sein, daß die Geschichte auf einem ungeschichtlichen Grunde beruht: das eine Mal auf dem vollzogenen Gericht, das andere Mal auf der vollzogenen Rechtfertigung?

An diesem Punkte zeigt sich die Unvollkommenheit der theologi-

¹ Vgl. Rm. 2, 171.

² Siehe Phil. 1,6; Hebr. 8,21. *Sed haec iustitia in hac vita incipitur tantum, neque potest in hac carne esse perfecta.* Vgl. hierzu den ganzen Zusammenhang jenes Zitates: EA. op. lat. 1,81.

sehen Sprechweise in besonderer Form: Um die Zeitlichkeit des Geschehens und unseres geschichtlichen Handelns unter der Rechtfertigung und unter dem Gericht zu zeigen und um den besonderen, durch jene transzendenten *facta* bestimmten Sinn solcher Zeitlichkeit zu erkennen, mußten jene *facta* als statisch ungeschichtlich, »als stehende« und jene Zeitlichkeit überwölbende »Tatsachen« beschrieben werden. Gleichwohl müssen die »Tatsachen« selbst wieder – wenn auch in anderer Weise – als geschichtlich aufgewiesen werden. Denn jedes der beiden *facta* hat in sich ein geschichtliches Verhältnis zu Gott und ist wiederum mit dem anderen »heils«-geschichtlich verbunden. Denn Gott ist im Gericht und in der Sünde ebenso mit geschichtlicher Aktivität mächtig wie in der Rechtfertigung. Mit der statischen Ruhe der *prima causa* hat er auch hier nichts gemein. Seine Heilsgeschichte, welche die beiden transzendenten *facta* des Gerichtes und der Gnade miteinander verbindet, ist ständig im Vollzuge. Im Kampf zwischen Fleisch und Geist kämpft Gott selber mit uns, damit er uns dem Gericht entreiße (Rm. 7). Das *iustus simul et peccator* ist Zeuge dieses unabgeschlossenen transzendenten Kampfes, der eben als unabgeschlossener, noch tobender von geschichtlicher Bewegung erfüllt ist. Gott hält dem Menschen die Gerechtigkeit immer wieder ins Gericht hinein, und der Mensch greift oder greift nicht danach (*arripere*); und dieses »Hineinhalten« und »Danachgreifen« bzw. »Nichtgreifen« macht die transzendente Bewegung aus. Die Heilsgeschichte, die Gericht und Rechtfertigung miteinander verbindet, ist ja nicht in dem Sinne Geschichte, daß die Rechtfertigung in einem eindeutigen Nacheinander, gleichsam in »unumkehrbarer Zeitlinie« auf das Gericht »folgte« und dann in statischer Zuständigkeit verharrte, sondern so, daß sie stets Rechtfertigung im Gericht ist und damit die Geschichte der beiden Fakten miteinander darstellt.

Damit ist das strukturell merkwürdig verwobene Ineinander von »Geschichtlichkeit« und »Statik« – die sich letztlich selbst wieder als transzendente Geschichtlichkeit offenbart – genügend freigelegt. Zugleich ist dadurch der transzendente Charakter des Menschen als des Geschichtssubjekts enthüllt. Denn der Grund, auf dem der Mensch seine Geschichte vollzieht, ist ein transzendentes Faktum: Seine Ge-

schichte ist »gehalten« in Gericht und Rechtfertigung. Aber wiederum nur so, daß jener »Grund« der beiden transzendenten Fakta immer neu Ereignis wird, daß er aktuell, d. h. immer im Aktus Gottes begriffen ist, daß Gott ihn wieder und wieder inauguriert.

So lebt der Mensch seine Geschichte im Namen des *Themas*, das Gott dieser Geschichte ständig gibt. Der Mensch vollzieht seine Geschichte auf dem Grund, den Gott aktuell setzt, und durch den er sich der Menschengeschichte mächtig erweist. Hier wird wieder ein Streiflicht auf das Problem von *Unbedingtheit* und *Person* geworfen. Gott ist »unbedingt«, sofern er als Schöpfer und Erhalter der ganzen Geschichte mächtig ist und sie schlechthin setzt. Und er ist »Person«, sofern er den Menschen auf dem Grunde, den er ihm gibt, *vorsieht*, stellt, sofern er ihn selber als Person richtet, begnadet und für sich fordert. In doppelter Hinsicht ist so der Mensch – als Träger seiner Geschichte – von der Transzendenz her bestimmt; sofern er in die Geschichte hineingestellt ist und sofern er sie vollzieht, hat sie transzendenten Bezug für ihn. So hat er sich selber, der er diese Geschichte ist, aus seinem Gehaltensein in der Transzendenz zu verstehen; Gott wirkt durch ihn die Geschichte; Gott wirkt ihn selber in seiner Geschichtlichkeit. Er bewahrt ihn darin aus Gnade und fordert ihn für sich – in der gleichen Gnade. *So kommt der Mensch von Gott inmitten seiner Zeit und steht verantwortlich – diese seine Zeit als Geschichte vollziehend – vor Gott.*

4. Das anthropologische Problem:

Die geschichtliche Verbindung zwischen dem natürlichen und dem gerechtfertigten Menschen

Wir müssen, um von hier aus zu einem weiteren wichtigen Gedankengang vorzustoßen, noch einmal an die soeben gewonnene Einsicht erinnern, daß zwischen dem Sollen des Gerichtes – nämlich der unbedingten Forderung, unter welcher der natürliche Mensch zerbricht –, und andererseits zwischen dem Sollen der Rechtfertigung – nämlich dem göttlichen Befehl, stets neu nach der Gnade zu greifen –, eine geschichtliche Verbindung besteht. Diese Verbindung zwischen den beiden Sollensformen wird durch den personhaft fordernden Gott,

der sie in seiner Heilsgeschichte aneinanderfügt, herbeigeführt. Jene heilsgeschichtliche Wandlung ist aber nicht der einzige geschichtliche Akt, der sich hier feststellen läßt. Es gilt darüber hinaus noch festzustellen, wie sich diese Wandlung vom »natürlichen« zum »gerechtfertigten« Menschen in der allgemeinen *Anthropologie* bemerkbar macht. Diese Frage wird durch die Erwägung nahegelegt, daß ja jener Wandlung der mit sich selber identische Mensch »zugrunde liegt«. Dieser Mensch besitzt weithin auch eine philosophisch erkennbare, allgemeingültige Struktur, die es einer Geschichtstheologie unvermeidlich macht, die Stellung dieser Struktur zu dem heilsgeschichtlichen Prozeß und der durch ihn bedingten Veränderung des menschlichen Selbstverständnisses klarzulegen. Zwar wurde jenes Problem schon früher akut, wo wir den *sensus* als das jener Wandlung zugrunde liegende Identische aufwiesen und gleichzeitig zeigen mußten, daß dieses Identische immer schon qualifiziert sei und darum keinen neutralen Boden bilde, auf dem sich die Heilsgeschichte abspiele. Unsere nunmehrige Absicht, im Rahmen einer allgemeinen (d. h. einer sowohl für den natürlichen wie für den gerechtfertigten Menschen geltenden) *Anthropologie* aufs neue die Frage zu stellen, ob es nicht eine letzte strukturelle Gemeinsamkeit »natürlicher« Art gebe, die als identische der Heilsgeschichte zugrunde liege, wirft das gleiche Problem wie oben noch einmal von einem tieferen Punkt aus auf.

α) Das *Nacheinander*

des natürlichen und des unbedingten *Sollens*

Diesen tieferen Punkt glauben wir in der Tatsache des *Sollens*, das in allen Stadien der Heilsgeschichte mächtig ist, zu erblicken. Der natürliche Mensch hat dieses Sollen als sittlichen Imperativ schon, bevor ihn die unbedingte Forderung erreicht. Aber auch diese erreicht ihn als Sollen, wenn auch in unbedingter Form. Die Rechtfertigung endlich hat dadurch *Sollensgehalt*, daß der Gerechtfertigte nicht auf seinem Glauben als einer Gegebenheit ausruhen kann, sondern ständig in Christum zu »kriechen« hat (WA. 10, 126, 14), also die Gnade Gottes stets neu »ergreifen« muß.

Freilich ist es jedesmal ein grundsätzlich anderer Inhalt, auf den

sich das Sollen erstreckt. Wenn also das Sollen von der Anthropologie aus als ein Allgemeines, Identisches aufgezeigt werden soll, so kann es sich nur um ein rein *formales* Sollen, um das Sollen als ein lediglich bestehendes »Faktum« handeln. Damit aber werden wir nachdrücklich auf Kant hingewiesen, dessen »praktische« Vernunft gerade dies zu ihrem Spezifikum hat, daß sie auf jeden Inhalt zu passen sich anheischig macht. In der Tat scheinen sich hier bedeutsame Aussichten zu ergeben, das Sollen – wie es schon der vortheologischen Anthropologie zur Verfügung steht – als ein derart identisch bleibendes »durchgängiges« Phänomen zu erkennen.

Wenn der kategorische Imperativ davon spricht, daß die Sittlichkeit, d. h. die Sollens-Entsprechung einer Maxime daran erkennbar sei, daß sie zu einem allgemeinen Gesetz müsse erweitert werden können, so ist damit eine grundsätzliche Ausdehnung auf jeden Inhalt gegeben. Denn es bleibt ja gerade dahingestellt, welches dieses allgemeine Gesetz sei; es kann ebensogut vom sittlichen Wertprinzip einer bürgerlichen wie einer marxistischen Weltanschauung bestimmt sein und die Dignität der höchsten Allgemeingültigkeit ebensogut dem Ethos Nietzsches wie den Bergpredigtforderungen Tolstois zukommen lassen. Es ist zunächst auch nicht einzusehen, inwiefern jene Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs außerstande sein sollte, die unbedingte Forderung und das Glaubens-Soll unter sich zu begreifen. Denn man muß sich den kategorischen Imperativ in all seinem Formalismus so vorstellen, daß er gleichsam auf einen Inhalt wartet, nämlich auf eine Anweisung darüber, was denn nun wirklich das allgemeine Gesetz sei, dessen Würde geeignet ist, die Maxime zu bestimmen. Man könnte so sagen, daß der kategorische Imperativ die phänomenologische Form der Frage habe – in demselben Sinne nämlich –, wie das Gewissen (dessen bloßgelegte Struktur er ja letztlich nur ist) diese Form der Frage und der mit ihr gegebenen Unruhe besitzt. Es fragt beunruhigt nach dem Gesetz, durch dessen Erfüllung es sich Ruhe zu geben hofft. So scheint zunächst die unbedingte Forderung den kategorischen Imperativ nicht aufzuheben oder sich ihm adäquat an die Seite zu stellen, sondern dieser scheint umgekehrt die unbedingte Forderung in sich aufnehmen zu können: nämlich als das

Gebot, das die Dignität der Allgemeingültigkeit besitzt und darum hinfort die Maxime bestimmen soll. So drückt der kategorische Imperativ vollkommen die Haltung des natürlichen Menschen aus, dessen Gewissen – man könnte auch sagen: dessen Sollens-Empfänglichkeit – ständig offen ist für einen allgemein gültigen Anspruch, auch wenn es diesen in einer vorläufigen Weltanschauung zu haben glaubt.

Es ist demnach offenbar so, daß Gott, indem er die unbedingte Forderung stellt, mit dieser das im kategorischen Imperativ offene, »wartende« Gewissen anspricht und ihm jene Forderung als den allein verbindlichen »Inhalt«, als unbedingten Sollens-Anspruch vorhält. So empfinde der Mensch jene unbedingte Forderung als das »allgemeine Gesetz«, das als Kriterium für die Güte seiner Maximen diene. Der formale kategorische Imperativ hätte also die unbedingte Forderung als Inhalt in sich aufgenommen.

*β) Der Formalismus des kategorischen Imperativs
und das Gerichtserlebnis der unbedingten Forderung*

Der kategorische Imperativ muß es also auch sein, der – als Ausdruck des menschlichen Gewissens – jene unbedingte Forderung als Gericht erleben läßt. Wir prüfen die Erfüllung dieses Postulates in folgendem Gedankengang:

Wir sahen schon, daß das Sollen, von dem die allgemeine Anthropologie und der kategorische Imperativ wissen, nur als Wechselbegriff des Könnens denkbar ist. »Du kannst, denn du sollst«, gilt hier als Parole.¹ Ein Sollen, dem nicht das Können als Korrelat, d. h. als Ausdruck für die Möglichkeit seiner Verwirklichung, hinzugegeben ist, kann als Gebot nicht sinnvoll gedacht werden. Hieraus folgt einmal, daß der natürliche Mensch die unbedingte Forderung von sich aus nicht als ein ernsthaftes Sollen erleben kann; denn in ihr ist ja jene Korrelation, die für das Sollen konstitutiv ist, grundsätzlich gesprengt. Die unbedingte Forderung lehrt das Ende alles Könnens. Wie kann also das Unmögliche als gesollt erlebt werden? Der kategorische Imperativ bringt hier die Situation des natürlichen Menschen in reiner Gestalt zum Ausdruck. Dieser hat sich auf den Sollensbegriff sei-

¹ Vgl. Kant, »Kr. d. pr. V.« (Meiner), S. 35. 111. 182.

ner Welt, seiner gefallenen Geschichtlichkeit und des durch sie bedingten Könnens »eingestellt« und ist so außerstande, ein Sollen von grundsätzlich anderer Qualität zu fassen. Der natürliche, in jenem Imperativ »Gebundene« hört darum die unbedingte Forderung vergeblich und merkt so das Gericht nicht, in das sie ihn stellt. Nur die Gnade Gottes ist imstande, das natürliche Ohr inmitten der Welt des kategorischen Imperativs zum Hören zu bringen, damit es die Anklage des Gerichtes vernehme. Es wäre aber nun falsch, aus jener Taubheit des natürlichen Menschen und seines kategorischen Imperativs folgern zu wollen, daß damit nun grundsätzlich die (im Sinne der Anthropologie) allgemeine, »durchgängige« Bedeutung des kategorischen Imperativs gestört sei, und daß er eben nur das unvollkommene Werkzeug des natürlichen Gewissens darstellt. Es ist vielmehr so, daß Gott gerade dann, wenn er den natürlichen Menschen zum Gericht erweckt, er dies so tut, daß er ebenfalls an den kategorischen Imperativ – als das Gewissen jenes natürlichen Menschen – »anknüpft«, ihn also keineswegs nur zur Verstockung benützt.

Denn wenn der natürliche Mensch im gottgewirkten Glauben dessen innewird, daß es sich in der unbedingten Forderung tatsächlich um ein echtes Sollen handelt, und zwar um das Sollen schlechthin, so wird ihm der kategorische Imperativ, der jenes unbedingte Sollen nun als allgemeines Gesetz in sich aufnimmt, zum Gericht; denn er zwingt ihn zu einer doppelten Erfahrung: Einmal wird er dessen inne, daß sein Können am unbedingten Sollen zerbricht, statt daß es dies bedingt. Daraus ergibt sich das zweite: Steht für ihn das unbedingte Sollen nunmehr als die höchste Wirklichkeit fest und bildet es für ihn ein neues Kriterium des Könnens, so erfährt er, daß die im kategorischen Imperativ mitgedachte Korrelation von Sollen und Können eine Verirrung seines natürlichen Menschentums war. Er bestimmte das Sollen nach dem Maß seines Könnens, statt umgekehrt; nicht in dem Sinne zwar, daß er das Sollen erst auf Grund einer Analyse des Könnens nachträglich gefunden hätte – das Sollen ist vielmehr für Kant ein Urphänomen¹ –, aber doch so, daß er den »Umfang« und die

¹ A. a. O. S. 8 Anm., ferner S. 51, Z. 20ff. Zum Ganzen endlich: »D. Verh. zw. d. Eth. u. d. Ästh.«, S. 79f.

Qualität des Sollens nach dem evidenten Grade des Könnens bemaß. Das so gefundene Sollen war darum – wie wir schon früher sahen – nicht imstande, den Menschen selber in seinem Können und damit in seiner geschichtlichen Existenz als solcher in Frage zu stellen, sondern war nur geeignet, den Menschen in seiner Immanenz, also inmitten der »für sich« genommenen, in der Art ihrer Gegebenheit anerkannten horizontalen Geschichte »ethisch zu regulieren«. Indem also der natürliche Mensch kraft der erweckenden Gnade Gottes die unbedingte Forderung in seinen kategorischen Imperativ aufnimmt, d. h. indem er die unbedingte Forderung als das allgemeine Gesetz erfährt, das hinfort seine Maxime bestimmen soll, wird der kategorische Imperativ zugleich durch diesen »über Erwarteten großen Inhalt« gesprengt; er macht ihn sich selber zu einem Gericht, das ihn völlig umgestaltet. Dieses Gericht erstreckt sich sowohl über das Sollen wie über das Können, das er vertritt; es enthüllt ihn in eben jenen Korrelatbegriffen als den Anwalt des natürlichen Menschen und als den Vertreter eines in der Sünde gebrochenen Sollens. – Andererseits erweist sich dieses imperativische Sollen dadurch, daß Gott es benutzt, damit der Mensch sich sollensmäßig verpflichtet fühle, die unbedingte Forderung als allgemeines Gesetz anzuerkennen (ja, damit er in jenem Imperativ selber schon einen Vorgeschmack des echten Sollens erfahre), nicht nur als Geriebt, sondern gleichzeitig auch als *revelatio generalis*, die auf das Gericht und das Heil *vorbereitet* (»Anknüpfungspunkt«). Der kategorische Imperativ muß so gleichzeitig auch als eine »Möglichkeit« aufgefaßt werden, die Gott dem Menschen gegeben hat, damit er die Offenbarung »fassen« könne, damit er also imstande sei, *die* unbedingte Forderung als Verpflichtung und als Gericht zu empfinden. Es handelt sich allerdings um eine »Möglichkeit«, deren Verwirklichung oder Nichtverwirklichung jeweils bei Gott steht, und die so nicht dem autonomen Verfügen des Menschen anheimgestellt ist. – Diese Möglichkeit auf seiten des Menschen (aber nicht die Möglichkeit »des« Menschen) suchen wir noch in einigen Sätzen näher zu verdeutlichen.

γ) Der *kategorische Imperativ als revelatio generalis*
d. h. als Anknüpfungspunkt der Offenbarung

Die unbedingte Forderung, die Gott an den Menschen richtet, setzt ihrem Anspruchs-Sinn entsprechend auf der menschlichen Seite ein empfangsfähiges So-sein, ein »Organ« voraus, mit dessen Hilfe jene Forderung als solche zu erkennen ist – wenngleich es, wie schon angedeutet wurde, der Unbedingtheit Gottes überlassen bleibt, jenes Organ anzurühren oder »taub« sein zu lassen. Wird dieses »Organ«, diese »Möglichkeit« nicht anerkannt, so spräche Gott jene Forderung in den leeren Raum und nicht von Person zu Person, d. h. nicht so, daß der empfangende Mensch – wie es doch sein muß – in seiner Personhaftigkeit auch zu erkennen und theologisch zu beschreiben ist. Damit ist freilich nicht gesagt, daß nun eine allgemeine Anthropologie imstande wäre, den Ort des Empfanges »a priori« anzugeben. Denn das würde ja heißen, daß sie auch über das zu Empfangende grundsätzlich Bescheid wüßte, und daß sie darum im Besitze von »Kenntnissen« und »Anerkenntnissen« wäre, die erst die transzendente Offenbarung dem Glauben erschließt. Gleichwohl ist die Theologie – als wissenschaftliche Sachwalterin jenes Glaubens – befähigt, am natürlichen Menschen »nachträglich«, d. h. mit den geschärften Augen des Glaubens, Strukturformen zu entdecken, die ihn als ein Instrument bezeichnen, an das die Offenbarung anklingen kann. Ebenso wie dem natürlichen Menschen die *revelatio generalis* zur Verfügung steht, ohne daß er zu ermessen vermöchte, was Gott ihm mit ihr sagen will (Rm. 1), sind ihm auch Möglichkeiten gegeben, die ihn für den »Empfang« der Offenbarung geeignet machen, wenngleich er selber – und mit ihm die allgemeine Anthropologie – nicht imstande ist, sie in dieser Eigenschaft als solche Möglichkeiten zu erkennen, sondern sie nur als allgemeine *facta* zur Kenntnis zu nehmen. Erst die Theologie sagt der Anthropologie »hinterher«, welchen »Schatz« sie unwissend in Händen hielt. Wir finden hier dasselbe Phänomen vor, das sich uns bei der Analyse der Geschichtsstruktur enthüllt: Die Anthropologie kann wohl die Struktur der Geschichte erkennen und sie als eine Organisation des Selbstseinwollens und der Eigengesetzlichkeiten verstehen; aber sie vermag sie noch nicht als gefallen und

darum als den Gegenstand des Gerichtes zu erfassen, obwohl auch sie von der Dämonie sich auswirkender Eigengesetzlichkeiten gelegentlich erschreckt wird und so einen Vorgeschmack (eine »*revelatio generalis*«) jenes Gerichtes erfährt. Ebenso weiß die Anthropologie von dem kategorischen Imperativ – den auch die Theologie von ihr »erfährt« –, sie weiß sogar a priori, daß jeder Sollensanspruch weltanschaulicher oder religiöser Art vom kategorischen Imperativ muß aufgenommen werden können, wenn er Verbindlichkeit erlangen soll; sie weiß aber nicht, daß Gott ihn dem Menschen als eine Möglichkeit gegeben hat, um seinen unbedingten Anspruch, seinen »Sollens«-Anspruch zu vernehmen. Denn dieser läßt sich zwar vom kategorischen Imperativ als »allgemeines Gesetz« aufnehmen, aber er sprengt ihn dadurch auch. Er vernichtet den Begriff seines Sollens und seines Könnens sowie die Korrelation zwischen beiden, ohne die der kategorische Imperativ nicht denkbar ist.

Damit erkennen wir ein überaus merkwürdiges Phänomen:

Es ging uns in diesen Gedankengängen darum, die geschichtliche *Verbindung* zwischen dem natürlichen und dem von Gott angesprochenen Menschen – man könnte auch sagen: zwischen Anthropologie und Theologie – aufzuzeigen, um in dieser Geschichte ein in sich Identisches, durchgängig Zugrundeliegendes zu suchen. Wir glaubten dies in der allgemeinsten Form des Sollens, wie sie in dem kategorischen Imperativ gegeben war, zu erblicken: einer Sollensform also, die in irgendwie gleicher Weise der profanen Sittlichkeit wie dem unbedingten Gericht und dem Rechtfertigungsanspruch zugrunde liege. Diese Vermutung finden wir nun in merkwürdig zweideutiger Weise bestätigt. Denn einmal ist der kategorische Imperativ insofern etwas Durchgängiges, als er die unbedingte Forderung als »allgemeines Gesetz« in sich aufnimmt, und als er es ist, der durch die besondere, ihm innewohnende Korrelation von Sollen und Können die unbedingte Forderung als Gericht erleben läßt (nämlich als Krisis über jene Korrelation). Er wird durch seine Sollenstendenz zu einer »Möglichkeit«, durch deren Hilfe der Mensch das unbedingte Sollen der Forderung erfaßt und damit jene *Möglichkeit* des kategorischen Imperativs *verwirklicht*. Er bleibt also insofern tatsächlich mit sich identisch und

»durchgängig«, als er einmal »Möglichkeit« und das andere Mal »verwirklichte Möglichkeit« ist. Aber hierin kommt gerade die Zweideutigkeit zum Vorschein. Denn er ist nicht nur verwirklichte Möglichkeit, sondern er wird bei seiner Verwirklichung gerade als »Möglichkeit« gesprengt. Die unbedingte Forderung ist nicht nur eine Gerichtsaussage über die ihm zugrunde liegende Korrelation von Sollen und Können, sondern auch ein sich *vollziehendes* Gericht. Es hebt jene Korrelation in ihrer immanenten Gestalt auf; zwar »hebt« es sie nicht in dem Sinne »auf«, daß sie völlig verschwände (darüber weiter unten), aber doch so, daß sie in ihrem alten Sinne nicht weiter gelten kann. Wenn also auch der kategorische Imperativ in gewissem Sinne durchgängig ist, so kann von einer reinen Identität doch nicht die Rede sein. Durch das Gericht, in das er den Menschen hineinführt, wird er selber grundlegend modifiziert. Daß er aber »modifiziert« wird, bedeutet zugleich, daß er irgendwie bestehen bleibt und so einen Schimmer seiner Identität behält. Inwiefern es sich tatsächlich nur um eine Modifikation handelt, und wie diese im einzelnen strukturiert ist, werden wir noch zeigen müssen. Vorerst gilt es, den begonnenen Gedankengang zu Ende zu führen.

δ) Die Qualifizierung des natürlichen Sollens

Darin, daß der kategorische Imperativ mit seinem gebrochenen Sollen derart ins Gericht führt und ihm selber unterstellt wird, zeigt sich, daß er nicht *neutraler* Natur ist, daß er also nicht als neutrale Basis dem heilsgeschichtlichen Geschehen zugrunde liegen kann und *insofern* etwa seine Identität bewahrte. Er selber gehört der Sphäre des *gefallenen* Menschen zu und ist von da aus qualifiziert. Die Art dieser Qualifizierung müssen wir in einigen Sätzen festhalten, wenn wir zu einer endgültigen Erkenntnis darüber kommen wollen, wie sehr der kategorische Imperativ *trotz* dieser Qualifizierung im Gericht und in der Rechtfertigung seine Identität – wenn auch in modifizierter Form – bewahren soll, wieso er also keineswegs völlig außer Geltung gesetzt wird.

Inwiefern der kategorische Imperativ – als die Sollensform des natürlichen Menschen – der Sphäre der Gefallenheit mit angehört, er-

gibt sich am prägnantesten aus einem Vergleich mit der allein »echten« Sollensform der unbedingten Forderung. Es zeigen sich hier folgende grundlegende Unterschiede:

Wie wir schon früher erkannten, ist der kategorische Imperativ auf der Ideologie des guten, ungefallenen Menschen aufgebaut.¹ Das ergab sich vor allem aus der beschriebenen Korrelation von Sollen und Können. Das Sollen, wie es der Mensch inmitten seiner Geschichtlichkeit erlebt, ist das Sollen schlechthin; es ist die Macht, die mit dem höchsten Primat ausgestattet ist. Wie es im Raume der Geschichte als die höchste Wirklichkeit erlebt wird, so erschöpft es sich auch darin – wie wir früher sahen –, das Geschichtsleben ethisch zu regulieren, und zwar auf dem »hingenommenen«, unkritischen Grunde des menschlichen Soseins. Von hier aus gesehen, ist der geschichtliche Mensch selber (in seinem Können) das Maß des Sollens, nach dem er sich entfaltet und zur Vollkommenheit zu steigern vermag. Indem er aber das Maß dessen ist, was die in ihm schlummernde und von ihm zu entfaltende Vollkommenheit normiert, ist er selber der Träger – wenn auch der »potentielle Träger« – dieser Vollkommenheit. Wenn demgegenüber die unbedingte Forderung die Existenz des Menschen selber ins Gericht stellt, kritisiert sie eben damit die Selbstsicherheit des natürlichen Menschen, der jener Geschichtlichkeit die Norm seines Sollens entnimmt. So besteht die Schuld des kategorischen Imperativs bzw. des natürlichen Menschen darin, daß er vor dem transzendenten unbedingten Sollen in eine immanente, geschichtlich bedingte Autonomie, die sich mit seinem Sosein kompromißlerisch abgefunden hat, flüchtet.

ε) Der Gegenstand des natürlichen und des unbedingten Sollens

Diese verschiedene Transzendenzbestimmtheit der beiden Sollensformen zeigt sich auch dann, wenn man nach der Größe fragt, gegen die sich das Sollen jeweilig richtet. Indem eine Forderung gebietet, etwas zu tun, gebietet sie ja gleichzeitig, etwas anderes zu lassen. Gegen dieses Andere richtet sich das Sollen also jeweilig. Ohne diese Wider-

¹ Vgl. u. a. Kant, »Kr. d. pr. V.«, S. 174. 102. 169.

standsgröße verlöre jedes Gebot seinen Sinn. Denn es gäbe dann nichts, was ihm nicht angemessen wäre und noch zu tun übrigbliebe. Es ist nun charakteristisch, daß der kategorische Imperativ sich infolge seiner Immanenzbestimmtheit auch »gegen« eine immanente Größe richtet, nämlich gegen die Naturkausalität. Die »Pflicht« als die Vertreterin des Sollens und die »Neigung« als die Repräsentantin der Naturkausalität, des triebhaften Sichgehenlassens, schließen sich aus. Auf dem Grunde dieses Kampfes entsteht die verantwortliche Geschichte. Die Tatsache des Kampfes als solche, welche die Geschichte erst ausmacht, untersteht nicht der menschlichen Verantwortlichkeit. Sie bildet den neutralen Boden, auf dem der Mensch seine Willfähigkeit gegen das Sollen beweisen kann. Diese Willfähigkeit gegen das Sollen – und zwar in den Grenzen der geschichtlichen Struktur – bildet den alleinigen Gegenstand der Verantwortung.

Demgegenüber richtet sich das Sollen der unbedingten Forderung nicht primär wider die Naturkausalität, sondern gegen die Knechtschaft der Sünde, die sich in der ganzen Situation jenes Kampfes ausprägt, ja, die in der immanenten Sollensform des kategorischen Imperativs selber zum Ausdruck kommt. Denn da die unbedingte Forderung aus der Transzendenz her die ganze menschliche Geschichte in Frage stellt, schließt sie in diese Infragestellung auch den *mundus intelligibilis* ein, dem das Sollen des kategorischen Imperativs entspringt. Dadurch also, daß der kategorische Imperativ – und das heißt ja: die intelligible Welt – als seine Widerstandsgröße die Naturkausalität (den *mundus sensibilis*) hat, ohne daß er sich selber von einer höheren Größe in Frage stellen ließe, erweist er sich als immanent gegenüber der unbedingten Forderung, die von der Transzendenz her die Sünde als solche zu ihrer »Widerstandsgröße« macht und hierunter die ganze geschichtliche Welt (einschließlich des *mundus intelligibilis*, wie der beiden kämpfenden *mundi* überhaupt) begreift.

Hierin ist die grundsätzliche Differenz zwischen beiden Sollensformen gegeben. In der unbedingten Forderung spiegelt sich gleichsam der Kampf zwischen Gott und Satan um die Welt, bei dem diese

immer schon Partei ist und sich nicht zur Neutralität zwingen kann.¹ Im kategorischen Imperativ spiegelt sich der Kampf eines relativ Guten mit einem relativ Bösen, einer relativen Freiheit mit einer relativen (Natur-)Notwendigkeit im Inneren jener Welt, aber wiederum nicht im Inneren der gleichen, sondern einer neutral gedachten Welt. Wenn wir also die Transzendenz der unbedingten Forderung im Gegensatz zum kategorischen Imperativ betonen, so ist nicht damit gesagt, daß jene Transzendenz ein geradliniger geschichtlicher Fortschritt über den Imperativ hinaus für uns wäre, sondern vielmehr dies, daß sie etwas grundsätzlich, etwas »qualitativ« Anderes ist und den Imperativ darum auch sprengen muß, wenn sie mit seiner Hilfe in das menschliche Gewissen eingegangen ist.

ξ) Die »durchgängige« Bedeutung
des kategorischen Imperativs für den natürlichen
und für den gerechtfertigten Menschen

Damit haben wir die Art, in welcher der kategorische Imperativ schon »vor« seinem Zusammentreffen mit der unbedingten Forderung qualifiziert ist, also seiner vermeintlichen Neutralität enthoben wird, und wie ihn endlich die unbedingte Forderung selber sprengt, ausreichend charakterisiert. Wie kann aber dann der kategorische Imperativ noch als ein durchgängiges, mit sich identisches Phänomen, das lediglich eine Modifikation erführe, begriffen werden? Ist er denn als Qualifizierter nicht völlig anders, wie ihn die allgemeine Anthropologie verstehen konnte? Erst recht dann, wenn er über seine Qualifizierung hinaus noch in der unbedingten Forderung gesprengt wird? – Schwieriger kann die Frage nach dem, was bei dem natürlichen, dem gerechtfertigten und gerechtfertigten Menschen identisch bleibt, nicht gestellt werden. Denn wir haben es uns nunmehr völlig unmöglich gemacht, eine neutrale und gerade in ihrer Neutralität identisch bleibende Grundlage jenes heilsgeschichtlichen Geschehens zu finden und damit eine anthropologische Tatsache kritiklos in die Geschichtstheologie hinüberzunehmen.

¹ Vgl. hierzu außer den früher zitierten Stellen bei Luther WA. 18, 743 = Cl. 3, 241, 10. Dazu die oben angeführten Stellen über den Menschen als *simul justus et peccator*.

Dennoch bietet sich im Sollen des kategorischen Imperativs, und zwar gerade in der hier gegebenen Verknüpfung von Sollen und Können, ein Grundphänomen dar, das in der Heilsgeschichte des Menschen seine grundsätzliche Bedeutung behält.

Die Tatsache des »Du kannst« und »Du sollst« ist die Verpflichtungsform des natürlichen Menschen; sie ist das Ethos des *peccator in re* und für dessen Immanenzverhaftung geradezu konstitutiv. Als Ethos des *peccator in re* ist sie auch mit ihm solidarisch, mit ihm zusammen qualifiziert. Darum muß sich auch in dieser Zugehörigkeit zum *peccator in re* die Durchgängigkeit, die Identität jener Tatsache des »Du kannst, denn du sollst« bewähren. Sie kann nur in dem gleichen Sinne durchgängig sein, wie auch der *peccator in re* durch das »natürliche«, das Gerichts- und das Rechtfertigungs-»Stadium« durchgängig bestehen bleibt, obwohl er in eben dieser Qualität von Gott grundlegend »umgewertet« wird. Die im kategorischen Imperativ gegebene Tatsache des »Du kannst, denn du sollst« kann also nur als Eigenschaft des sündigen Menschen und in voller Solidarität mit diesem durchgängig sein und gerade nicht – wie es die Anthropologie möchte – als eine neutrale, jedem Inhalt und jeder Qualität anschmiegsame Formel.

Aber worin zeigt sich nun jene Durchgängigkeit? Für das Gericht wiesen wir sie bereits auf. Denn die Tatsache des »Du kannst, denn du sollst« ließ es erst in seiner vollen Wucht wirklich werden, weil die unbedingte Forderung dieses Können ja zur Illusion machte. Da der Mensch nur den Begriff des Könnens kannte, den ihm der kategorische Imperativ verkündigte, und da er sich und seine Geschichte ausschließlich von diesem Können her verstand, so muß er nun an seiner geschichtlichen Existenz irre werden, wenn dieses Können in Frage gestellt, d. h. wenn die Korrelation von Sollen und Können gesprengt wird. – So hätte das Gericht ohne diese Korrelation keinen Anknüpfungspunkt. Es würde ohne sie in der menschlichen Struktur ebenso wenig als Gerichtswirklichkeit erkennbar werden können, wie wenn der Mensch kein Sünder wäre und so kein »Organ« für ein Gerichtetwerden besäße. Das Gericht wird als Gericht erst dadurch erkennbar, daß es die unbedingte Korrelation von Sollen und Können sprengt

und dadurch den *peccator in re* von dessen natürlichem Imperativ aus enthüllt. Darüber hinaus bleibt sie auch *im* Gericht bestehen: Denn der Mensch hört ja nicht auf, die neue Gestalt der Forderung, nämlich das »Du sollst unbedingt, aber du kannst nicht« stets von neuem über sich ergehen zu lassen und sich ihr als Gerichteter zu beugen. Wie sollte er aber diese Haltung des Gerichteten einnehmen können, wenn er die unbedingte Forderung nicht stets von neuem als das Gericht über sein »Du kannst, denn du sollst« erlebte: Denn dieses »Du kannst, denn du sollst« ist ja das Ethos seiner im Selbstseinwollen bedingten Geschichtlichkeit, die er *bleibt*. Er *bleibt* sie! Sie und ihr Ethos sind »Fleisch« von seinem »Fleisch«, das abzulegen dem Menschen nicht gegeben ist, auch wenn er es in der Rechtfertigung von Gott entmächtigen läßt. So entzündet sich hieran das Gericht auf die Dauer. Da das »Du kannst, denn du sollst« dem Menschen »im Blut steckt«, so meint er auch von dem neuen Sollen der unbedingten Forderung, daß er es können *müsse*. Nur *weil* er dieser *Illusion verhaftet bleibt*, kann er die »konstante« Erfahrung des Nichtkönnens als Gerichtsverhängnis empfinden und darunter leiden.

Damit aber ist zugleich schon ausgedrückt, in welchem Sinne der kategorische Imperativ bzw. die Korrelation von Sollen und Können auch unter der Rechtfertigung ihre Gültigkeit behält, also durchgängig ist. Denn jene auf den kategorischen Imperativ gegründete Erfahrung des Nichtkönnens verwendet Gott, wenn er uns aus Gnaden gerechtfertigt sein läßt und damit auf die Werke unseres vermeintlichen Könnens verzichtet. Mit anderen Worten: Da das Gericht auch unter der Rechtfertigung aktuell bleibt und den Menschen in die Gnade treibt, bleibt auch die in ständiger schmerzvoller Zerstörung begriffene Tatsache des »Du kannst, denn du sollst« – an der sich das Gericht entzündet – bestehen, damit der Mensch in der Rechtfertigung über sie getröstet werde, wie er über sich selber als den *peccator in re* getröstet wird. So wird der Mensch durch das »Du kannst, denn du sollst« in die Rechtfertigung hineingetrieben; aber auch nicht in dem Sinne, daß er hier nun – also bei dem neuen Sollen des Glaubens (der *fiducia*) – seine Wirklichkeitsbedeutung endgültig einbüßte. Vielmehr ist es so: Indem der Mensch erfährt, daß er nach der Glaubensgerechtig-

keit, die Gott ihm vorbehalten hat, greifen »soll«, wird er gleichzeitig dessen inne, daß er dies nicht »kann«, wenn Gott ihm die Gnade des Glaubens nicht gibt. Damit wird ihm wiederum der Zwiespalt von Sollen und Können, der seiner natürlichen Mentalität des »Du kannst, denn du sollst« ins Gesicht schlägt, zum Gericht. So wird er gerade im Angesicht der Rechtfertigung wieder von Gott zurückgestoßen, damit er aufs neue zu ihm und seiner Tröstung fliehe und nicht in die Selbstsicherheit (*securitas*) einer »ruhenden« Gerechtigkeit verfallt: Das »peccator in re« und das »Du kannst, denn du sollst« bleibt der Stachel, der uns stets einer geschichtslosen Ruhe entreißt und dazu treibt, der Güte Gottes aufs neue teilhaftig zu werden, d. h. aber letztlich: Die Gerechtigkeit in der *Hoffnung* zu halten.

η) Die Heilsbedeutung des natürlichen Ethos

Von da aus wird der *Transzendenzgehalt* des kategorischen Imperativs und seines »Du kannst, denn du sollst« klar: Er ist dem Menschen von Gott als ein Mittel belassen, durch das er seiner innewerden soll: nicht in dem Sinne freilich, daß Gott durch ihn eine Möglichkeit außerhalb seiner Offenbarung schüfe, sondern so, daß Gott ihn als ein Mittel zur Aufnahme der Offenbarung bereitet und dieses Mittel jeweils nach seinem Willen, nach seiner »Erwählung« aktualisiert.¹ So hat der kategorische Imperativ denselben Transzendenzcharakter wie die *revelatio generalis*, die ein Mittel in der Hand Gottes ist, mit dem er jeweils – auf aktuelle Weise – den Menschen empfänglich oder schuldhaft unempänglich macht für die besondere Offenbarung des Gerichtes und der Rechtfertigung. So ist die »kategorische« Tatsache des »Du kannst, denn du sollst« neben ihrer Eigenschaft, Ausdruck der menschlichen Immanenzverhaftung und damit der Gefallenheit zu sein, gleichzeitig auch noch eine gottgegebene Möglichkeit, aus dem Innern jener Immanenzverhaftung die Offenbarung zu sehen, die den so »verhafteten« Menschen im Gericht sucht, um ihn in der Gnade zu befreien.

¹ Wir sprechen hier von »einem« Mittel. Denn selbstverständlich kann es nicht unsere Absicht sein, den kategorischen Imperativ zur einzigen Möglichkeit zu machen und damit in eine gefährliche Nähe des Ritschlschen Ethizismus zu kommen.

Der Transzendenzcharakter des Imperativs kommt hierbei einmal darin zum Ausdruck, daß er eine solche Möglichkeit, die transzendente Offenbarung aufzunehmen, ist und so von Gott eine Zielbestimmung erhält, die seine immanente Funktion, ethischer Regulator des Geschichtslebens zu sein, qualitativ verändert und so auch den Erkenntnisbereich der auf die Immanenz gerichteten Anthropologie überschreitet.

Der Transzendenzcharakter kommt weiter darin zum Ausdruck, daß Gott jene Möglichkeit nicht eine autonome Möglichkeit des Menschen sein läßt, kraft deren dieser sich der Offenbarung bemächtigen könnte (indem er sie als allgemeines inhaltliches Gesetz in die Form des Imperativs aufnehme), sondern daß sie stets eine Möglichkeit in der Hand Gottes bleibt und von ihm jeweils *aktualisiert* wird. Der Mensch glaubt, im kategorischen Imperativ *bei sich* zu sein – und er ist bei Gott. Er glaubt mit ihm seine Geschichte zu inauguriere, und in Wirklichkeit bildet Gott seine Geschichte durch ihn. Er glaubt, durch den kategorischen Imperativ autonom, d. h. Herr seiner Immanenz, zu sein; und in Wirklichkeit steht er mit ihm schon in der Geschichte Gottes drinnen, die Gott aus der Transzendenz an ihm vollzieht und mit der er ihn aus der Autonomie befreit. Der Mensch glaubt Subjekt seiner Geschichte zu sein und ist in Wirklichkeit Subjekt in Gottes Geschichte, durch die er sich selber transzendent wird, weil Gott durch ihn hindurch wirkt. So wird auch der kategorische Imperativ ein Zeugnis dessen, daß der Mensch, der unter seinem Sollen geschichtlich wirkt, ein transzendentes Subjekt dieser Geschichte ist.

Zugleich wird von hier aus auf zweierlei Weise klar, inwiefern der kategorische Imperativ und das in ihm gegebene »Du kannst, denn du sollst« in allen »Stadien« der Heilsgeschichte mit sich identisch, »durchgängig« bleibt:

Einmal nämlich – wie wir sahen – als Ausdruck des *peccator in re*, der als eben dieser in dem »Du kannst, denn du sollst« sein Gericht und seine Rechtfertigung erfährt, also immer derselbe bleibt; sodann aber, weil Gott den kategorischen Imperativ – inmitten der Sphäre der Gefallenheit, des *peccator in re* – zu einem Mittel geschaffen hat, durch das er den Menschen für seinen Anspruch empfängfähig

macht, mit dem er ihn in seine Heilsgeschichte einführt und in ihr erhält.

Nur in dieser doppelten Weise drückt sich aus, inwiefern der kategorische Imperativ mit sich identisch und »durchgängig« bleibt. Diese Gestalt der Identität hat aber nichts mehr mit dem zu tun, was die Anthropologie meint, wenn sie ihn als eine neutrale Form begreift, die jeden ethischen, weltanschaulichen und religiösen Inhalt in sich aufnehmen könnte und *insofern* mit sich identisch bliebe. Die Identität und die »Durchgängigkeit«, die *zwirfanden*, ist nur von der Transzendenz, von der Offenbarung selber her sichtbar. Denn diese Identität besteht darin, daß der kategorische Imperativ zwei »durchgängige« Phänomene repräsentiert, von denen nur der Glaube, nicht aber der natürliche Mensch weiß: nämlich einmal das Ethos des *peccator* in re, das in allen »Stadien« bleibt, und weiter den Heilswillen Gottes, der dem Menschen durch ihn ein Ohr gibt, seinen Anspruch zu hören.

b) Die *im sensus* sich *vollziehende* Geschichte

Zu Ritschl und Schleiermacher

Wir sprachen davon, daß die Geschichtserfassungen sich letztlich in zwei Grundtypen scheiden ließen: nämlich einmal in den Typus, der von der Geschichte als dem Vollzugsbereich des Menschen, als dessen Sein im Raum des *sensus* nur in dem Sinne spricht, daß die Geschichte der vertikalen Dimension eingefügt und von ihr bestimmt ist. Hierbei ist die Geschichte weniger eine Geschichte *im* Raum des *sensus*, bei welcher der Mensch »für sich alleine« wäre, als vielmehr eine Geschichte am Raum des *sensus*, auf die der Mensch in jedem seiner geschichtlichen Augenblicke verwiesen wird. Sofern er sich als geschichtliches Subjekt versteht, ist er auf das Subjekt jener transzendenten, »seine« Geschichtlichkeit erst konstituierenden Geschichte verwiesen, so daß er sich selber transzendent wird. Es gibt keine Zweige der horizontalen Geschichte (des *sensus*), die nicht auf seine personale Ganzheit bezogen wären – etwa in dem Sinne, daß sie seine geschichtsförmige Objektivierung darstellten – und die hierdurch nicht mit in die Transzendenz hineingestellt wären (Gericht-Rechtfertigung).

Als den grundsätzlich entgegengesetzten Geschichtstypus erwiesen wir denjenigen, der die Geschichte nicht als einen Vollzug ander Immanenz, sondern als ein Geschehen in der immanenten Welt des sensus begriff, und zwar in dem Sinne, daß er die Eigentlichkeit der Geschichte und des geschichtlichen Menschen – nämlich seine personale Ganzheit – von dorther zu gewinnen strebte. Wir bezeichneten diese Haltung als die Sinndeutung der Geschichte aus dem Für-sich-Sein oder allgemein als »Mataphysik«.

Wir versuchen diesen Typus der emanzipierten, vom sensus her gesehenen Geschichte kurz an Ritsehl und Schleiermacher zu verdeutlichen¹ und insbesondere zu zeigen, wie das geschichtliche Subjekt aufhört, sich selber transzendent zu sein. (Ob Schleiermacher und Ritsehl einen reinen Typus dieser Art darstellen, wird noch zu klären sein.)

1. Die Transsubjektivität der Geschichtsstruktur bei Ritsehl

Bei Ritsehl wird die Immanenzverhaftung des geschichtstheologischen Denkens am Begriffe des »Reiches der Sünde« klar. An diesem Begriff interessiert uns in diesem Zusammenhang nur dies, daß der Mensch in doppeltem Sinn vom »Reich der Sünde« – und damit von der horizontalen Geschichte als dem Ort jenes »Reiches« – überwölbt und bestimmt wird:

Einmal nämlich ist der in die transsubjektiven Ordnungen hineingestellt (Rechts- und Staatsordnungen, Ehe, Familie usw.)², und andererseits findet er sich inmitten der allgemeinen Menschheits- und Geschichtssünde vor, die im Gegensatz zum Reiche Gottes als »gemeinsame Sünde auf allen« lastet, d. h. als eine »Macht, welche die Freiheit der einzelnen zum Guten mindestens beschränkt«³ und u. a. jene transsubjektiven Ordnungen erfüllt.

¹ Es kommt uns hier nicht darauf an, die entsprechenden Systemzusammenhänge in sich klar zu legen, sondern darauf, durch eine bloße Exemplifizierung das Gesagte klarer zu sagen.

² Vgl. A. Ritsehl, »Unterricht in der christlichen Religion« (ed. Cajus Fabricius, Leipzig 1924), § 31.

³ A. a. O. § 39 (Fabricius, S. 64); vgl. »Rechtfertigung und Versöhnung« III, 326 ff.

Diese zwiefache transsubjektive Sinnrichtung der horizontalen Geschichte ist für unsere Frage, ob das Gehaltensein des Menschen in der Transzendenz hier gewahrt sei, von entscheidender Wichtigkeit: Denn beide Formen der Transsubjektivität – sowohl die »Ordnungen« wie die überindividuelle Geschichtssünde – haben dies gemeinsam miteinander, daß sie dem Menschen zum »Anlaß« und zur »Versuchung« seiner aktuellen, willkürlich zu vollziehenden Sünde werden: Die Ordnungen insofern, als sie durch ihre partikularen Interessengebiete »Beweggründe zur Selbstsucht« sind, und zwar hauptsächlich deshalb, weil sie die Tendenz zur Verabsolutierung in sich tragen: »Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in borniertem Familiensinn, in Ständeshochmut, in Nationaleitelkeit.«¹ Die überindividuelle Geschichtssünde hat den Charakter der Versuchung dadurch, daß sie den Menschen im gesamten Geschichtsleben umgibt und an sich kettet. Er ist bösen Institutionen untergeben, in eine mannigfach unterhöhlte Gesittung hineingestellt und nimmt damit teil an den Sünden der Gemeinschaft, die von Generation zu Generation anschwellen und sich so zu einem »gesetzlichen Wirken«, zum »Hang« entfalten, um die Freiheit des Individuums zu begrenzen und in ihre Notwendigkeit hineinzuziehen.² So wird die allgemeine Sünde zum objektiven Anlaß der individuellen Sünde.³ Sie ist der bestimmende, die Freiheit einer Abwehr tief beschränkende Faktor im »Reich der Sünde«. Sie ist »eine fast unwiderstehliche⁴ Macht zur Versuchung«.⁵ Aber sie ist

¹ Ritschi konstatiert hier ein ähnliches Phänomen, wie wir es taten, wenn wir von der Tendenz der Autonomien zu Autokratien sprachen. Nur daß dies für uns lediglich der Ausdruck einer tiefer liegenden Sündigkeit der Autonomien selber war.

² Unterricht (Fabricius, S. 56, Anm. b). Vgl. hierzu § 28, 39. – »... die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) . . ., welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volkstum) bedingt sind und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten.« Unterricht § 8 (Fabricius, S. 36).

³ »Rechtfertigung und Versöhnung« III, S. 332; »Unterricht«, S. 64.

⁴ Auf den subjektiven Anlaß (die Freiheit der Selbstbestimmung) kommen wir noch zu sprechen.

⁵ In diesem »fast unwiderstehlich« (Unterricht § 39) kommt ja schon die Relativität ihrer Unüberwindlichkeit zum Ausdruck. Der Mensch »müßte« die Gesamtsünde für sich überwinden können, auch wenn sie »praktisch« »fast« unwiderstehlich ist.

⁶ »Unterricht« § 39, S. 64.

nicht der Mensch selber, sondern immer nur ein von ihm distanzierter »Anlaß«, den er umgeben kann, und zwar auch dann, wenn er ihm – statistisch gesehen – »mit Notwendigkeit« verfällt. Selbst wenn Ritsehl davon spricht, daß jene Gesetzmäßigkeit, gemäß der der Mensch mit statistischer (»praktischer«) Notwendigkeit dem »Anlaß« erliegt, durch die »natürliche Ausstattung des Menschen bedingt« sei,¹ so bildet jene »natürliche Ausstattung« mitsamt ihrer Objektivierung in der Geschichtsgesetzlichkeit selbst wieder nur einen »Anlaß« (zur sündigen Selbstsucht), dem der Mensch als solchem gegenübersteht und von dem er sich qualifizieren lassen kann, ohne daß er aber a priori schon von ihm qualifiziert und insofern mit ihm identisch wäre. (Die Distanzierung des Menschen geht also bei Ritsehl so weit, daß der Mensch nicht einmal mit seiner »natürlichen Ausstattung« zu identifizieren ist, sondern ihr gegenübersteht. Diese Scheidung muß scharf gesehen werden.)

So ist der Mensch in keinem Sinne mit der transsubjektiven Geschichte identisch. Die Eigengesetzlichkeiten und Ordnungen des Geschichtslebens haben so lange nichts mit ihm zu »schaffen«, als er sie nicht zum konkreten Anlaß seiner Aktsünden genommen hat.

2. Die Unverbindlichkeit der transsubjektiven Geschichtssünde

Auch das »Reich der Sünde« im engeren Sinne, nämlich die transsubjektive Geschichtssünde, die sich an den geschilderten Ordnungen bereits entzündet hat und auf den individuellen Menschen überzugreifen sucht, stellt nicht diesen selber in seinem sündhaften Sein dar, sondern – pointiert – in seiner Möglichkeit, die er als eben diese verwirklichen oder vermeiden kann. Das »Reich der Sünde« ist in der gleichen Weise für ihn eine Möglichkeit, wie sie es »einst« für die menschliche Gesellschaft war, ehe diese es als Möglichkeit ergriff und zu einer sich steigernden Wirklichkeit machte. Insofern der Mensch derart dem »Reich der Sünde« als einer Möglichkeit gegenübersteht, hat es für ihn den unverbindlichen Charakter eines »*peccatum potentiale*« – aristotelisch formuliert könnte man sagen: einer *ἀμνηστία ἐν*

¹ »Unterricht« § 8, S. 64.

δυνάμει – das als solches »noch« nicht zu seiner Wirklichkeit gekommen und so »noch« keinerlei Belastung für den Menschen enthält, geschweige denn ihn als seine Wirklichkeit angeht. Der Charakter der Möglichkeit bleibt auch dann gewahrt, wenn das »Reich der Sünde« praktisch »notwendig« verwirklicht wird. Denn die Notwendigkeit zu sündigen folgt keineswegs aus der Tatsache und dem Charakter der Geschichtssünde an sich – würde dies der Fall sein, dann wäre der Mensch ja doch irgendwie mit der allgemeinen Sünde identisch –, sondern sie ergibt sich aus dem »Trieb zum schrankenlosen Gebrauch der Freiheit«, der mit den Reizen jener allgemeinen Geschichtssünde zusammentrifft und sich an sie verliert.¹ Dieselbe Freiheit des Menschen also, welche die allgemeine Geschichtssünde lediglich für ihn zu einer vermeidbaren Möglichkeit macht, läßt sie durch die ihr (der Freiheit) innewohnende Tendenz zum schrankenlosen Gebrauch für ihn zu einer Art »Notwendigkeit« werden. Gleichwohl geschieht das derart »notwendige« Sündigen nicht im Sinne des Lutherschen »necessario« – so daß also lediglich die im Menschen befindliche Qualität entfaltet würde –, sondern gleichsam im Sinne eines durch die objektive Geschichtssünde bewirkten *cogere*, dem der neutrale Mensch nicht gewachsen ist.

Auch hier fängt also die dem Menschen unmittelbar zugehörige und ihm zuzurechnende (d. h. qualifizierte) Geschichte nicht bei ihm selber, sondern dort an, wo zwei völlig unqualifizierte geschichtliche Komponenten zusammenstoßen: nämlich einmal die transsubjektive Geschichtssünde und andererseits die menschliche Freiheit. Die erstere ist darum nicht personhaft qualifiziert, sondern »neutral«, weil sie erst *ἐν δυνάμει* und insofern noch nicht zur Wirklichkeit erhoben ist²; die menschliche Freiheit ist es darum nicht, weil sie der Geschichtssünde als einem »Anlaß« und einer Versuchung erst gegen-

¹ »Die Tatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsgemäß dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauches der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. »Unterricht« § 37, S. 63.

² Natürlich ist die Geschichtssünde für ihre jeweiligen Träger doch schon eine Wirklichkeit. Wir müssen aber bei Ritsehl von dem Individuum ausgehen, das in die Geschichte tritt. Für dieses ist die Geschichte noch nicht »wirklich«.

übersteht. Der Mensch lebt also die Geschichte als seine *Möglichkeit*, und zwar als seine *Möglichkeit*. Darin liegt die immanente Haltung seiner Autonomie. Nur wenn er die Geschichte, die ihn transzendiert, als eine schicksalhaft qualifizierte *Wirklichkeit* einzusehen vermöchte, in die er hineingestellt *wäre*, könnte er sich durch sie in eine *Transzendenz* hineingehalten wissen, die bereits über ihn verfügt hat. Jenes Gehaltensein in der Transzendenz kann bei Ritschl zu keiner Gestalt kommen.

Hier tritt in voller Schärfe hervor, wie sehr die Geschichte an die Immanenz des *sensus* gebunden ist und wie wenig sie als Akt Gottes erscheint, der am Raum des *sensus* vollzogen wird und dem Menschen jede *Möglichkeit* eines autonomen Für-sich-Seins im Raume jenes *sensus* nimmt.

3. Der immanente Charakter der »Forderung« bei Ritschl

Dieser Auffassung der Sünde und damit des Geschichtsbegriffes entspricht die Auffassung der *Forderung* Gottes, durch deren Verletzung der Mensch sündig wird. Wie die unbedingte *Forderung* es war, die den Menschen mit seiner Geschichte identifizierte und ihn dadurch in die *Transzendenz* hineinstellte, so muß sich an Ritschls Begriff der *Forderung* zeigen lassen, daß sie nur eine immanente Sünden- und Geschichtserfassung zur Folge haben konnte.

Der Begriff der *Forderung* ist gegenüber dem der Sünde primär,¹ und so erhält diese von der *Forderung* her ihr eigentliches Licht. Die *Forderung* kommt bei Ritschl im Gedanken des Reiches Gottes und seines Lebensgesetzes zum Ausdruck. »Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi das Reich Gottes hervorbringen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweg-

¹ Ritschl legt großen Wert darauf, daß die Sünde nicht aus sich, aus irgendwie objektiv empirischer Erkenntnis, begriffen werden kann, sondern nur von der *Forderung*, d.h. Ritschl'sch: vom Lebensgesetz des Reiches Gottes, her zu verstehen ist. »Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und in der Anschauung von Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde.« (»Unterricht« § 34, S. 60. - »Es ist unmöglich, daß man die dem Christentum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntnis dessen gewinnt, was im Sinne des Christentums gut ist« [a. a. O. Anm. a]).

grund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten.«¹ Dieses Liebesgesetz des Reiches Gottes fordert, auf die transsubjektiven Geschichtsordnungen angewandt, daß jene Ordnungen nicht zum »Anlaß der Selbstsucht« genommen werden sollen, sondern allein dazu, dem »Endzweck des Reiches Gottes« zu dienen, d. h. aber: dem Ziel der Nächstenliebe untergeordnet zu werden.² Insofern haben die Ordnungen auch im christlichen Sinne normative Bedeutung.³ Andererseits aber nimmt das Reich Gottes, obwohl sein Ort in der Welt ist, auch eine Stellung ein, die es grundsätzlich über jene Ordnungen des Geschichtslebens, seien sie natürlicher oder sittlicher Art,⁴ erhebt und es zu einer »übernatürlichen« und »überzeitlichen« Größe macht.⁵ Durch diese Überweltlichkeit inmitten der Welt ist ausgedrückt, daß das Reich Gottes eine höhere allgemeine – also nicht eine durch jene partikularen Ordnungen einschränkte – Liebe zum Nächsten will und die weltlichen Ordnungen darum überbietet.⁶ So gibt das Reich Gottes, das in der Welt Wirklichkeit ist und wird, den Raum an, um den Nächsten teils durch die Ordnungen und teils jenseits ihrer (in einer allgemeinen Liebe) zu finden. Durch diese Doppelheit ist ausgedrückt, daß das Verhältnis zum Nächsten – vom Reich Gottes her gesehen – grundsätzlich unabhängig ist von den Ordnungen,⁷ d. h. von den »gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens«,⁸ wiewohl auch das Reich Gottes sich jederzeit jener Ordnungen bedienen und in ihnen die Liebe zum Nächsten, d. h. sich seither mächtig werden lassen kann.⁹ Damit ist die Forderung, wie sie in Ritschis

¹ § 6, S. 34.

² A. a. O. § 28, S. 56 (Vom Beweggrund der Selbstsucht zum Dienst am Reich Gottes).

³ A. a. O. § 36, 62.

⁴ Ehe, Familie, Stand, Beruf, Volkstum usw. a. a. o. S. 36.

⁵ A. a. O. § 8, S. 36.

⁶ A. a. O. § 6, S. 35; § 8, S. 36.

⁷ Die Unabhängigkeit des Reiches Gottes von den Ordnungen ist darum wichtig, weil die Ordnungen ja gleichzeitig auch immer Anlässe zur Selbstsucht sind, und zwar in der Menschheitsstunde verwirklichte Anlässe. Darum muß das Reich Gottes auch wieder verschieden sein.

⁸ »Unterricht« § 8, S. 36; vgl. § 77.

⁹ Dieser Satz darf natürlich nicht dahin mißverstanden werden, daß das Reich Gottes personhaft wirke; es ist ja nach Ritsehl vielmehr eine Aufgabe und ein Produkt der christlichen Gemeinde (a. a. o. S. 33, 36). Inwiefern das Reich Gottes sich der Ordnungen bedient, siehe a. a. o. S. 56 u. 62.

Reich-Gottes-Begriff gegeben ist, in ihrem geschichtstheologischen Sinn klar.

Die Reich-Gottes-Forderung existiert *sowohl* jenseits und unabhängig von den geschichtlichen Ordnungen wie auch *innerhalb* ihrer. Die Forderung ist also nicht radikal an die gesamte geschichtliche Struktur und den mit ihr identischen Menschen gerichtet, sondern sie fordert den Menschen nach seinem Vermögen – teils innerhalb jener Ordnungen (d. h. der Geschichtsstruktur), teils über sie hinausgreifend. So fordert sie den Menschen nicht als den verantwortlichen Repräsentanten jener Ordnungen, sondern sie fordert ihn auf dem Boden der Ordnungen, die ihm sowohl Anlaß zur Selbstsucht wie zur Nächstenliebe geben können und insofern selber neutral sind. Der Mensch und seine Geschichte fangen für die Ritschlsche Reich-Gottes-Forderung erst auf dem Boden jener Ordnungen an, so daß die Ordnungen als solche von der Forderung nicht mehr mitbetroffen sind. Dadurch aber, daß die Forderung derart die transsubjektiven Geschichtsordnungen unberührt läßt und somit die Isolierung des Menschen von ihnen bedingt, richtet sie sich auch nicht gegen die transsubjektive Menschheitsünde, die mit jenen Ordnungen einhergeht, und isoliert so den Menschen ebenfalls von dieser. So ist er – von der Ritschlschen »Forderung« her gesehen – auch nicht der Repräsentant dieser Menschheitsünde, in deren Wirklichkeit er hineingestellt und für die er vor der Forderung verantwortlich wäre, sondern er ist lediglich durch diese Menschheitsünde in die Versuchung gestellt. Die Forderung verlangt also, daß er jene Versuchung der allgemeinen Geschichtsünde überwinde, nicht aber, daß er sich mit ihr identifiziere. So zeigt sich am Begriff der Forderung noch einmal, daß sie den Menschen nicht als solchen, d. h. mitsamt der Struktur seiner Geschichtlichkeit, in die Transzendenz stellt, sondern daß der Mensch nur in dem, was er auf dem Grunde der überindividuellen Ordnungen und der transsubjektiven Geschichtsünde zu vollbringen vermag, gefordert und vor dem transzendenten Gott verantwortlich ist.

4. Das Verhältnis zwischen dem dynamischen und dem transsubjektiven Charakter der Sünde bei Schleiermacher

Eine andere Form der Immanenzverhaftung, die ebenfalls in einigen Zügen charakterisiert sein mag, ist diejenige, die sich in Schleiermachers Sündenbegriff findet. Zwar darf hier nicht der Fehler begangen werden – wie es weithin geschieht –, daß man sich beim Nachweis jener Immanenzverhaftung mit dem bloßen Hinweis auf den dynamischen, sich im psychologischen Vollzug erschöpfenden Charakter der Sünde begnügt, sondern auch hier ist der jedem Begriff von »Sünde« zugrunde liegende Begriff der *Forderung* herauszustellen.

Allerdings scheint zunächst mit dem Hinweis auf den dynamischen Charakter der Sünde – als des Produktes der »ungleichmäßigen Entwicklung der Einsicht und der Urteilkraft«¹ – schon fast alles gesagt. Hier nämlich scheint in der Tat der Mensch »für sich alleine« zu sein, d. h. nicht vor der Sünde als einem ihn transzendierenden Faktum zu stehen, sondern diese als ein regulierbares Faktum in der Hand zu halten. Wie wenig der Mensch selber – als geschichtliche Person – in ein *corpus peccati* eingeschlossen ist, wird u. a. daran klar, daß der Mensch im Anfangsstadium einen indifferenten Zustand durchlebt und daß er dann, nachdem er durch den Dualismus des Fleisches und des Geistes in ein »Reich der Sünde« eingetreten ist, die Dynamik dieser seiner Sündigkeit so zu beeinflussen vermag, daß er sie »theoretisch« aufheben könnte. Dieses »Noch-nicht-sündig-Sein« und dieses »Nicht-mehr-sündig-Seinbrauchen« drückt den akzidentiellen, sich in der Immanenz erschöpfenden Charakter der Sündenwirklichkeit aus.

Die Teilung des Lebens in die drei angedeuteten Stadien kommt zustande durch das Erwachen des »Gottesbewußtseins«. Dieses Erwachen vollzieht sich im »Geist«, der die Stufe tierischer Verworrenheit und reiner »Für-sich-Tätigkeit des Fleisches« überwunden hat.² Mit diesem Erwachen aber ist zugleich der Kampf zwischen Fleisch und Geist gesetzt, denn nun wirkt sich die »Für-sich-Tätigkeit des Fleisches als Keim der Sünde«³ aus, der die klare Entfaltung des Got-

¹ Vgl. Glaubenslehre I, § 68, S. 313 (Hendel).

² Glaubenslehre I, § 671 (S. 311).

³ A. a. O. S. 311.

tesbewußtseins infolge der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zwar nicht zu verhindern, aber dennoch zu beeinträchtigen vermag.¹

Diese Beeinträchtigung erscheint im Selbstbewußtsein als Sünde. Denn der Geist – als Ort des Gottesbewußtseins – kann dieses nicht zu voller Kräftigkeit kommen lassen, wenn er sich noch nicht gegen das Fleisch (als den Inbegriff der »niederen Seelenkräfte«² durchgesetzt hat, sondern sich höchstens in einem »allmählichen Kraft gewinnen . . . über das Fleisch« befindet.³ Durch diese Differenz zwischen Fleisch und Geist entsteht die »ungleichmäßige Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft«. Im »Selbstbewußtsein des Einzelnen« – wir können sagen: im erwachten »Geist« – entsteht die »Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen«.⁴

Diese Einsicht nimmt aber nunmehr die Gestalt eines *Imperativs* an: nämlich die Vorzüglichkeit solcher Zustände im Bewußtsein zu zeitigen und somit das Gottesbewußtsein zur alleinbestimmenden Kraft des Selbstbewußtseins zu machen. Die Erfüllung dieses Gebotes ist durch die Regungen des Fleisches behindert, so daß sie hinter der »Einsicht« zurückbleibt. Diese Tatsache nur, daß die »Aufregung« (= Erweckung des Selbstbewußtseins) schneller auf die Einsicht folgt, als sie imstande ist, die »Willensregungen zu bestimmen«⁵, erscheint im menschlichen Selbstbewußtsein als Sünde. Sünde ist also das Bewußtsein dessen, daß das Gottesbewußtsein noch nicht zu uneingeschränkter Herrschaft im Menschen gekommen ist – wie die »Einsicht« es fordert –, sondern daß es noch der Beschränkung durch die fleischlichen »Richtungen und Verrichtungen« unterliegt, da die Willenskraft diesen Richtungen nicht der Forderung der Einsicht entsprechend gewachsen ist.

Wir stoßen hier – ohne daß eine erneute Kritik notwendig wäre –

¹ » . . . es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß die Fürsichtigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann« (a. a. O.).

² A. a. O. S. 309. Es ist charakteristisch, daß »Fleisch« hier nicht mehr im Sinne von σάρξ die Ganzheit der Person ausdrückt, sondern einen bestimmten Teil der Person, den diese in ihrer Verfügung hat.

³ A. a. O. S. 312. ⁴ A. a. O. S. 313. ⁵ A. a. O. S. 313.

auf eine Erscheinung, die Ritschis »Reich der Sünde« genau analog ist. Denn die Differenz zwischen der »höheren Geistestätigkeit« und den verschiedenen »Richtungen und Verrichtungen« der Sinnlichkeit (des Fleisches) ist Gemeingut aller Einzelnen¹ und kommt so zu überindividuellen und sich generationenweise vererbenden Gesamtwirkungen.² So wird die Einzelperson in ein ähnliches Abhängigkeitsverhältnis zu transsubjektiven Mächten gestellt wie beim Ritschlschen »Reich der Sünde«, so daß die Einzelsünde zum Teil »ihren Grund jenseits unseres Denkens« zu haben scheint.³ Da aber jeder Moment unseres Daseins – sei er nun als Vorstellung oder als Handlung gedacht – doch nur in der »Selbsttätigkeit« wirklich ist, so sind wir es doch jeweilig selbst, die auch jene transsubjektive Sünde vollziehen und ihre Wirklichkeit insofern in uns selber begründet sein lassen.⁴

5. Der akzidentielle Charakter der Sünde und ihr Verhältnis zur Geschichte

Gleichwohl ist die Sünde hier nicht in dem gleichen Doppelsinne gemeint, wie *wir* sie feststellen mußten: Nämlich als eine transsubjektive, in unserer Geschichtlichkeit objektivierte Größe, mit *der* wir uns trotz ihrer Transsubjektivität identifizieren mußten. Bei Schleiermacher müssen wir den feineren Unterschied machen, daß die Sünde, sofern wir sie aus dem Jenseits unserer selbst übernommen haben,⁵ wohl unsere *Tat*, aber *dennoch* nicht *wir selber* – gleichsam unsere »Substanz« – ist.⁶ Von einer eigentlichen »Identifizierung« mit der trans-

¹ A. a. O. S. 317.

² »Allein wie jede Anlage im Menschen durch Ausübung Fertigkeit wird, und als solche wächst; so wächst auch die mitgeborene Sündhaftigkeit durch die von der Selbsttätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung« (a. a. O. S. 326).

³ A. a. O. S. 317.

⁴ »Inwiefern aber doch jeder Moment, sei er nun durch Vorstellung oder Handlung im engeren Sinne erfüllt, doch immer nur durch Selbsttätigkeit zustande kommt, auch der, welcher, ohnerachtet des Gottesbewußtseins schon aufgeregt ist, dasselbe doch nicht in sich trägt: so ist die Sünde eines jeden auf gleiche Weise ihrer Wirklichkeit nach auch in ihm selbst begründet« (a. a. O. S. 318).

⁵ Vgl. a. a. O. S. 326 (»Ist nun diese spätere aus der . . .«). Vgl. auch Schleiermachers Stellung zur Erbsünde S. 319; dazu § 70.

⁶ Für unsere Geschichtstheologie war die Auffassung, daß die Sünde unsere Tat sei, gleichbedeutend damit, daß sie mit uns identisch sei. Denn wir faßten die Tat ja lediglich als die Objektivierung unserer selbst auf. Bei Schi. müssen wir beides trennen.

subjektiven Geschichte – wie sie hier nahezuliegen scheint – kann gleichwohl nicht die Rede sein.

Das wird klar, wenn wir das geschilderte Lebensstadium der Sünde, d. h. des erwachten, fortschreitenden Kampfes zwischen »Fleisch« und »Geist«, »Einsicht« und »Willenskraft« mit den anderen Lebensstadien vergleichen. Hierbei gilt es zu bedenken, daß jener Kampf sich im »Bewußtsein« vollzieht, und daß darum die »Sünde im allgemeinen nur ist, sofern auch ein *Bewußtsein* derselben ist«. ¹ Dies Bewußtsein erwacht mit dem Aufkommen des Gottesbewußtseins, das sich im Geist wider die Behinderung durch die Verrichtungen des Fleisches durchsetzen muß, um zum völligen Inhalt des Selbstbewußtseins zu werden. Die Tatsache nun, daß sich diese Behinderung durch das Fleisch – oder anders ausgedrückt: der Gegensatz von Geist und Fleisch und die damit gegebene ungleichmäßige Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft – sich im Bewußtsein als Sünde zu erkennen gibt, ist nur dadurch erklärlich, daß wir diesen Kampf im Widerspruch sehen zu der ursprünglichen Vollkommenheit und der in ihr gegebenen »Einheit unserer Entwicklung«², und daß wir ferner jede günstige Position des Fleisches bei diesem Kampf in ihrer vollen Verderblichkeit nur insofern begreifen, als wir sie im Gegensatz zu dem schon gewordenen, errungenen Guten sehen.³

Das Bewußtsein der Sünde entsteht also nur an der Differenz der beiden geschilderten Größen; genauer ausgedrückt: nicht durch die Differenz als solche, sondern dadurch, daß jene Differenz als geworden – und zwar als im Gegensatz zur ursprünglichen Vollkommenheit in uns geworden – und damit als *vermeidbar* erkannt wird.⁴ Durch diese Vermeidbarkeit tritt die Sünde in ihrer Eigenschaft als Akzidens

¹ Vgl. a. a. O. S. 315.

² »Der Zustand der Sündlichkeit setzt also in seinem ganzen Umfang die ursprüngliche Vollkommenheit voraus und ist durch dieselbe bedingt; so daß, wie dieser Begriff die Einheit unserer Entwicklung ausdrückt, so ihrerseits die Sünde das vereinzelte und zerstückelte in derselben, wodurch aber jene Einheit keineswegs aufgehoben wird« (a. a. O. S. 315).

³ Vgl. a. a. O. S. 315 (»So daß die Sünde sich . . .«).

⁴ »Nun aber ist allerdings schon die Gewißheit, mit der wir uns des in einem ausgezeichneten Augenblick in uns gesetzten Guten bewußt sind, zugleich die Gewißheit von der Vermeidlichkeit aller Momente, in denen derselbe Grad der Willenskraft nicht nachzuweisen ist« (a. a. O. S. 316).

des Menschen hervor und macht so die Identifizierung zwischen Mensch und Sünde – wie sie durch das Schleiermachersche Reich der Sünde nahezu liegen schien – unmöglich: Die (»substantielle«) Eigentlichkeit, von welcher der Mensch kommt und zu der er geht, ist die »ursprüngliche Vollkommenheit«: Nur so lange Fleisch und Geist »noch nicht« (im Endstadium) wieder eins geworden sind, tobt der Kampf, der sich an ihrer »zwischen durch« erwachsenen Differenz entzündet.¹

Die Sündlosigkeit des Anfangsstadiums äußert sich darin, daß hier eine reine »Für-sich-Tätigkeit des Fleisches«² besteht, die für das spätere Aufkommen des Geistes den Keim eines Widerstandes und damit der Sünde enthält,³ aber selber noch völlig unqualifiziert ist: In ihr ist die Differenz, die erst der erwachende Geist konstituiert, noch nicht ins Leben gerufen. Die immanente, akzidentielle Bedeutung der Sünde gibt sich also daran zu erkennen, daß der Mensch von einem sündlosen Zustand in ein Stadium hineinwandert, bei dem die Sünde der dynamische Ausdruck eines Kampfes ist, dessen Partner er wieder zur Annäherung und zur Versöhnung zu bringen vermag.⁴ Eine letzte Möglichkeit, diesen akzidentiellen Charakter der Sünde anzuzweifeln, könnte darin erblickt werden, daß der Mensch zwar die Regulierung der Differenz von Fleisch und Geist weithin in der Hand hält, daß er aber nicht imstande ist, sich gegen das *Aufkommen* dieser Differenz überhaupt zu sträuben und sie so als »angeborene« Eigenschaft, als Transzendenz erleben muß.⁴

Doch auch dieser Einwand ist dadurch erledigt, daß das Hervortreten des Geistes – dem jene Differenz ja entspringt – von Schleiermacher als besonderer Hinweis auf die »ursprüngliche Vollkommenheit« des Menschen gewertet wird.⁵ Denn das *Telos* des menschlichen Daseins – könnte man sagen – ist die völlige Durchdringung unseres Wesens mit dem Gottesbewußtsein. Dazu aber ist es notwendig, daß

¹ Damit ist die ursprüngliche Vollkommenheit – wie auf S. 299 gezeigt war – natürlich keineswegs aufgehoben, sondern durch ihre allem zugrunde liegende Gegenwärtigkeit zeigt sich vielmehr die Sünde um so schärfer.

² A. a. O. S. 311. ³ Ebenda.

⁴ Ebd. S. 317. ⁵ Ebd. S. 311.

der Geist sich wider die »Für-sich-Tätigkeit des Fleisches« durchsetzt, die zwar an sich sündig indifferent ist, aber das Gottesbewußtsein noch nicht in sich lebendig sein läßt. Somit gehört das Aufkommen des Geistes und die mit ihm gesetzte – als »Sünde ins Bewußtsein tretende« – Differenz von Einsicht und Willenskraft zum Telos des Daseins, d. h. aber zugleich in die »ursprüngliche Vollkommenheit« des Menschen hinein.

Die Sünde *besitzt* also gerade hier die akzidentielle Bedeutung eines Durchganges: Der Mensch »geht durch sie hindurch«, aber er *ist* sie nicht. Insofern steht er hier vor keiner echten Transzendenz, die ja nur darin bestehen könnte, daß er sich *selber* der Sünde als einem ihn überragenden Schicksal mit seiner geschichtlichen Existenz einbeschlossen und mit ihr unter das transzendente Gericht gestellt sähe, daß er also die Sünde nicht im Grunde neutral bzw. »vollkommen« »durchginge«. Selbst wenn für Schleiermacher der Gerichtsgedanke eine ernsthafte Wirklichkeit wäre, so würde sich das Gericht nur auf die praktischen Formen erstrecken können, in denen der Durchgang der Sünde durchgegangen wird. Der Mensch *selber* stände nicht unter dem Gericht – und entsprechend auch nicht unter der Rechtfertigung – und könnte so als Person nicht von einem Gehaltensein in der Transzendenz reden. (Da die Sünde aber derart als immanenter akzidentieller Versuch in den *sensus* gebaut ist, hat ein transzendentes Gericht schon als solches – also auch als Gericht über den Vollzug des »Durchgangs« – keinen Sinn.)

6. Die Bedeutung der *Forderung für* den Geschichts- und Sündenbegriff *Schleiermachers*

Doch *ist* mit diesem alleinigen Blick auf Schleiermachers Sündenbegriff noch nicht genügend gezeigt, inwiefern die geschichtliche Existenz kein Hineingehaltensein in die Transzendenz kennen *kann*. Da wir wissen, daß es jedesmal der Charakter der *Forderung* ist, der über den Sündenbegriff und damit die Qualifizierung der geschichtlichen Existenz (d. h. über ihr Hineingehaltensein in die Transzendenz) entscheidet, so gilt es, den bei Schleiermacher vorhandenen Forderungscharakter noch kurz zu skizzieren und als letzten Prüfstein für die

Immanenz der Geschichtshaltung zu benutzen. Die Forderung, so könnte man sagen, besteht bei Schleiermacher in dem Anspruch, daß das menschliche Wesen in seiner Gesamtheit vom Gottesbewußtsein durchdrungen werde. Und zwar wird dieser Anspruch gestellt – wie wir schon sahen – durch die »Einsiebt von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtsein einigen, ohne es zu hemmen«. ¹ Das Ziel des Anspruchs ist also die Erreichung jener »ausschließenden Vorzüglichkeit« aller Bewußtseinszustände.

*α) Das Verhältnis von unbedingter Forderung
und schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl nach
unserer Position*

Was dies für das Immanenzproblem bedeutet, wird klar, wenn wir das »Gottesbewußtsein« durch das Gefühl »schlechthinniger Abhängigkeit« – in dem es gegeben ist, – ausdrücken. ¹ Wird dies getan, so scheint hier in der Tat ein Gehaltensein aus der Transzendenz vorzuliegen, das möglicherweise die Immanenz der geschichtlichen Existenz öffnet. Die Schlechthinnigkeit der Abhängigkeit bedeutet ja gerade, daß es nicht um eine gegenständliche, innerhalb des Raumes der Immanenz bestehende Abhängigkeit geht, sondern um eine solche, die die Totalität der geschichtlichen Existenz umgreift und deren Ursprung nicht als Gegenstand innerhalb jener Existenz vorfindlich ist.

¹ Ebd. S. 313.

² Zur Parallelisierung zwischen beiden vgl. § 68 (S. 313). Zum Begriff des Gefühls »schlechthinniger Abhängigkeit« vgl. § 4 (S. 13 ff.).

³ Es ist unseres Erachtens nämlich durchaus nicht sicher, daß ein ausschließlich ontologisches Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher gemeint ist und daß allein von diesem ontologischen Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein aus die Dogmen entfaltet würden. Es scheint sehr wohl der Nachweis möglich zu sein, daß das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und das in ihm gegebene Gottesbewußtsein seinerseits auch wieder von den »Dogmen« her aktualisiert wird. Z. B. ist der Erlöser ja durch die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins von allen unterschieden (§ 94). Die »Mitteilung der Seligkeit« wie die der »Vollkommenheit« bestehen nun darin, daß der Mensch in die Lebensgemeinschaft mit Christus und damit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins aufgenommen wird (§ 101, S. 87). Durch Christus kommt also das natürliche Gottesbewußtsein und das gestörte Abhängigkeitsgefühl erst zu seiner Fülle. Diesen Auftrieb zu seiner Fülle bekommt es also aus der Transzendenz des Menschen (wobei die Frage der Transzendenzbedeutung Christi ein Problem für sich ist). Im Menschen selber ist es folglich noch nicht in seiner Fülle gegeben. Aber auch noch in anderer Hinsicht zeigt sich, daß die immanent ontologische Bestimmung des Abhängigkeitsgefühls

Hierbei können wir füglich die Frage beiseite lassen, ob das Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit aus der Transzendenz »offenbart« ist, oder aber ob es eine »ontische« und damit immanent-ontologisch zu analysierende Tatsache ist; oder anders: Ob das unmittelbare Selbstbewußtsein, in dem jene Gewißheit gegeben ist, als immanente Wirklichkeit aktuell ist, oder aber ob es aus der Transzendenz »erschlossen« wird und unter ihr erst zu seiner Fülle kommt. (Zur Schleiermacher-Interpretation vgl. Anmerkung 3).³ Es kommt uns statt dieser Spekulation über das Wesen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls vielmehr allein auf die Feststellung an, daß der in jenem Gefühl mitgesetzte Grund unserer Abhängigkeit transzendenten Natur ist – im Unterschied gerade von der gegenständlichen Abhängigkeit, deren Ursache im Raume unserer geschichtlichen Existenz liegt.

Um nun erkennen zu können, ob hier ein bloßes (isoliertes) Gegenüber der abhängigen geschichtlichen Existenz und des sie abhängig setzenden Grundes vorliegt, oder aber ob hier das geschichtliche Dasein – in unserem Sinne – in die Transzendenz gehalten ist und mit diesem Transzendenten seine Geschichte hat, versuchen wir die Schleiermachersche Form der schlechthinnigen Abhängigkeit mit derjenigen zu vergleichen, die wir fanden: Denn die Form der schlechthinnigen Abhängigkeit, von der bei uns die Rede sein könnte – etwa im Zusam-

für sich ungenügend ist. Denn hier kann sich noch nicht das spezifisch christliche Gottesbewußtsein zeigen. »Bezieht einer die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, die er in sich vorfindet, gar nicht auf Jesum, so ist auch sein Bewußtsein kein christliches« (II, § 91, S. 20). Also auch hier empfängt das Gottesbewußtsein seine Besonderheit durch einen Bezug auf die objektive – nicht im unmittelbaren, für sich genommenen Selbstbewußtseins vorfindliche – Tatsache des Seins Jesu. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl und das Gottesbewußtsein kommen also zu ihrer Eigentlichkeit erst durch jene objektiven Data. »Bevor« jene objektiven Data gegeben sind, bestehen jene Bewußtseinszustände zwar auch schon, aber noch nicht inhaltlich erfüllt. Sie bilden hier gleichsam nur die religiöse Kategorie, mit Hilfe welcher die in der Bibel gegebenen »Dogmen« erst in ihrer Eigentlichkeit erkannt werden. Umgekehrt bringen diese dann wieder das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl und das Gottesbewußtsein zu ihrer Eigentlichkeit, nämlich beispielsweise zu ihrer Orientierung am Erlöser und damit über ihre reine Subjektivität hinaus. Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl und Dogmen haben also ein dialektisches Verhältnis zueinander. Beide bringen sich wechselseitig zu ihrer Eigentlichkeit. Es ist also zum Mindesten gefährlich, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ausschließlich als immanente Bewußtseinstatsache zu beschreiben. – Nur eine Andeutung dieser Gefährlichkeit können wir hier geben. Zur objektiven Bedeutung Christi für das religiöse Bewußtsein vgl. weiter E. Hirsch, »Die idealistische Philosophie und das Christentum«, 1926, S. 110.

menhang der Unbedingtheit Gottes, der unbedingten Forderung usw. – lehrte ja gerade das Hineingehaltensein des Menschen in die Transzendenz: Der Mensch hatte in seiner Abhängigkeit eine Geschichte mit Gott. Können wir bei Schleiermacher den gleichen Tatbestand feststellen? Oder wie unterscheiden sich beide Formen der Abhängigkeit?

Wir können nun den Kernpunkt des Gegensatzes andeuten: Für uns bestand das schlechthinnige »Abhängigkeitsgefühl« nicht in einem allgemeinen, erdrückenden Geschöpflichkeitsbewußtsein, als ob also Gottes Unbedingtheit uns in passiver Abhängigkeit niederhielte, sondern es äußert sich zugleich in dem geoffenbarten Wissen um ein unbedingtes Gefordertsein, ein »schlechthinniges« Sich-Gott-schuldig-Sein. In Anlehnung an Schleiermachers Termini könnte auch gesagt werden: Für uns besteht die schlechthinnige Abhängigkeit nicht nur in einem (passiven) »In-sich-Bleiben« gegenüber dem Grunde jener Abhängigkeit, also in einem »geschichtslosen« Gesetzsein durch Gottes Unbedingtheit,¹ sondern in einem aktiven »Aus-sich-Heraustreten« als Gehorsam oder Abtrünnigkeit gegenüber dem unbedingten Gefordertsein, also als Ausdruck einer lebendigen Geschichte mit Gott. Gerade durch diese Aktivität, durch dieses »Aus-sich-Heraustreten« unter der unbedingten Forderung wird die Transzendenzgebundenheit unserer Geschichte klar.

Denn unsere geschichtliche Existenz war es, die jenes Aus-sich-Heraustreten, also die Möglichkeiten des aktiven Gehorsams gegen Gottes unbedingte Forderung, begrenzte und qualitativ bestimmte. Sie als Organisation des Selbstseinwollens usw. hielt uns bei sich und gab so der Geschichte mit Gott, in die wir durch die Forderung hingestellt waren, eine negative Wendung. Gerade so aber wurden wir mit unserer geschichtlichen Existenz, die uns an einem der Forderung angemessenen Aus-sich-Heraustreten hinderte, in die Transzendenz hineingestellt: nämlich in die Transzendenz des Gerichts und der Rechtfertigung.

So ist es gerade der Forderungscharakter der schlechthinnigen Ab-

¹ Das »geschichtslos« bezieht sich natürlich auf die vertikale Dimension.

hängigkeit bzw. die in ihr geforderte Aktivität, die uns in die Transzendenz hineinstellt. Denn da wir ihr um unserer bzw. um unserer Geschichte Struktur willen nicht nachzukommen vermögen, so übernimmt Gott statt dessen unsere Geschichte. Er verhängt über unsere geschichtliche Existenz das Gericht und treibt uns so in die Rechtfertigung der Gnade hinein. Weder das Gericht noch die neue Gerechtigkeit sind hierbei als gegenständliche Inhalte in unserer (horizontalen, sichtbaren) Geschichte, in der Welt des *sensus* vorfindlich, sondern sie bilden gerade die Transzendenz, in welcher diese unsere Geschichte gehalten ist.

Es gilt also festzuhalten, daß jenes Gehaltensein in der Transzendenz – wie es unsere Form der schlechthinnigen Abhängigkeit mit sich bringt – allein dadurch zustande kommt, daß diese Abhängigkeit *Forderungscharakter* besitzt, und daß Gott uns durch sie in eine lebendige aktive Geschichte mit sich hineinzieht.

β) *Norm und Abhängigkeit bei Schleiermacher*

Bei *Schleiermacher* aber ist in das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit nicht Aktivität und Gefordertsein gegenüber dem Grunde jener Aktivität einbeschlossen. Denn dieser bildet keine Norm, welche die Person in und mit ihrer Geschichtlichkeit für sich beansprucht und sie so in die Transzendenz hielte, sie also nicht zu einem bloßen »Gegenüber« zwänge. Was hier gefordert ist, ist ein Selbstverständnis passiver Art, das einer immanenten dynamischen Regulierung durch die Person zugänglich ist. Das in ihm gegebene Gottesbewußtsein braucht nur aus der Verdeckung, in die es durch die Für-sich-Tätigkeit des Fleisches gehüllt war, befreit und durch die Anspannung der Willenskraft über das ganze Wesen hin zum bestimmenden Gefühl erhoben zu werden. Da so das Gottesbewußtsein bzw. das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nichts anderes verlangt, als von uns *innerhalb* unserer zwischen Einsicht und Willenskraft verlaufenden Geschichtlichkeit zu seiner Fülle gebracht zu werden, verläuft unsere »Geschichte« mit ihm in der Region des *sensus*, in der Immanenz. – Nicht so ließ sich dem von uns gefundenen Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit Genüge tun. Da es sich im Bewußtsein eines unbe-

dingten »Gefordert- und Gott-schuldig-Seins« ausdrückte, mußte es »unbefriedigt« und im »Gericht« bleiben, weil die Struktur unserer selbst und unserer Geschichte seine Verwirklichung unmöglich machte. – So zeigt uns jene »normative« Form des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls im Gegensatz zu Schleiermacher unser Gehaltensein in der Transzendenz.¹

7. Die Identität von Mensch und Geschichte jenseits der unbedingten Forderung

(Zum theologischen Problem in *Hegels* Philosophie der Geschichte.)
Wie sehr es – vom christlichen Geschichtsbegriff her betrachtet – darauf ankommt, daß der Mensch in seiner Identität mit der Geschichte qualifiziert sei,² damit sein Gehaltensein in der Transzendenz zum Ausdruck kommt, muß auch an *Hegel* geklärt werden.

Zunächst scheint dadurch, daß bei *Hegel* der Mensch mit seiner Geschichte identisch ist, die Vorbedingung dafür erfüllt zu sein, daß er sich aus der Geschichtstranszendenz versteht. Denn die Solidarität des Menschen mit seiner Geschichte war ja nach unseren bisherigen Erkenntnissen die Gewähr dafür, daß er vor einer unbedingt – d. h. den Menschen mit seiner Geschichte fordernden Transzendenz

¹ Die monistischen Tendenzen *Schleiermachers*, die an der wesentlichen Verlegung der Geschichte in den *sensus* letztlich schuld sind, kommen zu einer noch eindeutigeren Ausprägung, besonders, was die Universalgeschichte anbelangt, bei Richard Rothe (vgl. R. R., »Theologische Ethik«, Wittenberg 1867, vor allem in ihren eschatologischen Teilen). Wie Staat und Kirche sich in der fortschreitenden Menschheit mehr und mehr zur Kongruenz entwickeln, so muß der allgemeine (vollendete Staatenorganismus gedacht werden als wesentlich zugleich das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie, a. a. O. § 449, S. 476). Von Gott her gesehen stellt sich dies Einswerden als die »Vollendung der Menschwerdung Gottes« dar (§ 450, S. 476). Nachdem auch noch das letzte Tagewerk der vollendeten Menschheit, nämlich die Dekomposition der Natur in ihre letzten chemischen Elemente (§ 452 Anm.) vollzogen ist, ist die »irdische Weltsphäre schlechthin vollständig von Gott erfüllt«. Der Unterschied zwischen Himmel und Erde ist damit hinweggefallen (a. a. O. § 453, S. 478 f.; vgl. auch die entsprechende Aussage über die »Kirche« § 440, S. 465 f.). Daß eine derartige Ineinsetzung von horizontaler und vertikaler Geschichte möglich ist, liegt daran, daß die Struktur der Geschichte nicht in unserem Sinne qualifiziert, d. h. als Organisation des Selbstseinwollens und der Eigengesetzlichkeiten gedacht ist und darum als wesentlich sündig stets im Gegenüber Gottes bleibt. Daß jene Qualifizierung fehlt, liegt wiederum daran, daß die Geschichte nicht durch eine unbedingte Forderung in Anspruch genommen ist, sondern daß der bestehende Anspruch moralischer Natur ist und sich auf eine in der Geschichts-Immanenz vollziehbare Vervollkommnung erstreckt.

² Infolge der Qualifizierung der Geschichte ergab sich erst die Identität.

stand. Diese unbedingte Forderung qualifizierte den Menschen. Der letzte Grund der Identität von Mensch und Geschichte war diese ihre gemeinsame Qualifizierung.

Bei Hegel zeigt sich nun der Fall, wo die Identität von Mensch und Geschichte nicht auf eine Qualifizierung beider und ebensowenig auf eine Transzendenz deutet. Wir werfen darum einen Blick auf die Art jener Identität des Menschen mit seiner Geschichte, um den Grund für die *Immanenz* der Hegeischen Geschichtshaltung zu erkennen.

Diese Identität besteht in doppelter Hinsicht: *Einmal*, sofern der Mensch die Geschichte als Ausdruck seiner Taten ist. Die Trennung des Menschen in ein innerliches An-sich und andererseits in das, was er in Gestalt seiner Werke produziert, »aus sich herausstellt«, ist im Raum der Geschichte unzulässig. »Das Wahre ist, daß das Äußere von dem Inneren nicht verschieden ist.« »Die Reihe seiner Taten ist der Mensch selber.«¹ Jede momentan ausgeklügelte Spaltung muß hinwegfallen. Insofern also die Geschichte der Raum der menschlichen Taten, d. h. des menschlichen »Aus-sich-Heraustretens« überhaupt ist, bildet sie eine unauflöbliche Identität mit dem Menschen selber.

Diese Einheit von Werk und Person führt uns gleichzeitig zu der zweiten Form, in welcher der Mensch mit seiner Geschichte identisch ist, und findet zugleich hierin ihre letzte Erklärung: In Wirklichkeit ist es der Geist, der in den Völkern und Individuen seine Zwecke setzt und sie zu diesen seinen Zwecken kommen läßt. Der Geist macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich.²

Indem das Individuum also sein Werk vollbringt, benutzt der Geist es als Medium und schafft es sich dadurch selber. Die Geschichte als Selbstentfaltung des Geistes nimmt insofern auch die Werke der Individuen in sich auf. Die Identität der Individuen mit ihren Werken

¹ Die Stelle lautet im Zusammenhang: Oft wird ein Unterschied gemacht zwischen dem, »was der Mensch innerlich ist, und seinen Taten. In der Geschichte ist dies unwahr. Die Reihe seiner Taten ist der Mensch selbst . . . Das Wahre ist, daß das Äußere von dem Inneren nicht verschieden ist. Besonders in der Geschichte fallen dergleichen Ausklügelungen momentaner Trennungen hinweg. Was ihre Taten sind, das sind die Völker (ebenso auch die Individuen), die Taten sind ihr Zweck.« (»Vernunft in der Geschichte« [Meiner], S. 44).

² A. a. O. S. 44.

bzw. mit der Geschichte bedeutet also nichts anderes, als daß die Individuen als Repräsentanten ihrer Taten Durchgangsstufen jener Selbstentfaltung des Geistes sind und damit als Individuen mit »besonderer« geschichtlicher Existenz uneigentlich werden.

Das gilt sowohl für die großen Individuen (List der Idee!), wie für die erhaltenden: Bei jenen ist in ihren »eigenen partikulären Zwecken das Substantielle enthalten, welches der Wille des Weltgeistes ist«. ¹ Das Überindividuell-Substantielle macht so ihre Eigentlichkeit aus. – Auch bei den »erhaltenden«, »normalen« Individuen beruht der »Wert« darauf, »daß sie gemäß seien dem Geiste des Volkes, daß sie Repräsentanten desselben seien . . .« ²

Die Individuen sind so gleicherweise in ihren Intentionen wie in ihren Werken uneigentlich. Sie suchen und befriedigen sich selbst und tun in Wahrheit immer der Idee Genüge, der sie dienen. ³ Die Identität der Individuen mit der Geschichte besteht also darin, daß sie dem überindividuellen Prozeß, durch welchen sich die allgemeine Idee zur Existenz bringt, mit ihren Werken gliedhaft eingefügt und gewissermaßen zeitförmige Symbole jener sich so entfaltenden Idee sind. Es handelt sich nicht um eine Geschichte der Individuen, sondern um eine Geschichte des Geistes, zu der die Individuen Mittel sind.

Pointiert könnte man sagen, daß die Identität zwischen Individuum und Geschichte nicht – wie es für die Geschichtstheologie feststehen mußte – dadurch zustande kommt, daß das Individuum sich die Geschichte zurechnet, sondern daß sie bei Hegel – ganz im Gegensatz dazu – nur insofern besteht, als die Geschichte (bzw. der in ihr sich entfaltende Geist) sich das Individuum zurechnet. Das Individuum als solches kann also nicht qualifiziert sein; es kann nicht einen negativen

¹ A. a. O. S. 68. ² A. a. O. S. 72.

³ Das gilt vor allem für die großen Individuen. Doch kommt für uns der Unterschied nicht genau in Betracht. »Große Menschen haben gewollt, um sich, nicht um die wohlgemeinten Absichten der andern zu erfüllen« (S. 82). – »Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt. Sie hält sich unangegriffen und unbefriedigt im Hintergrunde und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, um sich abzureiben. Man kann es die List der Vernunft nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, wodurch sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet« (S. 83).

Wert besitzen und so etwa vom Geist als dem Inbegriff eines positiven absoluten Wertes ins Gericht gestellt sein. Denn jenes Individuum ist unabhängig von seinem faktischen Sosein ein Zweckorgan des Weltgeistes und ist so auch dann, wenn es noch so sehr seine Leidenschaft und Zwecke zu intendieren strebt, niemals ein »Rebell« gegen den Weltgeist, sondern besitzt die höchste Willfähigkeit gegen ihn, die sich erlauben läßt, nämlich die Willfähigkeit, seine Funktion zu sein.

So schmilzt das Individuum zu fast ausschließlicher Bedeutungslosigkeit zusammen.¹ Sein Tod ist der Übergang in höheres Leben, in dem sich der Geist wieder in anderen geschichtlichen Formen verwirklicht; er ist aber nicht die Beendigung eines »Einzigartigen«² (wie er es für den Christen ist, der sich in seiner Verantwortung vor Gott »einzigartig«, »alleinstehend« und durch keine überindividuelle Größe entlastet weiß). Die Identität zwischen Mensch und Geschichte bedeutet also nicht, daß der Mensch unter dem Anspruch einer transzendenten Größe zu dieser Identifizierung gezwungen wurde, sondern daß er vielmehr *umgekehrt* in der Geschichte und damit in dem Zwecke des Weltgeistes aufgeht.

Eben darum konnte die Identität auch nicht besagen, daß der Mensch vor der Transzendenz stehe. Denn die Hegeische Geschichte, in der das Individuum seine Wirklichkeit hat, ist ja als Selbstentfaltung des Geistes nicht im Gegenüber zu diesem »transzendenten« Geist, sondern es ist mit diesem Geist immanent, im »sensus«. Hierbei ist die Immanenzverhaftung des Hegeischen Geistes selbst wieder ein theologisches Urteil. Denn der Transzendenzbegriff wird – wie schon früher erarbeitet wurde – von der Offenbarung her bestimmt (nicht umgekehrt). Der Hegeische Geistbegriff ist aber me-

¹ Die einzige Wertseite an ihnen, die ihre Mittel-zum-Zweck-Stellung überragt, ist die Seite an ihnen, die »ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein ihnen an ihm selbst Ewiges, Göttliches« darstellt. Personhafte Eigenständigkeit besitzen sie auch hier nicht.

² In diesem Sinne können wir den einzelnen Volksgeist auch als ein übergeordnetes Individuum fassen. Im Todesgedanken zeigt sich bei beiden die Entwertung ihrer Eigenständigkeit: »Jeder einzelne neue Volksgeist ist eine neue Stufe in der Eroberung des Weltgeistes zur Gewinnung seines Bewußtseins, seiner Freiheit. Der Tod eines Volksgeistes ist Übergang ins Leben, und zwar nicht so wie in der Natur, wo der Tod des einen ein anderes Gleiches ins Dasein ruft« (S. 50).

taphysischer Natur und hat also insofern eine »unechte« Transzendenz, als er unabhängig von der Offenbarung mit autonomen (»immanenten«) Denkbegriffen zu erkennen ist und sich darum lediglich in »dialektischer« Transzendenz befindet. Insofern bildet die Hegelsche Geschichte als Entfaltung des Geistes den immanenten Prozeß einer immanenten Größe. Die Identität von Mensch und Geschichte ist hierfür eine Bestätigung, keine Einschränkung.¹

¹ Zum Schluß dieser Auseinandersetzung sei auf die überaus charakteristische Form der immanenten Geschichtsbetrachtung bei *Simmel* hingewiesen. Diese Immanenz zeigt sich vor allem darin, daß das Vorzeichen, unter dem die Geschichte steht (die Qualifizierung usw.) für die Betrachtung der Geschichte selber keine Rolle spielen soll. »Für die historische Forschung ist es gleichviel, ob man die Herrschaft Gottes oder des Antichrists, ob man die schließliche Seligkeit aller Seelen oder die Scheidung in Begnadigte und Verdammte, ob man die Auflösung alles Geistes in das Nirwana oder die restlose Geistwerdung alles Daseins für die Ziele hält, ohne welche die Kräfte überhaupt nicht wirken würden, deren Beschreibung, als wären sie selbständige, den Inhalt der exakten Forschung bildet« (Georg Simmel, »Das Problem der Geschichtsphilosophie«, München und Leipzig 1922, S. 163. Vgl. ferner S. 162.)

Die Vielfältigkeit des Geschichtslebens und die Existenz

I.

Die Bedeutung der überindividuellen Geschichte und die Formen ihrer Vielfältigkeit

Wir konzentrierten bisher die geschichtstheologische Fragestellung immer auf »den« Menschen oder – wenn man so will – auf die »individuelle« Existenz des Menschen. Diese Art der Betrachtung bildete aber nicht einen von uns erwählten und der universalgeschichtlichen Betrachtung bewußt vorgezogenen Ausgangspunkt unseres Denkens. Vielmehr stießen wir auf die geschichtstheologische Bedeutung der »individuellen Existenz« erst dadurch, daß wir zunächst die überindividuelle »universale« Struktur der Geschichte ins Auge faßten und diese dann als die Struktur des Menschen erkannten. Erst dadurch, daß wir so zu der Erkenntnis gezwungen wurden, der Mensch müsse sich mit jener Struktur identifizieren, wurde diese »überindividuelle« Struktur zum Ausdruck der »individuellen« Existenz selber, die den Menschen verantwortlich vor Gott gestellt sein ließ. Gleichwohl ist es nötig, im Rückblick auf diese Untersuchungen den überpersönlichen Geschichtszusammenhang als solchen, wie er sich in der Vielfalt der Epochen und Kulturgebiete äußert, klärend ins Auge zu fassen. Sollte mit den kurzen, bisher geschilderten Grundtatsachen die Fülle des objektiven Geschichtslebens theologisch wirklich charakterisiert, gleichsam in seiner Dynamis getroffen sein? Soll der Gestaltenreichtum des politischen und geistigen Lebens, die lebensvoll wechselnde und von vielfachem Sinn erfüllte Welt des objektiven Geistes, sollen die Kulturen in ihrem Werden und Vergehen und sollen die

Mächte, die im Drama der Weltgeschichte Völker und Individuen einander verbinden oder in trennender Feindseligkeit widereinander treiben – soll alles dies *sub specie aeternitatis* (allerdings auch nur hier) die eine Sinnbedeutung besitzen, welches Verhältnis die »individuelle Existenz« in ihnen zu Gott gewinnt? Soll es also m. a. W. allein unter dem Thema »Schöpfung, Gericht, Gnade« für eine Geschichtstheologie aktuell sein, und zwar wiederum nur im Hinblick auf die »individuelle« vor Gott gestellte Existenz, um deren Gericht und Begnadung es ja schließlich geht? Gibt es – auch wenn wir keinen »Fortschritt« der Geschichte kennen – nicht einen »Ertrag« der Geschichte, der aus ihren »Höhezeiten« stammt, und zwar einen »Ertrag«, der dies auch vor der Ewigkeit ist? Müssen nicht die Schöpfungswerte, die auch das Geschichtsleben wirkt, zu ihrer Entfaltung kommen und damit einem Ertrage der Geschichte zudrängen? Muß also nicht – anders ausgedrückt – der Schöpfungswille Gottes, der in Völkern, Kulturen, Bewegungen und Epochen mächtig ist, sich selber erst vollenden, zu seinem Telos kommen, um die Geschichte für die Ewigkeit »reif« zu machen? Bedeutet nicht der Versuch, das Thema der Geschichte auf »Gericht und Gnade über die gefallene Schöpfung« zu reduzieren, eine Entwertung und Verarmung des Geschichtsinnes? Diese Probleme, die noch der letzten Klärung bedürfen, suchen wir dadurch zu beantworten, daß wir aus den bisher erarbeiteten Gedanken einige abschließende, entscheidende Konsequenzen ziehen.

Die Vielfältigkeit des objektiven Geschichtslebens, um deren Bedeutung es uns jetzt geht, muß nach zwei Grundrichtungen geschieden werden:

1. Es handelt sich *einmal* um die Vielfalt, wie sie sich in der Fülle der neben- und ineinander bestehenden Kulturgebiete des Politischen, des Wirtschaftlichen, der Kunst, der Wissenschaft und ähnlicher Sachressorts ausprägt; und weiter in der Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Epochen mit ihrer verschiedenen Höhenlage, in die der Mensch handelnd und empfangend gestellt ist.

2. Die *zweite* Grundrichtung, nach der die Vielfältigkeit des Geschichtslebens bestimmt werden muß, ist der Widerstreit zwischen

gut und böse, in dem das Drama der Geschichte – im universalen wie im individuellen Sinne – immer wieder seinen Antrieb (sein »erregendes Moment«) empfängt.

II.

Die Vielfältigkeit der Kulturgebiete und Epochen

a) Die *Gesamtgeschichte* oder die »individuelle Existenz« als *Blickpunkt für die Vielfältigkeit*

Um Klarheit über diese Frage zu gewinnen, geben wir dem Worte L. v. Ranke, daß »jede Epoche unmittelbar zu Gott« sei, von unserer Position her die theologische Deutung.¹ Im Sinne jenes Zitates ist »jede Zeit . . . unmittelbar zum Gericht, unmittelbar zur Vollendung.«² Wie kann solche Aussage, daß jede geschichtliche Zeit, d. h. daß die Geschichte als solche, die Zeit, die vom geschichtlichen Wesen je und je durchlebt wird, unmittelbar zum Gericht sei, zustande kommen? Es gilt hierbei vor allem festzustellen, daß die Zerlegung der Geschichte in Epochen, deren jede unmittelbar zu Gott sei, tatsächlich nichts anderes besagt, als daß damit die Geschichte als solche, nämlich als Inbegriff jeder Epoche, gemeint ist. Die Epoche ist insofern der Repräsentant des Geschichtswesens überhaupt, und zwar nicht an sich, sondern vor dem »Tertium« der Ewigkeit, die »jeder« Zeit und der Zeit überhaupt gegenübersteht.

Das Verhältnis der Einzelepochen (»jede Epoche«) zur Ganzheit der Geschichte als solcher ist nun keineswegs durch das Verhältnis der Summanden zur Summe auszudrücken. Wäre es so, dann würde jede Epoche der fragmentarische Partikel eines Zeitganzen sein und könnte so nicht aus sich selber verstanden werden. Es bedürfte eines vorhergehenden Wissens um die Geschichtstotalität als solche, um auf sie hin die Einzelsummanden, die epochalen Geschichts-»Partikel«, zu interpretieren und ihre verhüllte, verstümmelte Sinnrichtung

¹ Das Wort heißt genauer (»Über die Epochen der neueren Geschichte«, 1854): »Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst« (zitiert u. a. auch bei Althaus a. a. O. S. 174).

² A. a. O. S. 174.

zu erfassen. Es ist aber gerade die uns aufgegebenen Frage, ob die These, daß jede Epoche unmittelbar zum Gericht und zur Ewigkeit sei, von einem solchen vorhergehenden Wissen um die Gesamtgeschichte abgeleitet ist, oder aber, ob der Weg statt dessen *umgekehrt* führt: nämlich so, daß aus dem geschichtlichen, in eine Epoche gleichsam eingebetteten Jetzt das Wissen um die Gesamtgeschichte gefolgert wird. In diesem letzten Falle wären die Einzelepochen und die jene Epochen wiederum konstituierenden Einzelmomente, -individuen und -schicksale keine »sinngebrochenen« Summanden, sondern sie trügen im Gegenteil die ganze Geschichte – nämlich hinsichtlich dessen, was sie in ihrer Eigentlichkeit ausmacht – bereits in sich; insofern wäre »jede Epoche« tatsächlich mit der andern und – von da aus gesehen – mit der ganzen, die Gesamtheit der Epochen in sich begreifenden Geschichte »wesenseins«; die folgende Epoche brächte im Hinblick auf die Ewigkeit gegenüber der vorangehenden ebensowenig etwas »Neues«, wie die Gesamtgeschichte dies gegenüber den zusammengenommenen Einzelepochen täte. Es ist nach den bisher getroffenen Bestimmungen nicht schwer, sich dieser Alternative gegenüber zu entscheiden: der Alternative also, entweder von dem jeder Epoche Eigenen (d. h. von ihrer »Existenz selbst«, von ihrem eigenen Selbst, nicht aber von ihren äußerlichen Produkten her¹ auf die Geschichtstotalität zu schließen, oder aber *umgekehrt* von dem Wissen um den ganzen Inhalt der Geschichte aus dem Sinn der Einzelepochen und deren konstituierende Momente zu erkennen:

Es kommt hier nicht etwa – wie es scheinen könnte – auf die Bestimmung eines methodischen Schlußverfahrens, sondern auf die Wahrung des theologischen Prinzips an. Das wird sofort klar, wenn wir uns der Entscheidungsfrage jener Alternative zuwenden: Wie kommt die theologische Gewißheit zustande, daß jede einzelne Geschichtszeit unmittelbar zum Gericht, unmittelbar zur Ewigkeit ist?

Nur der Einzelne in seiner »Einsamkeit« vor Gott ist imstande, jene Erfahrung zu machen. Er ist darum »einsam«, weil ihn im Gericht der unbedingten Forderung die überindividuellen Geschichtszusammen-

¹ Vgl. den Wortlaut des Rankeschen Zitats.

hänge – sei es die Struktur der Lebensgebiete, oder sei es die Höhezeit seiner jeweiligen Epoche – ebenso verlassen, wie er auch im Tode seinen Besitz, seine Kleider, seine Freunde zurücklassen muß. Er ist darum »einsam«, weil er sich nicht mit der überindividuellen Geschichte »entschuldigen« kann. Statt dessen ist er für ihre Struktur, die seine Gefallenheit objektiviert, verantwortlich; und so wird er auch nicht durch »Höhezeiten« entlastet, weil sie immer noch im Raume der Geschichtsstruktur liegen. Das Entscheidende ist somit dies: Die Gewißheit, daß jede Zeit – man könnte im obigen Sinne auch sagen: daß jeder Geschichtspartikel – unmittelbar zum Gericht sei, kommt durch die Erfahrung zustande, daß ich in *meinem* Augenblick, in *meiner* konkreten geschichtlichen Existenz unbedingt gefordert bin und mich zur Identifizierung mit meiner Geschichte gezwungen sehe. Die Existenz der Epoche ist insofern die Existenz meiner selbst, d. h. des geschichtlichen Menschen als solchen. Daß nun jede Epoche unmittelbar zum Gericht sei – wie jene besondere, die *ich* in *meiner* Existenz bin und die so von mir verantwortungsvoll mitkonstituiert wird, ist ein Rückschluß aus jener Tatsache der Identität. Man könnte auch so sagen: In der Gerichtserfahrung, die ich unter der unbedingten Forderung mache, erlebe ich die Solidarität meiner Epoche mit mir selber; sie ist als meine objektiviert Struktur – bei allen akzidentiellen Besonderheiten – mit in das *corpus peccati* einbeschlossen. Und weiterhin: In dieser Solidarität meiner Epoche mit mir selber erfahre ich zugleich die Solidarität »jeder Epoche« mit der andern, die unabhängig ist von der qualitativen, durch die übergreifende Geschichtsstruktur relativierten Höhenlage der *jeweiligen* Epoche. Die Solidarität der Epochen – als der Objektivierungen ihrer Träger – ist genau analog der Solidarität dieser ihrer Träger, d. h. »aller Menschen« *coram Deo*. Aus dieser doppelten, von »meiner« Existenz her ermittelten Solidarität ergibt sich die Unmittelbarkeit jeder Geschichtsepoche wie auch der Geschichte überhaupt zum Gericht, zur Ewigkeit.

Versucht man diese Tatsache aus dem *allgemeinen* Gericht Gottes über den ganzen Äon – in dem ja alle Epochen einbeschlossen sind – abzuleiten und also ihre Unmittelbarkeit zu Gott in diesem Verhaftetsein an das Schicksal des Äons zu sehen, so kann ich dies Gesamtge-

riht aber wiederum nur von meiner ins Gericht gestellten und durch dieses zur Entscheidung gezwungenen Situation her erfahren. Denn *ich* bzw. Gottes Unbedingtheit entscheidet ja erst darüber, ob die von mir dargestellte Geschichte oder auch – was das gleiche bedeutet – der von mir repräsentierte Äon im Gericht bleiben oder in Gottes Gnade hineingerissen sein soll. Wo jene Bindung an die geschichtliche und derart aktuell auf die Ewigkeit bezogene Existenz aufgehoben wird, ist ein abstrakter »metaphysischer« Dualismus zwischen Zeit und Ewigkeit unvermeidlich. Die Geschichte stände der Ewigkeit als reine Negation gegenüber, so daß das Ich – schicksalhaft diesem ausschließlichen Gegensatz anheimgegeben – hierdurch »gedeckt« und nicht mehr statt dessen erst vorsein Schicksal gestellt wäre.

Der aktuelle Bezug der Epoche und damit der Totalgeschichte auf die Existenz kann auch nicht dadurch erschüttert werden, daß man auf Gottes gegenwärtige »unbedingte« Schöpfertätigkeit verweist und von da aus die überindividuellen, epochalen Geschichtszusammenhänge in ihrer unermeßlichen Vielfältigkeit und ihrem Ewigkeitswert begründet (Ps. 104, 28). Wird dieser Blick auf die gegenwärtige Schöpfertätigkeit Gottes nicht in strengen Bezug zur Gefallenheit der Schöpfung gebracht, die ihrerseits wieder Gericht und Gnade mächtig werden läßt und aus dieser Richtung her auf die »individuelle Existenz« verweist, so bleiben wir wiederum in einem metaphysischen Dualismus stecken, der Gott in abstrakter Unbedingtheit einer Welt, einer Menschengeschichte gegenüberstellt, die sich in der Eigenschaft, abstrakte Funktion jener Unbedingtheit zu sein, erschöpft. Der so gestaltete Dualismus wird also ebenfalls nur durch den Hinweis auf die *Unmittelbarkeit* der geschichtlichen, d. h. der gefallenen Epochen zu Gericht und Gnade, vermieden, d. h. auf eine *Unmittelbarkeit*, die ihrerseits nur in der Entscheidungshaltung der individuellen Existenz zugänglich ist. So geht auch – von *hierher* gesehen – die Existenz der Epoche »*sub specie aeternitatis*« auf *meine* Existenz, d. h. auf die Existenz dessen, der aktuell unter Gottes Forderung steht, zurück. Das Verhältnis der Epochen (als des »Längsschnittes« der Geschichte) zur menschlichen Existenz ist also streng analog dem Verhältnis der überindividuellen Geschichtsgebiete und -situationen (als

des »Querschnittes«) zu der menschlichen Person, die jene in Verantwortung auf sich bezieht. Beide Male wird der unmittelbare Bezug der Ewigkeit, die Unmittelbarkeit zu Gericht und Gnade nur in der geschichtlichen, »zwischen« Zeit und Ewigkeit liegenden Existenz des Menschen sichtbar.

b) Die »Vereinfachung« der überindividuellen Vielfältigkeit
vor der Ewigkeit

Bedeutet es nun keine entwertende Einschränkung jener Vielfältigkeit des Geschichtslebens, wenn sie in ihrer theologischen Aktualität auf die »individuelle Existenz«, auf den Menschen *coram Deo* reduziert wird? Davon kann insofern keine Rede sein, als wir ja jene Vielfältigkeit nicht an sich in ihrer Bedeutung entkräftigen wollen. Es geht hier weder um eine Entzauberung des ästhetischen Glanzes, den die Dramatik der geschichtlichen Welt- und Einzelbewegungen hinterläßt, noch darum, die Größe der sittlichen und sachlichen Aufgaben, die den »weltgeschichtlichen« und den »bewahrenden« Individuen inmitten jenes Geschehens gestellt sind, zu degradieren. Es geht auf keinen Fall auch darum, die regierende Hand Gottes und das Wunder seiner Lenkungen in jenem Geschehen zu bestreiten und so zu leugnen, daß gerade die Geschichte als der uns nächstliegende Ort der Fügungen Gottes zur Anbetung des Schöpfers führen müsse. Wir haben die *potentia Dei actualis* und das »Schöpfertum Gottes allein aus Gnaden«, das er diesem *unserem* in die Geschichte getauchten Äon bewahrt, in seinem geschichtstheologischen Sinne zu ausdrücklich betont, als daß dieser Verdacht berechtigt sein dürfte. Jene »Vereinfachung« tritt nur ein, sofern die Geschichte vor die Ewigkeit gestellt ist und in ihrer Bedeutung für diese, also nicht für »innerweltliche« Sinnzusammenhänge bestimmt werden soll. Hier ist die Geschichte nur insoweit aktuell, als sie das Schicksal des Menschen vor Gott ausdrückt, als sie den Raum seines Entscheidungslebens bildet. Sobald der universelle, transsubjektive Charakter der Geschichte in irgendeiner Hinsicht – sei es als sachlicher und insofern als überpersönlicher Zusammenhang, sei es als unverbindlicher Gegenstand ästhetischen Verweilens – von diesem Bezug auf die vor Gott gestellte

»individuelle Existenz« gelöst wird, gibt es einen Punkt, wo diese nicht mehr mit dem αἴων οὐτος solidarisch wäre, sondern sich in ihm als einem neutralen Raum bewegte. Den Sündencharakter jeweils an dieser oder jener geschichtlichen Vielfältigkeit konkret (im »Einzel-fall«) aufweisen zu wollen, wäre darum untragbar, weil dann die sündhafte Sonderung zu einem sichtbaren Attribut eines sichtbaren und in seiner Moralität zu messenden Aktus degradiert würde. Der Glaube an das Gericht der unbedingten Forderung, dem ich in »meiner« Epoche unterworfen bin, ist – wie gezeigt wurde – ein Glaube an die Solidarität »jeder« Epoche hinsichtlich der Unmittelbarkeit zum Gericht und bleibt insofern auch ein Glaube an den Sündencharakter der geschichtlichen Vielfältigkeit.

Um der Klarheit der menschlichen »individuellen Existenz« vor Gott willen ist also jene theologische Vereinfachung der Geschichtsaussage notwendig. Die menschliche Existenz ist für die Theologie das Kriterium der Geschichte; sie bildet darum nicht den »methodischen«, sondern den »sachlichen« Ausgangspunkt der Geschichtstheologie. Die so bedingte Vereinfachung könnte in folgender Weise ausgedrückt werden:

Die Struktur der Geschichte in der Vielfältigkeit ihrer Gestalt, in die der Mensch handelnd und leidend gestellt ist, dient dem Gericht Gottes als Argument wider den Menschen und zugleich der Verherrlichung seiner Gnade, die ihn darin weiterleben läßt und ihm Anreize bietet, sich zu Gott zu kehren. Die Vielfältigkeit der Geschichte gewinnt so – auf die Ewigkeit hin gesehen – »dienende« Stellung. Sie »dient« dem Gericht und der Wirksamkeit der Gnade. Die geschichtliche Vielfältigkeit und darüber hinaus »alle Dinge« gewinnen in dieser dienenden Bedeutung ihre theologische Aktualität (Rm. 8,28); »denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen.«

Darin liegt ein aktueller Hinweis auf das ermittelte geschichtstheologische Prinzip: »Alle Dinge« sind nicht um ihrer Dinghaftigkeit oder um der Vielfältigkeit des »alle« willen für die Beziehung zur Ewigkeit und damit theologisch bedeutsam, sondern darum, daß Gott sie zwingt, seine Diener zu sein, wenn er »den« Menschen sucht – oder auch von sich stößt.

c) Die Vielfältigkeit

in ihrer Bedeutung für den Ertrag der Geschichte

1. Die zwielfache Unvermeidbarkeit des Ertrags-Gedankens

Man kann aber nun, um den Eigenwert der geschichtlichen Vielfältigkeit (der Epochen und der Kulturgebiete) zu retten und als bedeutsam für die Ewigkeit hinzustellen, noch auf den Gesamtzusammenhang der Geschichtsepochen verweisen¹ und etwa so argumentieren:

Wir sind Mitträger von Epochen, für deren Werden und Vollendung wir verantwortlich sind, weil sie einmal den »Ertrag« der Geschichte ausmachen werden. Denn »die Ewigkeit ist nicht nur Aufhebung, sondern auch Ernte der Geschichte«,² d. h. die Ernte des Ertrages der Geschichte, der von der Ewigkeit übernommen wird. Unter dem »Ertrage« wird hierbei der Inbegriff der Epochen-Werte, der geschichtlichen Höhezeiten zu verstehen sein.³

Wenn wir uns gegen diese Form einer Ertragstheorie wenden, so darf dieser Einwand wiederum nicht so mißdeutet werden, als ob der Begriff des Ertrages überhaupt aus der Geschichtsbetrachtung entfernt werden müsse. Täte man dies, so würde damit jegliche wertschaffende, auf Werte drängende Tätigkeit der Geschichte geleugnet. Man wäre dann auch gezwungen, die evidente Möglichkeit einer *morphologischen* Ansicht der Geschichte (die letztlich jeder Geschichtsbetrachtung – wenn auch nur *implicite* – zugrunde liegt) zu bestreiten. Man würde weder imstande sein, etwa im *Spenglerschen* Sinne den Begriff einer »Kulturseele«, die inmitten ihres Werdens und Vergehens zum Höchstmaß ihres Ertrages in Form der Kulturgestalt drängt, zu fassen, noch den *Elertschen* Begriff der Dynamis, der in der *Morphé* der religiösen Konfession mächtig ist und sich diese gleichsam zum »Ertrage« schafft, offen zu sein. Der Rhythmus des geschichtlichen Werdens und Vergehens, der letztlich immer die Geburt und den Tod geschichtlicher Gestalten und damit den Gewinn und Verlust eines »Ertrages« ausdrückt, wäre undenkbar. Damit würde dann nicht nur

¹ Althaus a. a. O. S. 175.

² A. a. O. S. 176.

³ A. a. O. S. 177: »Nicht die letzte Zeit stellt den Gesamtertrag der Geschichte für die Ewigkeit dar, sondern diese besteht in dem Inbegriff vieler Höhezeiten.«

aufs neue die Bedeutung der Vielfältigkeit und der sie umschließende geschichtliche Sinn entleert, sondern auch die Gerichtetheit der Zeit aufgehoben, die auf das Werden das Vergehen und auf dieses neues Werden folgen läßt. Das Werden der geschichtlichen Gestalten und Werte, des geschichtlichen »Ertrages« liegt immer wieder in der Zukunft (ohne daß dadurch eine Addierung der Erträge im Sinne einer aufsteigenden Evolution bedingt wäre). Daß der geschichtliche Ertrag so stets als zukünftiger vor uns auftaucht und nie als abgeschlossen und ein für allemal verloren hinter uns liegt, drückt das sittliche Aufgebensein des Ertrages aus. Und wiederum: Aus dem Aufgebensein des Ertrages spricht die Gerichtetheit der geschichtlichen Zeit, die der Verwirklichung der Aufgabe stets entgegenführt.

Dieser kurze Blick in die Bedeutung des Ertragsgedankens mag genügen, um die Unmöglichkeit zu zeigen, im Namen einer theologisch notwendigen Schematisierung der Geschichte von der Bedeutung des Ertrages im Geschichtsleben abzusehen. Man höbe hierdurch die Gerichtetheit der Zeit und damit die geschichtliche Bewegung ebenso unbesonnen auf, wie man der Evidenz der Alltagserfahrung widerspräche, die uns selber als Ertrag der Geschichte und als Erträge schaffend charakterisiert.

2. Der Ertrag der *Lebensgebiete* und *Epochen* für die *Ewigkeit*
(Das Problem des individuellen und des überindividuellen Ertrages.)
Damit ist aber noch keineswegs etwas über die Möglichkeit eines Ertrages ausgesagt, den die Geschichte als Gesamtheit gegenüber der Ewigkeit aufzuweisen hätte, und der von dieser als Ernte der Geschichte *aufgenommen* würde. Ein Ertrag in diesem Sinne müßte etwas sein, das vor Gott bestehen könnte und das in dieser seiner Qualität aufweisbar wäre, um dem Geschichtsleben als normatives Telos, als Ziel des Ertragsschaffens vorgezeichnet zu werden. Die Schwierigkeit, in die man bei den Versuchen gerät, die Möglichkeit eines solchen Ertrages aufzuweisen, wird durch die Frage deutlich, worin eine »Höhezeit« vor dem Ewigen, d.h. worin der Ewigkeitswert einer Epoche zu suchen sein könne.

Daß nicht die besonders vollkommene Ausgestaltung einer Idee, etwa die der Technisierung oder eines bestimmten Wirtschaftsprogramms berufen sein kann, einer Epoche bzw. der sie umschließenden Totalgeschichte einen bestimmten Ewigkeitswert zu verleihen, liegt auf der Hand (und wird besonders im Hinblick auf das Problem der Autonomien und der »Autokratien« aktuell. Eher noch scheint der Ertrag der Geschichte in der vollkommenen Ausgestaltung und Verwirklichung der Schöpfungswerte erblickt werden zu können.¹ Doch zeigten wir schon beim Gedankengang über die »Schöpfungsordnungen« die Unmöglichkeit, reine Schöpfungsbezirke – wenn auch nur im Sinne von normativen Instanzen innerhalb des Raumes der Geschichte – zu bestimmen und durch den Dienst an ihnen den Sinn unserer Existenz vor der Ewigkeit zu erfüllen. Neben der so geschilderten Schwierigkeit stoßen wir auf ein weiteres Manko durch die Frage, in welchem Sinne der Schöpfungsgehalt gemeint sein könne, durch dessen Entfaltung eine Epoche zur »Höhezeit« und damit zum Teile des Geschichtsertrages in der Ewigkeit werde. Soll diese Entfaltung sich etwa darauf richten, das moralische, das ästhetische, das rationale oder ein sonstiges »Niveau« der Kultur zu heben, um dadurch die Ewigkeit oder auch nur die Frage nach der Ewigkeit näher an die geschichtliche Epoche heranzubringen? Doch wenn auch im Moralischen, im Ästhetischen, im Rationalen (usf.) letzte Hinweise auf Schöpfungsanlagen zum Ausdruck kommen, so zeigt sich doch durch ihre Verflochtenheit in den *αὐτὸν οὐρανόν*, daß sie vor der Ewigkeit keine eindeutige – nicht einmal relative – Höhenlage darstellen. Denn ebenso wie ihre Entfaltung einen positiven Wert darstellen kann, können sie sich auch (durch die Zweideutigkeit, der die Gestalt dieser Welt verfallen ist) zum Fluch des Menschen verkehren. Diese Möglichkeit zeigten wir früher dadurch, daß wir von der Tendenz der Kulturgebiete zur Absolutheit und zur »Autokratie«, in der sie sich zum Thema der menschlichen Existenz zu machen begehren, sprachen.

¹ Diesen Hinweis auf den Schöpfungsgehalt gibt *Althaus* nicht in diesem Zusammenhang. Wir fügen ihn aber an, um den Begriff der Höhezeit in seinen Möglichkeiten zu erwägen. Hierbei scheint uns die Auffassung der Höhezeit als einer Epoche, in der der Schöpfungswille Gottes am reinsten zur Geltung kommt, besonders nahezuliegen.

chen. Ihre völlige Entfaltung in einer Epoche besagt also noch nichts darüber, ob diese Epoche – vor der *Ewigkeit!* – eine »Höhezeit« sei. Als innerweltliche Höhezeit kann sie gerade berufen sein, von dem Willen, einem Ertrag für die Ewigkeit zu leben, abzuziehen. Die »Höhezeit« der Epoche als eines transsubjektiven, »überindividuellen« Faktums ist also noch nicht identisch mit der »Höhezeit« des Menschen in seiner »individuellen Existenz«, da seine Entscheidung durch jene transsubjektive Höhezeit nicht vorweggenommen ist, sondern – unbeeinflusst von dieser – immer noch *vor* ihm liegt. Gerade ausgeprägte Kulturen, sei es Humanismus, sei es Renaissance oder Aufklärung, geben dem Menschen und seiner Geschichte eine bestimmte normative Idee (Humanität, klassisches Bildungsideal, die natürliche Vernünftigkeit usf.), die dadurch, daß sie eine zentrale Stellung in der jeweiligen Lebenssphäre einnimmt und gleichsam *alles* auf sich konzentriert, eine bestimmte Höhenlage der Epoche zeitigt und der geschichtlichen Folgezeit ihren Ertrag überliefert. Gerade aber, wenn so die Verwurzelung einer Epoche in einer leitenden Idee – die ihr gleichsam als Thema dient – beachtet wird, zeigt sich, daß eine »Höhezeit« grundsätzlich ebenso wie jede mindere Epoche von der Ewigkeit, wie sie der christliche Glaube meint, abzulenken vermag. Denn ihr wohnt das unwillkürliche Bestreben inne, auch die *Ewigkeit* – wie den gesamten Gegenstand des Glaubens überhaupt – von ihrem Thema her verstanden zu wissen und ihn in diesem Sinne »abzuwandeln« – wenn sie ihn überhaupt mit diesem Thema, das ihr Kriterium über *alles* ist, vereinbar hält (vgl. z. B. die Religiosität und die Theologie des Rationalismus). Von hier aus gesehen, wird es schwer sein, die Höhenlage einer Epoche oder den Inbegriff aller »Höhezeiten« für den Ertrag der Geschichte zu halten. *Sub specie aeternitatis* können sie Fluch und Segen zugleich sein. Was sie aber in diesem Sinne jeweils sind, kommt ihnen wiederum nicht als überindividuellen Epochen verantwortlich zu, so daß sie als Epochen unter dem Gericht oder unter der Gnade ständen, sondern dem Menschen, der sie sich inmitten seines Aufgerufenseins durch Gott (in seiner »individuellen Existenz«) zum »Fluch« oder zum »Segen« dienen *läßt*.

Der gezeitigte Ertrag der Epochen ruht also vor der Ewigkeit nicht

in ihrer Überindividualität, sondern darin, zu welchem Ertrag der Mensch in seiner »individuellen (einsamen) Existenz« sie sich dienen läßt.

Dieses Sich-zum-Ertrage-dienen-Lassen – wie wir scharf pointiert sagen dürfen – ist somit nicht an eine »Höhezeit« gebunden, sondern kann ebenso an Epochen des Krieges und der Verwüstung gewonnen werden. Beide »Zeiten« besitzen die Möglichkeit des »Hinweises« und der »Verhüllung«. Ob sie somit einen Ertrag bilden – sie selber sind ja in dieser Hinsicht keineswegs ein Ertrag – liegt daran, ob Gott sich durch sie offenbart oder verhüllt.¹ In beiden Fällen aber reichen sie nicht über den *αἰών οὖτος* hinaus. Sie sind zum Tode, wie dieser unter dem Tode ist; und sie leben unter der Gnade, wie dieser unter der Gnade lebt.

3. Der echte Ertrag der Geschichte

Damit sind wir auch an diesem Punkte der Betrachtung aufs neue von dem überindividuellen Faktor der Epoche auf den Menschen in seiner »individuellen Existenz« gewiesen, an dem erst der Ertrag entsteht. Wir können zu der gleichen Folgerung auch durch folgenden Gedankenschritt gelangen:

Der Ertrag der Geschichte kann nur nach dem Inhalt der Forderung bestimmt werden, die Gott an die Geschichte stellt. Dies aber bedeutet wiederum, daß er nur von der »individuellen Existenz« her sichtbar ist, in welcher der Mensch sich ja von der unbedingten Forderung Gottes her versteht und seine Stellung zur Geschichte begreift. Der Ertrag der Geschichte ist daran zu ermessen, ob und inwieweit der Mensch den Anspruch Gottes, ihm unbedingt zu gehören, gerecht geworden ist bzw. inwieweit er bei der faktischen Unmöglichkeit jener Erfüllung die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben ergriffen (*arripere*), oder aber – das wäre die andere Möglichkeit – ob er jene Forderung »überhört« hat. Von hier aus gesehen besteht der Ertrag der Geschichte in der Scheidung der »Kinder des Reiches« und der

¹ Wir meinen diese »Offenbarung« durch die Geschichte natürlich nur in dem Sinne, daß sie streng an das Wort gebunden ist, nicht aber, als ob sie neben diesem als selbständige Offenbarung stände.

»Kinder der Bosheit«: Die Geschichte ist der »Acker der Welt«, auf dem beide gewachsen sind (Mt. 13,38; 13,24–30).

Nur in diesem Sinne kann von einem Ertrage der Geschichte die Rede sein, den die Ewigkeit in seiner Vollendung in sich aufnimmt, und den sie nicht abbricht. Diese doppelte Form des Geschichtsertrages wirkt durch die Ewigkeit hin fort als unvergängliches »Gericht« in der Gestalt des ewigen Geschiedenseins von Gott und als »ewiges Leben«, als »Reich Gottes«. Die Sammlung des Unkrautes zum Verbrennen und des Weizens zu seiner Bergung in der Scheuer (Mt. 13,30) ist die einzige »Ernte« der Geschichte durch die Ewigkeit, von der die Geschichte selber wissen darf, während ihr sonst nur von der Aufhebung¹ und der unvorstellbaren, unerfragbaren Verklärung der Dinge dieser Welt gesagt ist.² Von jenem echten Geschichtsertrag aber wissen wir wiederum nicht so, daß er als das Ergebnis einer Entwicklung erschiene, in die wir eingeschlossen wären, sondern so, daß wir durch die unbedingte Forderung und Gottes Gnadenangebot, die uns im Jetzt aktuell berühren, mit jener Doppel-»Möglichkeit« (gleichsam »existentiell«) bekannt gemacht und unsererseits zum rechten »Ertrag«-Schaffen aufgefordert werden.

d) Die Aufgabe des Ertrag-Schaffens

1. Das Ertragschaffen der Kirche als der Wortverkünderin

Worin besteht nun – im Hinblick auf das Geschichtsleben – in genauerem Sinne der zu wirkende Ertrag? Vorerst einmal darin, daß ich meine geschichtliche Existenz als »Ertrag« der göttlichen Gnade »entgegennehme«, d. h. daß ich unter der Rechtfertigung lebe. Die Heiligung, die als Frucht dieses Ertrages hervorgeht, ist in ihrem sichtbaren objektiven Ausdruck als »Werk« – man könnte auch sagen: in ihrem Übergang in die transsubjektive Geschichte – nichts mehr, was einen greifbaren Ertrag der Geschichte vor der Ewigkeit darstellte, weil sie als transsubjektive Geschichte nun aus der unmittelbaren Existenz-

¹ Vgl. z. B. Offb. 21,4; Mt. 22,30.

² Z. B. die verwirklichte *justitia in spe*, die hier nur dem *peccator* in *re* anhaftet, also die Aufhebung des Zwiespalts. Deutlich wird die Verklärung des Zwiespaltes auch in der eschatologischen Entgegensetzung von *ecclesia militans* und *triumphans* usw.

sphäre des gerechtfertigten Menschen herausgetreten, gleichsam unpersönlich geworden ist und sich in dieser Gestalt nicht mehr grundsätzlich von dem Ergebnis eines beliebigen (also auch »heidnischen«) Ethos unterscheidet. Wir erwähnen dies nur, um jedem Mißverständnis, das von der Heiligung, von den »Früchten des Glaubens« her eine epochale »Höhezeit« begründen wollte, vorzubeugen. Der eigentliche Ertrag »meines« Gerechtfertigtseins, »meiner« Zugehörigkeit zu den »Kindern des Reichs« ist ebensowenig wie bei diesen insgesamt als objektives Geschichtssphänomen aufweisbar (dafür legt die christliche Kirchengeschichte gebührend Zeugnis ab); er ist ebensowenig wie das Reich Gottes, *für* das er Ertrag bildet, konkret zu erkennen, sondern verborgen, in Hoffnung.

Gleichwohl aber ist damit, daß meine Existenz von Gott gerettet ist, meine Aufgabe gegenüber dem Ertrag der Geschichte noch nicht beendet, sondern erst in ihrem *Anfang* gesetzt. Denn da der positive Ertrag der Geschichte in der Aufnahme der »Kinder des Reiches« in das Reich Gottes und in der endgültigen Scheidung von den »Kindern der Bosheit« liegt, so bin ich damit ebenso, wie *mir* das »Wort« durch die »Kinder des Reiches« gesagt wurde, dazu gesetzt, in ihrer Gemeinde für die Ausbreitung jenes Reiches durch die ganze Geschichte hin zu wirken, und zwar im Auftrage Gottes mit dem gleichen Wort. Der positive Ertrag der Geschichte liegt so in der »Kirche«¹, d. h. in der Gemeinde der »Kinder des Reiches«, derer also, die als Gerechtfertigte dem Gericht dieses Äons entronnen sind. Man kann dies auch so ausdrücken: Der Verantwortung für die Epoche wird dadurch Genüge getan, daß das Wort gepredigt, daß »Kirche« gebildet wird, und daß die *ecclesia militans* so im Kampf wider diesen Äon steht und gehalten wird. Der Ertrag der Geschichte ist so durch die Gemeinde Jesu Christi gegeben und an sie gebunden: Wie der ganze Äon der

¹ Wir meinen hier die Kirche im engeren Sinne, in dem, was Luther die unsichtbare Kirche nennt: »*Tabernaculum*« est ecclesia vel corpus Christi, quod tamen mystice etiam est ecclesia. Et in isto absconditur quilibet fidelis. Quae abscondio non debet intelligi carnaliter . . . , sed nec sie, quod omnis gloria ejus sit in sola anima, sed sic quia homo dicitur interior et absconditus eo, quod non vivit seculariter et carnaliter (WA. 3, 150). – »*Absconditum*« ergo ecclesiae est ipsa fides seu spiritus, quod idem est. Quia in fide et spiritu vivunt, id est in cognitione et amore invisibilium. Sicut carnalis non in fide, sed in re vivunt et non in spiritu, sed in carne. Ideo non sunt in abscondito, sed in manifesto (a. a. O.; zitiert bei E. Seeberg, *Luthers Theologie*, 1929, S. 114 f. Anm.).

Sünde anheimgegeben ist, so ist auch die Gemeinde als Wortträgerin in *alle* Weh gewiesen (Mk. 16,15 ff.) und rekrutiert sich so aus aller Welt. In dieser Hinsicht ist die Sammlung der Glaubenden in der Gemeinde der Ausdruck dafür, daß der ganze Äon geschieden werden soll in die »Kinder der Bosheit« und in die »Kinder des Reiches«, und daß der Ertrag der Geschichte auf dieser Scheidung beruht.¹ Es ist also im Hinblick auf diesen Gedanken der Gemeinde als des »einen« Teiles dieses Äons nicht möglich, den Ertrag der Geschichte in rein individualistischem Sinne von *meinem* Gerechtfertigtsein, von *meiner* Gottesbeziehung her zu begreifen. Von da aus würde die Scheidung des Äons in die »Kinder der Bosheit« und in die »Kinder des Lichtes« bzw. die entsprechende eschatologische Korrelation ebensowenig begriffen werden können wie die Tatsache, daß mein eigenes Gottesverhältnis nur in seiner unlöslichen Bindung an die Gemeinde faßbar ist, von der her ich das Wort empfangen und in der Gott sein Reich baut. Ja, es würde ohne jenen Blick auf die Gemeinde und die durch sie bedingte Scheidung des Äons nicht begriffen werden können, daß Gott ihretwegen, also um der Begründung der Gemeinde wider die gefallene Welt willen, letztlich den Äon bewahrt und seine Geschichte sich vollenden läßt.²

2. Die Gemeinde und die »individuelle Existenz«

in ihrem Verhältnis zum Geschichtsertrag

Die Rückführung des Geschichts- und insbesondere des Ertragsproblems auf die »individuelle Existenz« kann also keineswegs (etwa wegen des Wortes »individuell«) auf einen Individualismus deuten, der dem geschilderten Gemeindebegriff fremd wäre. Vielmehr wird durch die Betonung der »individuellen Existenz« allein beabsichtigt,

¹ Der Gedanke der Scheidung des Äons gehört wesentlich zur Begründung der Gemeinde hinzu. Einer Verlorenheit der Nichtkirche, der Nichtgemeinde ist damit keineswegs das Wort geredet. Um eine Entscheidung in dieser Frage herbeizuführen, bedürfte es einer genaueren Untersuchung der Absolutheit des Christentums.

² Um der »Gemeinde« willen wird das Menschengeschlecht vor der Auswirkung des göttlichen Zornes bewahrt. Vgl. Luther: *O domine, quamquam merito irasceris nobis propter peccata nostra, tamen nunquam ita deseruisti genus humanum quin semper tibi reservaveris ecclesiam, quin eorum fueris habitaculum et portus, qui spem salutis in te habuerant positam* (EA. 17/18, 277).

bei der Suche nach dem Ertrage der Geschichte nicht in der überindividuellen Epoche zu verweilen, sondern die in dieser Epoche (in dieser Geschichte) »einsame« vor Gott gestellte Existenz zu beachten, in welcher der wahre Ertrag der Geschichte gegenüber der Ewigkeit sichtbar wird. Die »individuelle Existenz« hat also nicht die Gemeinde, das Kollektivum der »Kinder des Reiches« zu ihrem Gegensatz, sondern das Überindividuelle, Transsubjektive der unpersönlich gewordenen Geschichte.

Insofern kann auch der Begriff der Gemeinde und des durch sie dargestellten Ertrages der Geschichte nicht ohne den Bedeutungsgehalt der »individuellen Existenz« verstanden werden und erst recht nicht zu ihr im Widerspruch stehen. Denn der Ertrag, den die »Kirche« bringt oder den sie vielmehr als Gemeinschaft der »Kinder des Reiches« selber darstellt, darf wiederum nicht in einer überindividuellen, objektiv aufweisbaren Geschichts-»Leistung« bestehen, z. B. einer machtvoll begründeten, einer ganze Epochen regierenden Kircheninstitution – wiewohl die lebendige Gemeinde auch hierzu drängen mag, ja zur »sichtbaren« Leistung verpflichtet ist (Mt. 5,16) –; vielmehr besteht auch die Bedeutung der Gemeinde als des Ertrages der Geschichte darin, daß der Mensch sich in seiner »individuellen Existenz«, in seinem Selbst (und nicht in irgendwelchem überindividuellem Dies und Das, in bestimmten sachlichen oder sonstigen Gesichtspunkten) zu ihr rechnet. Daß er sich aber derart in seiner »individuellen (einsamen) Existenz« zur Gemeinde rechnet, bedeutet, daß er insofern zu ihr gehört, als er sich vor Gott gestellt, als er sich im Gericht gerechtfertigt weiß (denn vor Gott erkennt er ja erst seine Existenz inmitten des Überindividuellen, des transsubjektiv Geschichtlichen). Was so die Gemeinde konstituiert, ist die individuelle Existenz der Glaubenden, wie umgekehrt die Gemeinde – als Trägerin des Wortes, das den Menschen in seinem Selbst trifft – auch konstitutiv ist für die »individuelle Existenz« oder richtiger: für das Wissen um sie, für den Glauben an sie.

Darin liegt am schärfsten ausgedrückt, daß der Ertrag der Geschichte, d. h. die Scheidung des Äons in die »Kinder des Reichs« und in die »Kinder der Bosheit« verborgen ist. Er ist unsichtbar, wie der

Gegenstand des Glaubens und wie die »individuelle Existenz«, die sich im Glauben enthüllt und Gemeinde wirkt, unsichtbar sind. Er ist unsichtbar wie die Kirche selber, wenn sie als Gemeinschaft derer begriffen wird, aus denen Gott sein Reich errichtet. Er ist unsichtbar, weil Kraut und Unkraut auf dem Acker der Welt noch ungeschieden beieinander stehen (Mt. 13), und weil wir selber auf dem Acker jener unvollendeten geschichtlichen Welt dahingehen. Diese Unsichtbarkeit bezeugt aber nur, daß der Ertrag nicht ein objektives Phänomen dieser Welt bildet, sondern daß er ein Ertrag der Geschichte »in Ewigkeit« ist, dem wir in Hoffnung entgegenharren, damit wir auch ihn sehen, wie er ist. Der Ertrag der Geschichte – als Scheidung der »Guten« und »Bösen« – ist so nur in Ewigkeit ein »Ertrag«.

3. Das Ertragschaffen
auf dem Weg über die transsubjektive Geschichte
(Die »Disponierung« der Welt für das Evangelium)

So sicher der Geschichtsertrag für die Ewigkeit ausschließlich in der beschriebenen »Scheidung« begründet ist, so wenig ist doch die geschichtlich aufgegebene Arbeit an diesem Ertrage allein damit erschöpft, daß das »Wort« verkündigt wird und durch die Entscheidungsfrage, die in diesem Wort gestellt ist, indirekt auf die Scheidung von »Kirche« und »Welt« hingearbeitet wird.¹ Es kommt überdies noch darauf an, dem Wort den »Boden« zu bereiten (das ist die anthropologische Seite dieser Sache): nicht in dem Sinne, als ob der Mensch darüber verfügen könnte, das Wort von sich aus »anklingen« zu lassen und die »Welt« bzw. die menschlichen Objekte seiner Verkündigung auf psychologische oder sonstige Weise so zu prädisponieren, daß dem »Wort« Widerstände genommen werden. Der einzige, der dem »Worte« Mächtigkeit verleiht und Ohren gibt zu hören, ist der heilige Geist, den Gott gibt oder versagt. Mit demselben Rechte aber, in dem die Forderung einer »angemessenen« Verkündi-

¹ Dieser Satz darf nicht so aufgefaßt werden, als gäbe es eine strenge faktische Scheidung von »Kirche« und »Welt«. Die Welt geht immer mitten durch die Kirche hindurch. Es soll hier nur auf den unsichtbaren – oder besser: den vollendeten – Charakter der Kirche hingewiesen werden, die doch als solche gegen die Welt gerichtet ist.

gung gestellt wird, d. h. also: die Forderung, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu sein, muß auch die Forderung aufrechterhalten werden, jene Angemessenheit auf den Gegenstand der Verkündigung, d. h. auf den konkreten Menschen, auszudehnen und nicht also ausschließlich auf das menschliche *Subjekt* der Verkündigung zu beziehen.

Das bedeutet also: Es ist der Kirche, der Gemeinde, die Aufgabe gesetzt, den Menschen und seinen geschichtlichen Ort (seine »Mentalität«, sein »Milieu« oder wie immer) auf das zu predigende Evangelium hin zu bereiten, ohne daß damit dem Geist, der weht, wo er will, eine zwangsläufige Bahn vorgeschrieben sein sollte. Jene beiden Forderungen der angemessenen (auf die Struktur des Objekts bedachten) »*Methode*« der Wortverkündigung und der angemessenen Vor-Gestaltung dieses Gegenstandes, des Menschen, sind jedenfalls logisch unlöslich miteinander verbunden, wie sie sich beide auch aus dem gleichen theologischen Grunde herleiten: Denn beide »*Methoden*«, in denen so die Angemessenheit der Wortverkündigung an den natürlichen Menschen und die Angemessenheit des natürlichen Menschen an das Wort gewonnen werden soll, werden letztlich im *Namen* der *revelado generalis* vollzogen. Denn in beiden Fällen handelt es sich darum, ein natürliches Vorverständnis für das Evangelium, also für das Wort von der *revelado specialis* zu gewinnen: einmal so, daß die Verkündigung sich an der *Natürlichkeit* des konkreten Menschen, an seinem Jude- und Grieche-Sein orientiert und sich in ihr – die Gott sich als erste und verborgene Form seiner Verkündigung ersehen hat (Rm. 1) – stets aufs neue aktualisiert; und andererseits so, daß die *Natürlichkeit* des konkreten Menschen selber von ihren mannigfachen Verirrungen hinweg so gestaltet wird – ohne daß (selbstverständlich) die Sünde als solche hierdurch zu beeinträchtigen wäre –, daß der natürliche Mensch, »menschlich« gesprochen, für das Hören des göttlichen Wortes disponiert ist.

In dieser Weise gehören beide »*Methoden*« zusammen und entspringen in ihrer Tendenz der *revelado generalis* als gemeinsamer Wurzel. Daraus ergibt sich ganz klar: Mit unserer gottgegebenen Verantwortung für den Ewigkeitsertrag der Geschichte ist zugleich

die Aufgabe gesetzt, jene beiden »Methoden der Angemessenheit« zu verwenden, um das Wort Gottes, das den Ertrag der Geschichte wirkt (»Scheidung«), *von uns* aus seine Bahn laufen zu lassen. Freilich kann nicht genügend betont werden, daß es sich hier allein um »Methoden« handelt, in denen wir nach menschlicher Weise Gottes Wirken zur Hand gehen und »von uns aus« dem Ertrag der Geschichte, der Gewinnung der »Kinder des Reiches«, zu dienen suchen, und daß folglich die Verwirklichung dieser »Methoden«, z. B. die Disponierung des natürlichen Menschen, nicht *selber* zu diesem Ertrage gehört. (Um dieses Mißverständnis zu vermeiden, behalten wir den belasteten Terminus »Methode« bei.)

4. Die Arbeit am »christlichen Geist« in der transsubjektiven Geschichte
Daß aus diesen anthropologischen Fragen (der »Methoden«, der Disponierung usw.) wichtige Konsequenzen für den Gedanken des Geschichts-Ertrages gezogen werden müssen, liegt auf der Hand. Denn es ist neben der Aufgabe der Wortverkündigung und der Bildung der Kirche wider die Welt zugleich die Forderung erhoben, jene Welt selber so zu gestalten, daß sie das Wort zu hören vermag und nicht in den Prinzipien ihrer Organisation oder in ihrer Desorganisation, in ihrem Ethos oder in ihrer kulturellen Haltung der grundsätzlichen Annahme des Evangeliums und des auch in ihm enthaltenen Ethos (Gnadenordnungen) widerspricht. Oder schärfer auf das Geschichtsproblem hin formuliert: Es besteht für die »Kirche« die Aufgabe, nicht nur durch die Verkündigung die »individuelle Existenz« des Menschen, seine Selbstheit vor Gott zu treffen, sondern zugleich auch die überindividuelle Geschichte, in der er sich vorfindet, und in der er lebt, so zu formen oder durch das Zur-Hand-gehen-Lassen der gestaltenden Mächte (z. B. des Staates) so formen zu lassen, daß sie dem Evangelium nicht in programmatischer Antithese entgegensteht. Man kann hier den gefährlichen Ausdruck wagen, daß es in der beschriebenen Weise Aufgabe der Kirche sei, die »Kultur mit christlichem Geiste zu durchdringen«, obwohl dieser »christliche Geist« keine Dynamis ist wie der Heilige Geist und darum immer nur mit dem Vorbehalt gepflegt werden darf, daß die Kirche um den *Heiligen*

Geist bittet: um den Geist Gottes also, der seinerseits nicht »gepflegt«, sondern nur »erbeten« werden kann und in der Tat nur die »individuelle Existenz« angeht.

Bei der Arbeit am Ertrag der Geschichte, d. h. an der Gemeinschaft der »Kinder des Reiches«, an der »individuellen Existenz«, steht die Kirche also der überindividuellen Geschichte, der Epoche, nicht passiv gegenüber, sondern sucht sie im Sinne jenes »christlichen Geistes« zu gestalten, sie strebt den »Geist der Zeit« auf ihre Seite zu zwingen, statt ihn als transsubjektive Gegebenheit hinzunehmen; sie sucht ihn mit den Normen zu durchdringen, wie sie das christliche Ethos als das relativ Gute im Räume der Sünde für das Weltleben des Christen aufzeigt. Sie sucht sich endlich auch äußerlich zu einer gestaltungskräftigen, »sichtbaren« Institution zu machen, um jener christlichen Kulturformung gewachsen zu sein, und pflegt um deswillen ein bestimmtes Machtprinzip, das in dem reinen Wort nicht oder nur auf angedeutete indirekte Art gefordert ist.¹ So ist sie bemüht – könnte man sagen – die überindividuelle Geschichte zur Dienerin der »individuellen Existenz« zu machen, indem sie sie für Gottes unbedingte Forderung – worin der Mensch ja seiner »individuellen Existenz« erst bewußt wird – zu »bereiten« strebt.

In diesem Sinne kann es der »Kirche« nicht gleichgültig sein, ob die überindividuelle Geschichte von einer bolschewistischen Kulturgestalt bestimmt ist (obwohl auch diese naturgemäß nicht imstande ist, Gottes Geist von sich aus zu dämpfen) –, oder aber, ob die Gesittung, die materielle und geistige Kultur, vom »Geiste« (nicht vom »heiligen Geist«) derer durchdrungen ist, die sich in ihrer Weltgestaltung verantwortlich vor Gott gestellt wissen.

In diesem Sinne ist die Kirche berufen, »christliche« Epochen heraufzuführen und auf Höhezeiten des »christlichen Geistes« hinzu-drängen, auch wenn diese gleichermaßen dem Schicksal des Todes-

¹ Das relativ Gute besteht freilich für den Christen auch nur im Glauben, also dann, wenn es in der Rechtfertigung ist. Unter den Normen einer christlichen Kultur werden wir dagegen nur sittliche Richtlinien zu verstehen haben, die äußerlich das gleiche vorschreiben wie das Gesetz, nach dem der Glaubende sein Weltleben vollzieht. (Das Gesetz und die unbedingte Forderung sind ihm ja nicht nur Gericht, sondern auch Norm. Vgl. Luther WA. 39 I, 485, 22.

äons einbeschlossen und der Vergebung bedürftig sind. Sie ist nicht nur Verkünderin an die Geschichte, sondern auch Gestalterin in der Geschichte. Sie ist der Leib dieser Welt und der Leib Christi in eins, solange sie als *ecclesia militans* vor der Vollendung steht.

e) Das Verhältnis christlicher Geschichtsgestaltung
zum Ertrage der Geschichte

(Die bleibende Krisis des »christlichen Geistes«)

Damit aber ist zugleich deutlich geworden, wie prinzipiell der Abstand ist, der zwischen dieser Form der christlichen Epochen- und Geschichtsgestaltung liegt und jener andern, die auf Höhezeiten drängte, um sie als Ertrag der Geschichte für die Ewigkeit zu werten, d. h. sie als angemessen zu befinden, in die Ewigkeit »aufgenommen«, statt in ihr »aufgehoben« zu werden. Denn die echte Gestaltung der Epoche durch die »Kinder des Reiches« geschieht ja nicht in der Ideologie, der Geschichte als solcher damit einen Ertrag abzugewinnen, sondern in der »methodischen« Absicht, dem Wort Gottes (in dem gewährten Verfügungsbereich) einen »Grund« zu bereiten und es im »übrigen« dem Geiste Gottes, der in jenem Worte mächtig ist, anheimzustellen, ob er die Erfüllung eines Ertrages gibt, das heißt: ob er faktisch durch den geschehenen Anspruch die »Kinder des Reiches« erweckt und auf die kommende Scheidung des Äons hinwirkt. Wie wenig in der Kulturformung seither ein Ewigkeitsertrag liegt, kommt am eindringlichsten darin zum Ausdruck, daß Gott auch in atheistischen Epochen die Seinen sucht und seine Gnade inmitten einer feindlichen Geschichte je und je um so mächtiger werden läßt; und es drückt sich weiter darin aus, daß die von christlichem Geist getragene Kulturgestalt stets die Versuchung ausstrahlt, sich anstatt für das Mittel und für die »Methode«¹ darüber hinaus und im Widerspruch dazu für den Zweck, für den »Ertrag« selber halten zu lassen: Ein Abglanz dieser Versuchung, die damit den christlichen Geist oder

¹ Wir wollen mit all dem keineswegs behaupten, daß die christliche Kultur und damit letztlich die Kultur überhaupt nur diese methodische Bedeutung besitze, einen fruchtbaren Boden für das Wort und damit für den Ewigkeitsertrag der Geschichte zu bieten. Das stimmt nur *sub specie aeternitatis*. Darüber darf die innerweltliche Bedeutung der Kultur, die der Erhaltung und dem Genuß dient, selbstverständlich nicht vergessen werden.

den Geist eines sonstigen Kulturethos zur Verhüllung des »heiligen« kulturkritischen Geistes macht, liegt über *Roths* Eschatologie. Das Reich Gottes – als der vollendete, in Ewigkeit geerntete Ertrag der Geschichte – wird zur Gestalt dieser Welt selber, zu ihrer Höhezeit am Ende; sie wird zum Phänomen der überindividuellen Geschichte, die als solche die »individuelle«, jenseits ihrer stehende »Existenz« annulliert hat.

So wird gerade an dieser Verwechslung von Mittel und Zweck, von »zeitlicher Arbeit« und »ewigem Ertrag« deutlich, wie sehr der Ertrag der Geschichte, nämlich die Gemeinde der »Kinder des Reiches« und ihre Scheidung von den »Kindern der Bosheit«, hier und jetzt in der Verhüllung befangen und nicht als Phänomen der überindividuellen Geschichte, als Werk des kulturschaffenden Menschen aufweisbar ist, und wie jener Ertrag erst beim Abbruch der Geschichte durch die Ewigkeit als »Reich Gottes« und »Ewiges Gericht« von Angesicht zu Angesicht geschaut wird.

III.

Die Vielfältigkeit des Guten und des Bösen

Bei den Erwägungen über den Ewigkeitsertrag der Geschichte gingen wir aus von der Vielfältigkeit des Geschichtslebens. Die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Ereignisse und Kulturen, das Werden und Vergehen strahlender Epochen und endlich die Strukturfülle der Geschichtlichkeit als solcher zwangen zu der Frage, ob diese Vielfältigkeit nur im Verhältnis reiner Negation zur Ewigkeit stehe, oder aber ob die reiche Entfaltung der in ihr schlummernden Kräfte, Anlagen und Werte nicht auch einen Ertrag für die Ewigkeit biete, der geerntet und nicht etwa abgebrochen werde. Diese Frage wurde besonders darum drängend, weil wir uns jener groß bewegten Gestaltenfülle des Geschichtslebens mit Recht als des unerschöpflichen und zur Ehrfurcht zwingenden Reichtums dieser Welt bewußt werden, über dem der Abglanz der Schöpferherrlichkeit Gottes (trotz aller Gebrochenheit durch die Sünde und aller »konkreten« Verborgenheit) noch gebreitet liegt. Und doch galt es, den Ertrag der Geschichte für die

Ewigkeit nicht von jenem bildbestickten und faltenreichen Mantel der überindividuellen Geschichte abzulesen, sondern wiederum auf die verhüllte »individuelle Existenz« zurückzugehen. Von hier aus, wo es um die unmittelbare (durch nichts Überindividuelles »vermittelte«) Stellung zur Entscheidungsfrage Gottes ging, war allein eine Aussage über den Ertrag der Geschichte möglich, weil sich nur in jener Entscheidungsfrage enthüllte, was Gott als Ertrag von der Geschichte forderte.

a) Zur *Phänomenologie des Widerstreits*

1. Der *Widerstreit in der horizontalen Dimension*

Um diesen Schritt von der überindividuellen Geschichte zur »individuellen Existenz« – wie er bei jeder Verhältnisbestimmung von Geschichte und Ewigkeit zu vollziehen ist (Ertragsgedanke!) – ganz in seiner **Bedeutung** zu ermessen, bedarf es noch der Erinnerung an eine letzte Form der Vielfältigkeit im überindividuellen Geschichtsleben: nämlich an die Vielfältigkeit des Guten und des Bösen. Wir bauen dabei die früher erarbeiteten Probleme in systematischer Durchdringung weiter aus und beziehen sie hierbei ständig auf den Gedanken der Vielfältigkeit.

Das geschichtstheologische Problem, das hierbei laut wird, zeigt sich in folgender Erwägung:

Die Geschichte besitzt eine maßgebliche Sinnseite, die sich als Kampf und Widerstreit zwischen gut und böse erscheinen läßt. Das wird nicht nur aus der Perspektive des Glaubens her klar, in welcher der *αἰὼν οὖτος* selber den Raum des Bösen bildet, dem Gott die »Kinder des Reiches« kämpfend entreißt (»vertikaler« Widerstreit), sondern enthüllt sich bereits in gebrochener Form dem rein innerweltlich gerichteten Blick (als Kampf in der »horizontalen« Geschichte). Man denke hierbei an die Bedeutung des Staates, der dem chaotischen Drang des Selbstseinwollens wehrt und die Eigengesetzlichkeiten der geschichtlichen Lebensgebiete »bändigt«. Man denke weiter daran, daß jedes geschichtliche Handeln – sei es in der eigenen begrenzten »Privat«sphäre oder sei es in universellem öffentlichem Raum – stets einer Sollensentscheidung untersteht, und zwar selbst

dann in unvermindertem Sinne, wenn das geschichtliche Handeln ausschließlich *sachlichen* Gesichtspunkten unterstellt ist. Die Sollensentscheidung, die hierbei zu fällen wäre, hätte sich dann auf das Ernstnehmen jener »Sache« zu erstrecken; und zwar dies um so mehr, als auch jene »Sache« in ihrer Eigenschaft als Angelegenheit der *Geschichte* letztlich personhafte Bezüge besitzt, die sie unmittelbarer in ihrer Bindung an das Du des Nächsten und damit in ihrer »sittlichen« Aktualität aufweist.¹

So lassen sich alle Formen geschichtlicher Vollzüge von der Tatsache des Sollens her bestimmen und insofern auf das Grundverhältnis von gut und böse zurückführen. Wie tief im Gewissen das Bewußtsein verankert ist, daß die Geschichte ihre Triebkräfte aus jenem Grundverhältnis, aus dem Widerstreit zwischen gut und böse empfängt, wird auch darin offenkundig, daß bei dem fundamentalsten Ereignis, das dem Geschichtsleben entquillt, nämlich beim **Krieg**, die Frage der »Schuld« und der »ethischen Berechtigung« stets gewaltsam auftaucht, sei es im ungebrochenen Gefühl der Verantwortlichkeit, sei es, um sich durch Ertötung moralischer Bedenken einen ungehemmten, intensiven Auftrieb zu verschaffen, oder sei es aus dem taktischen Grunde einer Diffamierung des Gegners, die als solche die dämonischste Form der Entwaffnung darstellt. Auch dieser Griff nach dem Recht in der Geschichte – in »guter« oder »dämonischer« Absicht – zeigt zur Genüge, daß die tragenden Impulse des Geschichtslebens bewußt oder unbewußt aus dem Widerstreit von gut und böse hergeleitet werden. Eben darum besitzt auch der taktische (Mittel-zum-Zweck-)Gebrauch dieses Widerstreits dämonischen Charakter (Kriegsschuldflüge), und darum ist die eigene Befriedung mit jenen Impulsen ein jeweilig so hoch umkämpftes Ziel. So entzündet sich das

¹ So scheinen z. B. die Entscheidungen über wirtschaftliche Einzelfragen von rein »sachlichem« Interesse. Das Ernstnehmen dieser noch so detaillierten Sache, die sittliche Pflicht zu ihrer Bearbeitung folgt aber letztlich daraus, daß diese »Sache« mehr als eine neutrale »sachliche« Angelegenheit ist, nämlich sich dadurch, daß sie dem höheren Wirtschaftszusammenhang eingefügt ist, auf das Leben der Menschen miteinander bezieht. So bezieht selbst jede Kärnerarbeit in der Geschichte ihren Sollens-Impuls letztlich aus der Verantwortung gegenüber dem Du. Im übrigen zeigten wir ja schon früher, daß es keine sachlich-neutralen Sondergebiete im Geschichtsleben gibt, sondern daß auch die »Sachen« personhafte Bezüge besitzen, daß sie jeweils auf die Totalität der Person bezogen sind.

Geschichtsleben in seiner Vielfältigkeit und seinem Spannungsreichtum letztlich an jenem Grundwiderstreit.

2. Zum Wesen des Widerstreits in der vertikalen Dimension

Die Heilsgeschichte Gottes am Menschen, die vertikale Dimension also, zeigt schon durch die Wirklichkeit der Entscheidung, dadurch also, daß Gott an den bösen Äon herantritt, um eine Geschichte mit ihm einzugehen, wie sehr auch sie jenem Grundwiderstreit verhaftet ist, dem hier die Gestalt von Sünde und Gerechtigkeit Gottes eignet. Diesem innigen Verhältnis von Heilsgeschichte und Grundwiderstreit haben wir abschließend noch genauere Beachtung zu widmen, um endgültig zu erkennen, ob und inwieweit das Böse selber als Mittel in die Heilsgeschichte Gottes hineingehört, und ob deshalb unser Geborgenwerden bei Gott nicht letztlich diesem Bösen zu verdanken ist.

Damit stoßen wir vom Problem der Vielfältigkeit, der Spannung und des Widerstreits der Geschichte her auf einen verwandten Fragenkreis, wie den des »Hamartiozentrismus«, bei dem es um die »Mittelpunkt«- oder »Durchgangs«stellung der Sünde im Geschichtsleben ging. Es gilt hier, den gleichen Problemzusammenhang noch einmal unter dem Gesichtspunkt der Vielfältigkeit und des Widerstreits zu überblicken.

Bei Schiller vermochte allerdings die Geschichte – wie schon deutlich wurde – erst an jenem Widerstreit zu entstehen. Da nun erst in der Geschichte die Möglichkeit gegeben war, das Gute im Kampf wider das Böse zu gewinnen, so bedeutete die Aufspaltung des neutralen Urzustandes in jenem geschichtlichen Widerstreit in der Tat das »glücklichste Ereignis«. Denn in der Ablösung jener Neutralität ist das Gute überhaupt erst als *Möglichkeit* gegeben, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß es nunmehr getan werden könne, sondern auch so, daß es erst – infolge seines konstitutiven Gegensatzes zum Bösen – als Begriff, als »geistiges Phänomen« *denkmöglich* wird.

Man könnte in der gleichen Bedeutung, wie man so von jenem Grundwiderstreit als dem Sinn des Geschichtslebens spricht, auch von der Vielfältigkeit, dem Spannungsreichtum oder der ästhetischen

Gestaltenfülle dieses Lebens als seinem Sinn, als seiner Grundwirklichkeit reden. Denn Vielfältigkeit des Geschichtslebens und Grundwiderstreit sind *hinwiederum* Wechselbegriffe.

Wie gestalten sich diese Gedanken für die Geschichtstheologie? Muß nicht das Böse hier ebenfalls, weil es das belebende und mitbewegende Prinzip der Heilsgeschichte darstellt, ja weil Gott es selber – wie noch deutlich wird – weithin zu diesem belebenden Prinzip *macht*, in den Sinngehalt der Geschichte (auch der Heilsgeschichte) aufgenommen werden und insofern nicht nur einen Gegenstand der Buße, sondern gleicherweise einen Grund der Dankbarkeit bilden: der Dankbarkeit nämlich gegen den Sinn der Geschichte, der sich als Weisheit Gottes kundzugeben scheint?

h) Die *theologische* Ansicht des geschichtlichen Grundwiderstreits

1. Das »Gute Gottes« als die *allerprimärste* Wirklichkeit

α) Gegenüber dem Bösen

Zunächst fällt auf, wenn wir den Grundwiderstreit der Geschichte *theologisch* überprüfen, daß es hier nicht um ein gegenseitiges (korrelatives) Setzungsverhältnis von gut und böse geht. Das zeigt sich deutlich an der Art, in der Gott den Menschen, wenn er ihn in seine Geschichte hineinzieht, mit jenem Grundwiderstreit bekanntmacht.

Wir betonten hierbei schon und zeigten, daß das Sündenbewußtsein im eigentlichen Sinne erst an der unbedingten Forderung gewonnen wird, und daß es darum denselben Glauben voraussetzt wie die unbedingte Forderung, die in ihrer Eigenschaft als Anspruch des lebendigen Gottes »geglaubt« und nicht als ein Sollen des natürlichen Menschen »gewußt« werden will. Insofern ist auch der ganze Geschichtsbegriff, der von jener unbedingten Forderung herzuleiten ist (Identifizierung!), und damit auch der mitumgriffene Grundwiderstreit, ein Gegenstand des Glaubens und nicht das Produkt einer »natürlichen« Geschichtsanalyse. Das Sündenbewußtsein wird also erst im Gericht der unbedingten Forderung gesetzt. Zwar ist die Sünde schon »vor« dem Gesetz eine Wirklichkeit (Rm. 5,13), aber unter dem Gesetz bzw. unter der unbedingten Forderung wird sie erst in

einem Sinne aktualisiert, der sie zum Gegenstand der Verantwortung in *der* Geschichte mit Gott macht, ja *der* die Geschichte mit Gott erst in einem für den Menschen verantwortlichen Sinne einleitet. Oder mit anderen Worten: Die Geschichte mit Gott, die der Mensch zu verantworten hat, nimmt ihren Anfang in dem Moment, wo Gott ihn unter seine Forderung beruft. Von unserer menschlichen Existenz her gesehen, deren wir uns allererst in der unbedingten Verantwortung bewußt werden, setzt jene Forderung erst die Geschichte mit Gott und eben damit den Grundwiderstreit, in dem sie sich vollzieht: den Widerstreit nämlich zwischen dem *Inhalt* des Anspruchs – bzw. zwischen dem Inhalt der eschatologischen, unbedingten Forderung – und der Sündigkeit »unseres« Daseins und »unseres« Äons.

Diese Art, in der die Theologie von der Setzung der (vertikalen) Geschichte und ihres Grundwiderstreits zu reden hat, gilt es scharf zu beachten. Ist hierdurch irgendein konstitutives Verhältnis zwischen den beiden widerstreitenden Mächten ausgedrückt und somit eine Analogie zur Sünde als Durchgang geschaffen? *Davon kann darum keine Rede sein, weil die unbedingte Forderung unserer Geschichte mit Gott, d. h. unsere Existenz vor Gott allererst inauguriert und somit das von Gott geforderte »Gute« das unbedingt Primäre ist.*

Diese Feststellung ist überaus wichtig und gibt den grundlegenden Unterschied an zu jeder profan (»philosophisch«) erkennbaren Form des Geschichtswiderstreits. Bei der philosophisch erkennbaren Form sind *die* Mächte des »Guten« und des »Bösen« einander *gleichzeitig*, da sie sich wechselseitig konstituieren und darum nur in ihrem Gegenüber Wirklichkeit besitzen. Oder anders ausgedrückt: Sie sind einander *darum* gleichzeitig, weil unsere Geschichte stets eine ungebrochene Ganzheit, eine konkrete, nicht aufteilbare Wirklichkeit ist und *darum* die widerstreitenden Mächte des Guten und des Bösen, aus denen sie lebt, stets in *demselben* ungebrochenen und gleichzeitigen Beieinander vorgefunden werden müssen.

Von dieser »Gleichzeitigkeit« kann bei der im Glauben begriffenen Geschichte mit Gott nicht *die* Rede sein. Das von Gott geforderte Gute ist nicht *durch* eine vorherige oder gleichzeitige Frage nach dem Bösen, in dessen Negierung es erst seine Wirklichkeit hätte, erkenn-

bar, sondern es ist selber die allerprimärste Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit, die wir »eher« erfahren als das Wesen und die Wirklichkeit unserer geschichtlichen Existenz. Denn an jener Forderung gewinnen wir erst ein Verständnis von der Eigentlichkeit des Bösen. Der Glaube an sie gibt uns den Glauben an unsere Sünde. Sie ist jeweils die primäre Wirklichkeit, und der Glaube an sie ist jeweils der primäre Glaube. Wir können nicht umgekehrt mit Hilfe einer Antithese zum Bösen, das wir selbst in uns vorzufinden vermöchten, vorstoßen zur Idee des »Guten Gottes«.¹

Und weiter: Das geforderte Gute ist *darum* nicht mit dem Bösen »gleichzeitig«, d. h. wechselbegrifflich und wechselwirklich, weil die Geschichte, die es dem Bösen im Widerstreit entgegenstellt, ja selber allererst von der unbedingten Forderung her gesetzt wird, und zwar sowohl die horizontale wie die vertikale Dimension.

Die *Horizontale* kommt insofern durch die unbedingte Forderung zu ihrer Wirklichkeit (für uns!), als ihre Struktur die Objektivierung unseres Status ist, d. h. als sie *mit* uns identisch und darum »nicht mehr« der neutrale Raum unseres willkürlichen Soseins ist.²

Die *vertikale* Geschichte wird insofern durch die göttliche Forderung gesetzt – oder besser: durch sie als das primäre Ereignis inauguriert –, als Gott uns durch das in ihr verlangte »Gute« den Gegensatz seines Willens zu unserer geschichtlichen Existenz offenbart und an diesem Gegensatz all sein Tun an uns – sein Gericht und seine Gnade – sich entzünden läßt.

Beide Male wird so unsere »gesonderte«, gefallene Wirklichkeit erst an der unbedingten Forderung und dem in ihr verlangten Guten aktuell und steht so vor diesem als dem »Allerprimärsten«. Wir können somit zusammenfassend betonen:

¹ Wir können uns in diesem Zusammenhange daran erinnern, daß wir (sogar!) bei Ritsehl diese Reihenfolge vorfanden.

² Ein solcher ist ja »vor« dem Gesetz irgendwie, weil die Sünde hier noch nicht zu verantworten ist und sie selber darum für uns als *corpus peccati* noch keine Wirklichkeit besitzt (siehe oben: Rm. 5). Gott aktualisiert diesen Status tatsächlich erst durch die Forderung; und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er das schlummernde Böse hierdurch weckt und herauslockt (Rm. 7,8), sondern insofern er den Status selber zur aktuellen Wirklichkeit macht.

Die Geschichte, die den Grundwiderstreit in sich trägt und so nur eine konstitutive »Gleichzeitigkeit« des Guten und des Bösen zu kennen scheint, kann diese Gleichzeitigkeit »vor Gott« darum nicht aufrechterhalten, weil die Geschichte selber erst an der unbedingten Forderung entsteht und ihr insofern wiederum als dem Allerprimärsten gegenübersteht. Im Glauben an den unbedingt fordernden Gott werden wir allererst unserer Sünde und unserer Existenz inne.

Dieser Primat Gottes und seiner Forderung vor unserem Selbstbewußtsein gibt seinem Willen (oder schärfer: dem von ihm gewollten Guten) eine andere Wirklichkeit, als diejenige wäre, die in einer reinen Regierung unseres Bösen bestände. Würde es so sein, dann stände in der Tat unser Wille in einem konstitutiven Verhältnis zu dem Gottes, und beide wären im gleichen Sinne Wechselwirklichkeiten, wie es der »natürliche« Grundwiderstreit des Geschichtslebens zu lehren scheint. Wir könnten dann von unserem Bösen (als dem Allerprimärsten) auf den Willen Gottes und das in ihm gewollte »Gute« schließen, und kein Damm wäre gegen die Zweifelsfrage des Versuchers *Feuerbach* gebaut, ob denn der Wille Gottes und das von ihm gewollte Gute nicht ein Wunschbild des Bösen sei, das in uns schlummere und das vollendete Gute erträume. Nur die unbedingte Forderung Gottes als die »allerprimärste« und von niemand und nichts konstituierte Wirklichkeit ist größer als unser Herz und steht so jenseits des Grundwiderstreits, in dem sie doch nur eine Funktion unserer eigenen Wirklichkeit, der Wirklichkeit unseres Bösen sein könnte.

Schon hier wird deutlich, daß der Widerstreit zwischen Gottes und unserem Willen, an dem die Heilsgeschichte entsteht, nicht gesetzt ist, damit die Heilsgeschichte inauguriert werde, so daß also der Widerstreit das Primäre wäre, dem die lebendigen Spannungen zum »Betrieb« der Heilsgeschichte entquöllen; vielmehr wird klar, daß die unbedingte Forderung die »erste« und von keinem Widerstreit gesetzte Wirklichkeit ist, und daß erst an ihr jener kämpferische Widerstreit zwischen dem Guten Gottes und unserem Bösen als »sekundäres Phänomen« entsteht (und zwar in demselben Sinne, wie die Geschichte als solche, in der jener Widerstreit waltet). Der Grundwiderstreit und

die in ihm sich entzündende spannungsvolle Lebendigkeit sind also selber nicht für die Heilsgeschichte konstitutiv; konstitutiv ist allein der suchende Heilswille Gottes, der das gefallene Geschöpf für sich fordert, um sich ihm ganz zu geben. Die Tatsache also, daß Gott seinen heiligen Willen in diesen Widerstreit mit uns gegeben hat, um uns zu sich zu ziehen, drückt aus, daß Gottes Wille in Ewigkeit und – wenn wir so sagen dürfen – in der heiligen Zone des »ganz Anderen« ist, und daß es nur an seiner Gnade liegt, wenn er diesen Willen zu uns herniederneigt und uns in seine Geschichte nahm. So ist sein Wille nicht erst im Widerstreit mit dem unseren *bestimmt*; sondern es ist Gnade, daß er seinen Willen in diesen Widerstreit eingeben ließ. Das tiefste Zeichen dessen, daß die Wirklichkeit des göttlichen Willens derart unabhängig vom Widerstreit ist, ist dies, daß wir ihn als das »Allerprimärste« – ehe wir von jenem Widerstreite wissen – erfahren, um dann erst durch das Gericht, in das uns sein Anspruch verstößt, jenen Widerstreit zu entdecken, der uns von Gott trennt, und der trotz dieser Trennung die Tiefe der Geschichte bildet, in der uns Gott zu sich zieht.

β) Das »Gute Gottes« als die *primäre Wirklichkeit* gegenüber der
»Verstockung«

Diese wichtige Besonderheit, daß unser Böses erst an dem vorgegebenen »Guten Gottes« zur Gewißheit und zu seiner vollen Wirklichkeit kommt,¹ findet eine bedeutsame Entsprechung im Verhältnis der Gnade zur Verstockung. Wir wissen nicht von der Gnade, weil wir von der Verstockung wissen oder weil etwa beide Größen als dialektische Wechselbegriffe ein Urbestandteil unseres Bewußtseins bildeten, sondern wir wissen von der Verstockung, weil wir von der Gnade wissen (das »Allerprimärste«).

Indem wir die unbedingte Unmöglichkeit erfahren, mit Hilfe eigener Kraft und Autonomie den *status perniciosus*, die Sonderung »unseres« Äons zu durchbrechen, wird uns die Gnade zum Zeichen einer Güte Gottes, die sich aus freier Hingabe und »unverdient« an uns

¹ Wie es die unbedingte Forderung kundtut.

schenkt. Die Freiheit dieser Hingabe beruht eben darauf, daß Gott mit ihr nicht Ansprüche erfüllt, die berechtigterweise an ihn zu stellen wären und damit die Hingabe in eine (»moralisch«) unfreiwillige Nötigung verwandelten, sondern daß er sie »aus freien Stücken«, und das heißt eben »aus Gnade«, gibt. Eine so gestaltete moralische Nötigung Gottes wird nicht nur dadurch erstrebt, daß wir Gott unsere Werke als die Rechnung über die zu zahlende Summe der Gnade präsentieren, sondern auch dann, wenn der Mensch zwar sein Unvermögen und damit sein Angewiesensein auf Gottes Begnadung einräumt, aber dann die Willkür Gottes in der Verteilung der Gnadengabe zugunsten einer »gerechten« Aufteilung ablehnt (Mt. 19,27 bis 20,16); diese Nötigung könnte in dem an und für sich »vernünftigen« und »anspruchslosen« Postulat zum Ausdruck kommen, daß der Solidarität aller als Sünder die Solidarität aller als Begnadete entsprechen müsse. In beiden Fällen wird das Prinzip einer profanen, an ihre Norm streng gebundenen Gerechtigkeit gegen die Freiheit des göttlichen Gnadeschenkens ausgespielt: im einen Fall das Prinzip der unbedingten Entsprechung von Lohn und Leistung; im anderen Falle das Prinzip der Gleichheit vor dem obersten Richter. Beide normativen Ansprüche, die im Namen der »Gerechtigkeit« vom natürlichen Menschen erhoben werden, zerschlägt Gott in seiner Heilsgeschichte.

Das eine Prinzip – die Entsprechung von Lohn und Leistung – wird dadurch zunichte, daß Gottes unbedingte Forderung nicht nur neue Akte im Raum unserer Geschichte verlangt, sondern eine neue Geschichte als solche, d. h. einen neuen Status. Da der Mensch sich diesen aber nicht »willkürlich« zu geben vermag und das zutage tretende Unvermögen darum als Gericht erfährt, wird die zu belohnende Leistung zu einer strafwürdigen Schuld und damit die vorgewandte Entsprechung von Lohn und Leistung »vor Gott« gesprengt.

Das andere Prinzip – die »Gleichheit« vor dem höchsten Richter – wird dadurch illusorisch, daß Gottes Gnade frei in ihrem Schenken ist. Diese letztere Freiheit, d. h. die Freiheit des Gebens und (damit zugleich) des Versagens, dokumentiert sich bedeutungsvoll darin, daß es eine Verstockung gibt. Verstockung – so darf definiert werden

– ist versagte Gnade und könnte insofern – gefährlich ausgedrückt – als ein Mittel der göttlichen Gnade begriffen werden, mit dem diese sich in ihrer Freiheit und eben damit als »Gnade«, als Schenken jenseits aller normativen Rechtsbindung erweist. (Siehe »Verstockung und Rechtfertigung« in untenstehender Anmerkung.)¹

Jede andere Rede von der Verstockung als diejenige, die aus dem Status, aus der Existenz des Gerechtfertigten erfolgt, würde nur einem theoretischen Interesse entspringen können, das in Neutralität die Möglichkeiten abschätzt, die aus Gottes »Unbedingtheit« (*Deus absconditus*) zu folgern sind, ohne daß der Schätzende hierbei bedenkt, daß er bereits personhaft von Gott gefordert ist, und daß er darum nur von dem besonderen Status aus, der jene personhafte Bindung (nämlich die Kindschaft des Gerechtfertigten) ausdrückt, über jene beiden Möglichkeiten reden darf. Oder mit anderen Worten: Der Mensch kann über die beiden Möglichkeiten der Verstockung

¹ Wir sehen also den Verstockungsgedanken selber von der Rechtfertigung her. Um Gottes in Christus vollzogene Rechtfertigung als schenkende Gnade zu begreifen, müssen wir von Verstockung reden. Vom *Deus revelatus*, vom Immanuel her blicken wir auf den *Deus absconditus*. Soll die Verstockung wirklich nur in diesem Sinne von der Theologie behandelt werden dürfen, dann muß im »gleichen Atem« stets darauf hingewiesen werden, daß Gottes Unbedingtheit, die sich in dieser Verstockung auswirkt, nicht eine Entlastung des Menschen von seiner Schuld bedeutet, sondern gerade eine Bestätigung in dieser seiner Schuld, und daß diese Bestätigung dann – im Gegensatz zum gerechtfertigten Sünder – das letzte Wort bleibt (d. h. Gott bestätigt uns in unserer Freiheit zum Bösen, vgl. WA. 18, 665). Zu diesem Zweck erinnern wir an die schon öfter angeführten Lutherzitate, in denen davon die Rede ist, daß Gott die Verstockung in demselben Sinne vollzieht, daß er die Menschen so sein läßt, *quales ei sunt*, und sie also bei der Schuld beläßt, die sie sich *necessario* zuziehen, d. h. daß er sie nicht durch ein *cogere* entlastet. Nur in diesem Sinne darf von Verstockung als versagter Gnade die Rede sein. Gott kommt in der Gnade zu uns, während er uns in der Verstockung »bei uns« läßt, d. h. indem er uns verläßt, uns selber »zuläßt«, d. h. so zuläßt, wie wir sind. *Hoc tradere* (dem Bösen) *ex parte hominis, qui redditur, est quidem permissio, quia subtrahit auxilium suum ab eo deserere eum* (Rm. 2,21). (Wir zeigten hierbei schon früher, daß jenes *deserere* nichts Passives ist, sondern daß Gott auch im Bösen des verlassen Menschen aktiv wirkt.) Vgl. ferner an einschlägigen Stellen: Rm. 2,23,8; 2,21,21; Cl. 3,204,12 ff.; Cl. 3,125,23 ff. Bei Calvin würde man den Verstockungsgedanken nicht so von der Rechtfertigung her, sondern von Gottes Willen (doppelte Prädestination) her zu entwickeln haben. Sosehr auch Luther um die Unbedingtheit Gottes weiß (vgl. besonders die *Deus absconditus*- und die Pharaonen-Kapitel in *De seruo arbitrio*), so bildet für ihn jene Unbedingtheit nicht den Ausgangspunkt des theologischen Denkens, sondern die Konsequenz, die von der Gnadentat des *Deus revelatus* aus einsichtig wird. Wenn wir also sagen, man müsse um der Gnade willen von Verstockung reden, so bedeutet das nicht eine Vernachlässigung der Unbedingtheit Gottes, sondern nur dies, daß wir auch von jener Unbedingtheit nur so reden können, wie wir von Gott berufen sind, nämlich als Gerechtfertigte; ohne dies würden wir ja Gott gar nicht kennen und würden so auch das Problem von Unbedingtheit und Person nicht zu fassen oder auch nur zu sehen vermögen.

und der Begnadung nur so reden, daß er die eine Möglichkeit, nämlich die Begnadung, immer schon als eine *Wirklichkeit* beschreibt. Indem er von der Begnadung als seiner *Wirklichkeit* weiß, erfährt er eben dadurch, daß die so geschenkte Gnade der freien (unverdienten) Güte Gottes entsprungen ist, daß Gott neben dieser auch die »andere Möglichkeit« gehabt hätte.

Der Mensch, dem – im Gegensatz *dazu* – die Rechtfertigung nicht das Thema seiner Geschichte ist, der also – theologisch betrachtet – »noch« nicht gerechtfertigt, sondern »noch« oder »überhaupt« »verstockt« ist, kann evidenterweise nicht von Rechtfertigung und Verstockung als einander zugeordneten *Möglichkeiten* reden. Denn wie sollte er als »noch« oder »überhaupt« »Verstockter« von einem Gott wissen können, der in Christus Gnade gibt und dennoch zu versagen vermag, wenn dieser Gott sich als solcher nur im Glauben erschließt und dieser Glaube selber das Zeichen einer Gnade ist, die die Verstocktheit des natürlichen Menschen zerbricht?¹ Ist das aber unmöglich, so zeigt sich wiederum, daß *die* Einsicht in die *Möglichkeit* der Verstockung nur von Christus her, *d. h.* von der *Wirklichkeit* der durchbrochenen Verstockung, der im Glauben gegebenen Kindschaft her einsichtig ist. Die (überindividuelle) Koordination der »Möglichkeiten« besteht nur für Gott und ist theologisch nicht relevant.

2. Das *dialektische Mißverständnis* des *Grundwiderstreites* und seine Zerstörung

Damit ist das eine Ziel dieses Gedankenweges erreicht. Es sollte darin bestehen, auch am Verhältnis von Verstockung und Begnadung zu zeigen, wie wenig in *diesem* von einer Wechselwirklichkeit, von einem dialektischen Setzungsverhältnis zwischen beiden Größen die Rede sein könne. Die Unmöglichkeit dieses Verhältnisses ist dadurch gegeben, daß Rechtfertigung und Verstockung – wie gezeigt – keine sich ergänzenden »Möglichkeiten« sind, sondern daß die Verstockung als »Möglichkeit« nur von der vorgegebenen und insofern »allerprimär-

¹ . . . *non nisi fide intellegitur* (Rm. 2,234; vgl. ferner WA. 18, 484; 3, 453. 301. 343).

sten« Tatsache des Gerechtfertigtseins und der Kindschaft sichtbar wird. Es liegt also hier das gleiche undialektische Verhältnis vor wie bei der Beziehung unseres Bösen zu dem Guten Gottes, das jenem ebenfalls als eine neue – nicht an ihm bestimmte – Wirklichkeit vorgegeben war.

Damit ist die Erkenntnis genügend unterbaut, daß das Heilshandeln Gottes in seiner Eigenschaft als eine in Spannungen und Gegensätzen sich vollziehende Geschichte nicht aus jenem Widerstreit von »gut« und »böse«, von Verstockung und Rechtfertigung hergeleitet und somit zu ihm in ein konstitutives Verhältnis gebracht werden kann.

Dieses Verhältnis ist aber – wie das Schillersche Beispiel zeigt – dann unvermeidlich, wenn die im Widerstreit befindlichen Größen selber das Verhältnis *wechselseitiger* Konstituierung und damit logischer »Gleichzeitigkeit« bekommen.

Wird damit die *Wirklichkeit* Gottes zum tragenden Prinzip der Heilsgeschichte und nicht die motorische Energie des Widerstreits, so ist damit auch die Meinung illusorisch gemacht, als sei das »Böse« eine der treibenden Kräfte der Heilsgeschichte, und als müsse folglich die Verstockung gepriesen werden, daß es eine Erwählung, eine Rechtfertigung gäbe. Hier würde das Böse einerseits zu leicht und andererseits zu schwer genommen sein: zu *leicht* insofern, als es – wohlverstanden als *Prinzip* – die bloße Bedeutung eines Mittels hätte, um Gottes Gnade mächtig werden zu lassen und so die Unbedingtheit seiner Gerichtsschwere verlöre; zu *schwer* dagegen insofern, als das Böse eine konstitutive Bedeutung für das göttliche Gnadenhandeln bekäme, es »provozierte« und damit Gottes Gnade ihrer »freien« Selbstmächtigkeit enthöbe. So wird auch das Böse grundlegend verzerrt, wenn jener Widerstreit, in dem sich das Böse zur Wirklichkeit Gottes befindet, statt dieser Wirklichkeit *seiber* zum tragenden Prinzip der Heilsgeschichte gemacht wird.

c) Die Verstockung als »Mittel« Gottes
(Zum paulinischen Geschichtsbild)

1. Die heilsgeschichtliche Bewegung bei Paulus
und die scheinbare Gefahr der Dialektik

Doch könnte trotz all diesem noch ein letztes Argument beschafft werden, an dem der Widerstreit von gut und böse, von Verstockung und Begnadung in seiner Eigenschaft als motorischer Antrieb der Heilsgeschichte aufgezeigt und so das Böse wieder mit scheinbarem Recht als Diener der Gnade, das bedeutet aber: als anzuerkennendes Werkzeug zum Ertrag der Heilsgeschichte, charakterisiert werden könnte. Das scheint im paulinischen Geschichtsbild (Rm. 9–11) besonders daran deutlich zu werden, daß die Verstockung Israels von Gott auf den Zweck hin gerichtet ist, die übrige Menschheit das ihm zugedachte Heil ererben zu lassen (Rm. 11,7 ff.; 11,11; 15) und seinen Abfall also zur Basis für die Errettung der anderen zu machen (Rm. 11,30 ff.).

Diese Mittel-zum-Zweck-Stellung der Verstockung findet ihr prägnantestes Beispiel an Pharaο, dessen Verstockung allein dem Machterweis Gottes und der Verbreitung seines Namens »in aller Welt« dient, wobei der finale Bezug der Verstockung schon äußerlich eine pointierte Formulierung findet.¹

Auch Luther umschreibt in vielfacher Form das unerforschliche (*incomprehensibile*) Tun Gottes, in welchem er das Böse sich vollziehen läßt, um dieses Böse dann als zeugerische Triebfeder des Guten sich auswirken zu lassen.² Hier scheint die Vielfältigkeit der Spannungen, wie sie im Grundwiderstreit enthalten sind, aufs neue konstitutiv an der Bewegung der Heilsgeschichte beteiligt zu sein.

¹ »Denn die Schrift sagt zu Pharaο: Zu diesem allein habe ich dich erweckt, damit (ὄρωσ) ich dir meine Macht erzeuge und damit mein Name in aller Welt verkündet werde« (s. o.).

² In besonders prägnantem Zusammenhang stellt sich diese Ansicht so dar: *Quia ideo sustinet reprobos, ut exerceat suos electos ad gloriam. Sustinet, inquam, eos permittendo gloriari, dominari, sua libita facere contra electos suos. In iis omnibus enim sonat, quod Deus voluerit malum fieri, ut bonum inde faceret.* (Das klingt idealistisch, aber für den Idealisten ist diese gegenseitige Konstituierung von Gut und Böse notwendig und insofern einsichtig; für Luther aber ist sie gerade ein *brutum factum* und das Verborgenste von allem. Gott konstituiert diesen Dualismus, er könnte auch jeden anderen konstituieren oder ihn ganz aufheben. Luther fährt nämlich fort): *Sed quare hoc sit aut in illis (also Spaltung des Menschen in gut und böse), et non in eisdem bonum et malum simul, est incomprehensibile* (Rm. 1, 103, 19).

Dieser Eindruck kann nur durch die Wahrnehmung verstärkt werden, daß jenes Gute, das als Reaktion auf den Anreiz des Bösen hin entstand, nun seinerseits rückstrahlende Wirkungen auf das Böse auszuüben beginnt, die – wenn Gott es zuläßt – die Rettung jenes Bösen erzielen können. Und wiederum: Das errettete Böse wirkt nunmehr von sich aus zum »Segen« und birgt die gleiche rückstrahlende Kraft.

Dieses scheinbar konstitutive, rein dialektische Wechselverhältnis von Gut und Böse, Verstockung und Errettung findet sich konkret dargestellt am heilsgeschichtlichen Verhältnis Israels zur Heidenwelt.

Nachdem die Verstockung Israels ihren Sinn, die »stellvertretende« Rettung der Heidenvölker zu bewirken, erreicht hat, erweist sich diese Rettung selber als Mittel zu einem Zweck, nämlich das verstockte Israel zu einem eifersüchtigen Nachholen der Versäumnis aufzureizen (*παράξηλῶσαι*) (Rm. 11,11. 25–32). Aber auch damit ist das letzte Telos der heilsgeschichtlichen Bewegung noch nicht erreicht. Hatte das verstockte Israel schon die Versöhnung der Welt bewirkt, so bedeutet seine Annahme (als Effekt des erfolgreichen *σπαράξηλῶσαι*) »Leben von den Toten« (Rm. 11,15).¹ »Gott hat sie alle in den Abfall beschlossen, damit er sich aller erbarme« (Rm. 11,32).

Diese scheinbare Auflösung des Grundwiderstreits in ein dialektisches Spannungsverhältnis würde nicht nur letztlich auf eine Emanzipation der Geschichte von der »primären« Wirklichkeit Gottes hinauslaufen, sondern hätte seine ebenso grundlegende Gefahr darin, daß dem Bösen eine religiös sittliche Dignität zugebilligt würde, die es ethisch geboten sein ließe. Der Mensch besäße hierbei die ernsthafte Möglichkeit, sich in die Verfügung des Bösen zu begeben, um

¹ Die Stufen lassen sich an Rm. 11,30ff. besonders scharf aufzeigen: »Denn wie ihr einst Gott ungehorsam wart (1. Stufe), so ist euch jetzt Erbarmung widerfahren infolge des Ungehorsams dieser (2. Stufe); so sind auch diese jetzt ungehorsam geworden durch eure Erbarmung (Wiederholung der 2. Stufe), damit auch diese jetzt Erbarmung gewinnen (3. Stufe).« Weiter Rm. 11,15: »Denn wenn der Abfall dieser die Versöhnung der Welt ist, was wird ihre Annahme anders sein als Leben aus den Toten« (4. Stufe). Zusammenfassung: »Denn Gott hat sie alle in den Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme« (Rm. 11,32).

nach dem Spannungsgesetz der Geschichte dem kommenden Heil Gottes dienstbar zu sein. Gerade die letztere Gefahr ist geschichtstheologisch aktuell¹ und muß darum kurz in die Debatte gerückt werden.

2. Die Zerstörung der *Personhaftigkeit* bei einer *Dialektik* des guten und des bösen »Prinzips«

Von einer Dialektik zwischen Gut und Böse in dem Sinne, daß der Dienst am Bösen ebenfalls Gottesdienst sei (Modifikation des Durchgangsgedankens!), könnte nur dann die Rede sein, wenn die wechselseitig sich konstituierenden *Prinzipien* von Gut und Böse gegeneinander ständen und die geschichtlichen *Personen* eines jener beiden *Prinzipien* »verkörperten«, also auch in der zwischen ihnen gesetzten geschichtlichen Spannung nur das *Widereinander* der *Prinzipien* zum Ausdruck brächten.

Die Heilsgeschichte – und damit auch die von ihr umgriffene horizontale Geschichte – besäße dann strenggenommen die Gestalt einer Mythologie im Stile der Gnosis. Die auftretenden *Begriffe* und *Prinzipien* hätten Menschengestalt angenommen, und ihre gegenseitige Beziehung hätte die Form einer bewegten Geschichte dieser gestalt- und symbol-gewordenen Ideen.

So würde auch bei der beschriebenen Geschichtsdialektik der Mensch zum »Repräsentanten« des Guten und des Bösen. Er wäre im Grunde nicht »er selbst«, sondern ein Neutrum, das sich dialektisch gesetzt sähe und sein Wesen in dieser dialektischen Hörigkeit erschöpfte.

Während sich – wie wir sahen – die Identifizierung des Menschen mit der transsubjektiven Geschichte in der Weise vollstreckte, daß er jene Geschichte verantwortlich auf sich beziehen mußte, so ist es bei der dialektisch verstandenen Geschichte insofern anders, als hier der Mensch in umgekehrter Richtung sich auf das transsubjektive Neutrum des Guten und des Bösen zu beziehen hätte. Diese Auflösung

¹ Den Primat der Wirklichkeit Gottes gegenüber dem Geschichtsleben haben wir ja bereits in seiner Bedeutung ermittelt.

der Personhaftigkeit in das Neutrum ist aber nicht tragbar; das zeigt schon der Gang des geschilderten heilsgeschichtlichen Prozesses selber.

Weder »Israel« noch die »Heidenvölker« sind Darstellung des Verstockungs- oder des Begnadungs*prinzi*ps, sondern sie sind jeweils in personhafter Weise aufgerufen und so in sich selber wieder in eine Geschichte gestellt, die über ihr Verstockt-Bleiben oder Begnadet-Werden *entscheiden* wird.¹

Sie machen faktisch die Geschichte von der Verstockung zur Begnadung *durch* und würden auch dann diese in die Zukunft offene Geschichte durchleben, wenn sich (wie bei Pharao) jene sichtbare Wandlung nicht vollzöge.

Ist es so unmöglich, theologisch sinnvoll von einem *geschichtlichen* Auftreten des zeitlosen, dialektisch konstituierten Prinzips des Bösen zu reden, für das bestimmte Personen und Völker »Symbole« seien, und muß statt dessen von verstockten »Personen« geredet werden, die noch im Durchlaufen ihrer geschichtlichen Zeit begriffen sind und so das endgültige Schicksal ihrer Zukunft noch vor sich haben, so zieht alles dies bedeutsame Konsequenzen nach sich für »meine« konkrete Stellung zum geschichtlichen Grundwiderstreit.

d) »Meine« Stellung zum *geschichtlichen* Grundwiderstreit

1. Die Stellung zum »bösen Bruder«

Diese Konsequenzen lassen sich nach zwei Richtungen hin charakterisieren: einmal bezüglich meiner Stellung zum »bösen Bruder«, der mir durch sich selber oder als Vertreter einer bösen Institution zum *Anreiz* des »Guten« und zur *Stärkung* wider das »Böse« *dienen* soll, an dem ich also den geschichtlichen Widerstreit konkret erlebe; und weiter lassen sich jene Konsequenzen *darstellen* in bezug auf mich selbst

¹ Auch »Pharao« darf also, wenn wir ein Beispiel gebrauchen dürfen, nicht einfach als Symbol der Verstocktheit gelten. Oder genauer und richtiger: Er darf diese Geltung nicht für diejenigen besitzen, die ihm geschichtlich gegenüberstehen, also etwa für Moses oder Israel. Für diese ist seine Geschichte vielmehr noch nicht abgelaufen; Gott kann ihn noch bekehren. Nur wenn Pharao so als Person geachtet wird, der seine Geschichte und nicht ein zeitloses Prinzip verkörpert, ist ihm die rechte Stellung innerhalb des Dualismus von Gut und Böse zuzuweisen.

und meine konkrete Verwicklung in den geschichtlichen Grundwiderstreit.

ad. 1. Ob ein anderer Mensch seine heilsgeschichtliche Funktion darin besitzt, mein »böser Partner« zu sein – im Sinne der geschilderten »fruchtbaren« Entgegensetzung – und so die Rolle des »Pharao« spielt, ist meiner Urteilsmöglichkeit darum entzogen, weil des Andern endgültige Geschichte vor Gott verborgen ist und Gott ihn diese Geschichte »noch« leben läßt, ihm also eine »offene« Zukunft gibt.¹ Das verstockte Israel lebt seine Zukunft nicht mehr in der Verstockung.

Diese Rede von der Zukunft kann nur dadurch sinnhaft sein, daß Israel – als Repräsentant des »bösen Menschen« überhaupt – nicht zeitloses Symbol des Neutrums »Verstockung«, sondern geschichtliche Person ist und auch dann in diesem Sinne zu begreifen wäre, wenn die offene Zukunft faktisch nichts Neues brächte, sondern alles beim alten ließe. Die »Kinder der Bosheit« stehen inmitten der Geschichte, die sie zu vollziehen im Begriffe sind, unter dem Anspruche Gottes, und die »Kinder des Reiches«, denen sie als »böse Brüder« zum Heile dienen, sind die Träger dieses Anspruchs an sie und stehen ihnen als »Kirche« gegenüber.

Dieses letztere Prinzip der »Kinder des Reiches«, d. h. hier derer, denen im positiven Endziel das Böse zum Heil entgegengesetzt ist (*bonum fieri*), stellt das geschichtstheologisch Entscheidende dar. Denn da jene den »Kindern der Bosheit« stets als Kirche, und zwar als *ecclesia militans*, entgegenstehen, bleiben sie nicht dabei, sich jene »als Böse« dienen zu lassen und die Lebendigkeit ihres *militare* an ihnen zu bewähren, sondern stellen sie gerade in jenem *militare* unter ihre »Predigt«, d. h. unter den Anspruch, dessen Repräsentanten sie eben als jene *ecclesia militans* sind. Das Böse ist also nicht nur die erregende und insofern furchtbare »Ursache« für das *militare* und das *arcere malum* der »Kinder des Reichs«, sondern zugleich auch »Gegenstand« des kirchlichen *militare* in dem Sinne, daß die Kirche

¹ Die Zukunft ist – von mir aus gesehen – »offen« und ist als solche theologisch diskutabel. Von Gott aus betrachtet ist sie natürlich geschlossen.

dem Bösen Gottes Bußruf vermittelt, daß er sich »bekehre und lebe«. ¹

Hier wird am prägnantesten offenbar, wie wenig das Böse, das im konkreten Geschichtswiderstreit mächtig ist, als Prinzip und »Neutrum« zu verstehen sein kann, und wie sehr es statt dessen in personhaft geschichtlicher Bindung aktuell ist. Obwohl das Böse im Geschichtsleben – sei es in Gestalt von transsubjektiven Mächten und Institutionen, sei es in Gestalt von Einzelindividuen – die Manifestation der dämonisch-satanischen (und als solche transzendenten) Macht ist, so kann bei der konkreten geschichtlichen Begegnung doch nur in dem Sinne von ihm die Rede sein, daß es in Personen mächtig ist, die sich in der »Knechtschaft« des Bösen und damit »noch« oder »überhaupt« in der »Verstockung« befinden. Oder prägnanter: Es tritt als Knechtschaft an »Personen« auf. Und das *militare* der Kirche gegenüber der Welt – bzw. meiner selbst gegenüber dem »bösen Bruder« – streitet dadurch gegen jene Knechtschaft, daß es den »Personen« den Gottesanspruch des *μετανοεῖτε* und die »neue Knechtschaft« verkündet (Rm. 6,16–18).

Das *militare* der Kirche richtet sich also gegen das Böse, indem es sich für die Bösen einsetzt, nämlich als Verkünderin des Evangeliums an die gefallene Welt. Die Belebung des *militare* durch den geschichtlichen Widerstreit des Bösen ist damit nicht Selbstzweck, sondern bewährt sich gleichsam daran, daß die *ecclesia militans* den »Bösen« als Trägerin des unbedingten Gottesanspruchs entgegentritt und ihre Verstocktheit so gerade »attackiert«. Das Böse als die fanatische Wirklichkeit dieses Äons wird in eben dieser Weltzeit zwar »grund-

¹ Zur Gegenwartsbeziehung: Gerade in der Gegenwart sind diese letzteren Gedanken aktuell, besonders durch das Auftreten der »Dritten Konfession«. Die in dieser Konfession zum Ausdruck gebrachte germanische Religion würde als Häresie gegenüber der christlichen Kirche gewissermaßen die Rolle des »Versuchers« und des »Feindes« spielen. Gleichwohl würde sie gerade dadurch in der gegenwärtigen Situation geeignet sein, diese Kirche zu stärkerer Selbstbesinnung und zur schärferen Erfassung ihres Evangeliums zu zwingen. Sie würde insbesondere die unechten Fronten, die sich im Verfassungskampf der verschiedenen kirchenpolitischen Gruppen herausgebildet haben, korrigieren und zu einem Bekenntnis drängen. Trotz dieses Dienstes, den die Kirche sich von der Häresie und insofern vom »Bösen« erweisen läßt, hat sie sich ihrer Missionsaufgabe bewußt zu sein, um den Entfremdeten unter Gottes Anspruch zu stellen und so in seiner Feindschaft zu ihrem Teil gerade aufzuheben. Vgl. zu der ersten Gedankenreihe verwandte Ausführungen bei Lic. Dr. Kühneth, Berlin, in dem Aufsatz »Echte Fronten« (Junge Kirche, 1. Jahrg. 1933, Heft 16, S. 239).

sätzlich« nicht aufgehoben; die Knechtschaft der Sünde bleibt; aber »die« Geknechteten, in denen das Böse zu geschichtlicher Wirklichkeit kommt, sind unter den Anspruch Gottes gerufen, der ihre Verstocktheit aufzuheben oder aber zu erhärten vermag, sie also auf jede Weise in eine Geschichte bringt und nicht in der zeitlosen Ruhelage eines Prinzips verharren läßt. Als Personen sind sie nicht das Böse, sondern nur in seiner Knechtschaft; darum »kann« ihre Geschichte, in der sie das Böse vollziehen, der Ort der neuen Knechtschaft werden.

So kann die Kirche – in geschichtstheologischem Zusammenhang – nicht vom »Prinzip« des Bösen reden, das als solches eben »prinzipiell« nicht zur Bekehrung gerufen sei, sondern dem furchtbaren Widerstreit mit dem Guten und seinem *militare* diene; statt dessen weiß sie ausschließlich von »Sündern«, zu denen sie gesandt ist und mit denen sie in personhafter Solidarität steht (Rm. 2,1), denen gegenüber es also kein *χαυχᾶσαι* gibt (Rm. 11,18).

Diese Solidarität ist nur in personhaftem Gegenüber der »Kinder des Reichs« und der »Kinder der Bosheit«, wie es im Raum der geschichtlichen Bewegung vorliegt, denkbar –, keinesfalls aber beim Gegeneinander der dialektischen Prinzipien des Guten und des Bösen.

Damit ist die eine der beiden Konsequenzen, um die es uns ging, ausgezogen. Es kam darauf an, den heilsgeschichtlichen Grundwiderstreit zwischen »Verstockung« und »Begnadung«, »Böse« und »Gut« von jeder Art des Verdachtes zu befreien, als drücke sich in ihnen ein Spannungsverhältnis gegensätzlicher Prinzipien aus. Während wir früher jene Dialektik dadurch als irrig zu erweisen suchten, daß wir auf das »Gute Gottes« als die allerprimärste und den Widerstreit erst setzende Wirklichkeit verwiesen, mußte noch die Funktion der *σκέψη ὀρθῆς* (Rm. 9,22) von jedem Verdacht des Dialektischen befreit werden. Das geschah durch die Erwägung, daß es für die Begnadeten,¹ das heißt: für die Kirche als die Gemeinde der »Kinder des Reiches«, keine schlechthinnigen Vertreter des »bösen Prinzips« geben konnte,

¹ Die »Begnadeten« begreifen wir so im Gegensatz zu den »Verstockten«.

sondern daß »das« Böse an konkreten geschichtlichen Personen auftritt, an die sich Gottes Anspruch richtet und die an diesem Anspruch ihre entscheidungsvolle Geschichte haben, die also darin jeder zeitlosen Prinzipbindung widerstehen.

2. »Meine« konkrete Teilnahme am Geschichtswiderstreit

ad. 2. Von hier aus ergibt sich noch ein letzter Gegensatz zur dialektischen Form des Geschichtswiderstreits.

Der so verstandene Widerstreit bezieht sich recht eigentlich auf die transsubjektive, also auf die nicht mit dem Menschen identische, sondern ihn überwölbende Geschichte. Denn er macht zum Zentrum der Geschichte nicht den verantwortlich vor Gott gestellten »Menschen«, sondern ein transsubjektives Geschichtsgesetz, in dem der Mensch »besteht«, und für das er letztlich *Symbol* ist. Wir stellten diese umgekehrte Wirklichkeitsbeziehung schon heraus: Der Mensch identifiziert sich nicht mehr mit seiner Geschichte, indem er jene auf sich bezieht, sondern die Geschichte bzw. der sie setzende dialektische Widerstreit identifiziert sich mit dem Menschen, indem er ihn zu seinem Transparent, eben zum Symbol macht und ihn dadurch der Personhaftigkeit beraubt.

Damit ist indirekt schon angedeutet, wo der Mensch seine personhafte Existenz, die derart durch das Neutrum gefährdet ist, in Wahrheit bewahrt oder schärfer: *gewinnt* –: allein nämlich unter jener unbedingten Forderung, die den Menschen nicht auf die überindividuelle Geschichte, sondern diese auf den Menschen bezieht und mit ihm identisch erklärt, die ihn also auf seine individuelle Existenz verweist. Durch diese Form der Identifizierung rückt nun – das ist das Entscheidende – der Grundwiderstreit des geschichtlichen Lebens in den Menschen *selber* hinein, statt daß *umgekehrt* der Mensch auf eine seiner beiden Fronten *postiert* wird und sich im Tragen dieser Front erschöpft. Dadurch, daß der Mensch unter Gottes Forderung den Grundwiderstreit als seinen eigenen erfährt, wird er für ihn als *solchen* verantwortlich und nicht etwa nur für die Partnerschaft des Bösen, die in ihm gegeben ist. Denn die Ursünde ist es, die jenen Zwiespalt erschuf und durch ihn die Organisation der Geschichte bestimmt. Jene Geschichte

ist ja eine beredte Zeugin dafür, wie jener Zwiespalt auch das »Gute« entmündigt, indem er es durch die Struktur der Geschichte vom Selbstseinwollen und von den Eigengesetzlichkeiten abhängig macht und es so der Verdammnis aller Werke dieses Äons anheimfallen läßt.

Während beim dialektischen Geschichtsbild »selbst das Böse dem Guten diene«, so ist – von der personhaften Existenz her gesehen – »selbst das Gute durch das Böse entmündigt«. Darin liegt die ganze Spannung beider Grundhaltungen – wie sie von der personhaften Existenz aus sichtbar wird – ausgeprägt.

Mit der Anerkennung jener »individuellen Existenz« wird auch das unbegreifliche Geheimnis (Luthers *incomprehensibile*), dem Völker und Individuen untergeben sind: daß nämlich »Werkzeuge des Zornes« unter ihnen wandeln, die dem Heile Gottes und der Gnade an seinen Erwählten dienen müssen, wieder in die Hände Gottes zurückgelegt, statt in vermessener Hybris als sein dialektischer Kunstgriff entlarvt zu werden. Denn in eben jener »individuellen Existenz«, deren der Mensch *sub specie* der Forderung inne wird und die ihn zum totalen Träger beider Fronten des Widerstreites macht, erfährt er die *Solidarität*, die ihn mit allen »Kindern dieser Weltzeit«, dieser Geschichte eint und ihn als Sünder auch mit den *σρεὴν ὀκλής* auf die gleiche Basis und gerade nicht in ein antithetisch dialektisches Gegenüber zu ihnen gestellt sein läßt (Röm. 2,1).

Die Grenze, die gleichwohl zwischen den »Kindern des Reiches« und den »Kindern der Bosheit« gezogen und die verborgen ist, wie das Reich Gottes selber, besteht so nicht zwischen den *peccatores in re*, die alle von der gleichen Solidarität umfassen sind, sondern sie besteht »in Hoffnung« (*in spe*), wie die Gerechtigkeit derer, die als Sünder durch Gottes Berufung von den *σρεὴν ὀκλής* geschieden sind. Gott, der die Gnade gibt, hält jene Grenze in der Hand; denn eben seine Gnade scheidet die Erwählten von der Welt und nicht dieser Erwählten *faktisches* Sein (ihr Sein *in re*) oder ihre Werke *in re*. Insofern ist die »Grenze« Ausdruck dessen, daß Gott in unbedingter transzendenter *Freiheit* seine Gnade gibt, nicht aber Ausdruck *dafür*, daß wir um unserer Qualität willen vom *Bezirk* der »Kinder dieser Weltzeit«

geschieden seien. Die Grenze zwischen den »Kindern des Reiches« und den »Kindern der Bosheit« ist so nicht ein Gut unserer Welt, sondern winkt uns gleichsam aus Gottes »Gnadenhänden« entgegen, die sie heimlich unter uns ziehen, aber in ihrem Eigentum behalten.¹ Erst am Ende kommt diese »Grenze« zur Enthüllung; erst hier gewinnt sie ganze Wirklichkeit; erst hier gibt es ein echtes »Links« und »Rechts« von ihr.

¹ »Eigentum« meinen wir hier in dem doppelten Sinne des »Wissens« (Gott behält den Gegenstand jener Grenze bei sich) und der »Macht« (Gott behält die Grenze immer in seiner Verfügung; er gibt sie nicht der Autonomie des Menschen anheim, so daß dieser sie aus eigener Kraft zu ziehen vermöchte. Das wäre genauso, wie wenn es für ihn eine autonome Entscheidung vor Gott gäbe).

C

Die »Heimkunft« der »verlorenen« Geschichte

Damit stehen wir am vorläufigen Ende unseres geschichtstheologischen Weges.

Es ist bedeutungsvoll, daß auch dieser letzte Punkt, das Problem der Vielfältigkeit und des Widerstreites im Geschichtsleben, uns zurückverweist auf die »individuelle Existenz« und damit zugleich auf die unbedingte Forderung Gottes, in der jene Existenz (»zuerst«) gesetzt wird. In der Rückschau erkennen wir von hierher die unbedingte »eschatologische« Forderung über das ganze Geschichtsbild gespannt, das wir entwarfen. Sie bildete das Kriterium aller theologischen Erkenntnis der Geschichte und war insofern auch das kritische Argument gegen jeden metaphysischen Deutungsversuch, der notwendig in einer unechten »dialektischen« Transzendenz steckenbleiben mußte.¹ Die unbedingte Forderung war es, die erkennen ließ, wie die konkrete Struktur der Geschichte – die im übrigen Gegenstand des *philosophischen* Fragens und der *natürlichen* Anthropologie war – zu verstehen und in der rechten Weise zu qualifizieren sei (Selbstseinkommen und Eigengesetzlichkeiten) –; sie lehrte uns ferner, als die entscheidende Basis unserer Geschichtstheologie das Gesetz der *Identifizierung*, wie es sich in der These: »*Ich bin meine Geschichte*«, ausprägt, zu begreifen. – Und weiter: Die unbedingte Forderung bildete das Maß für den Schöpfungsgehalt der Geschichte; sie stellte die Ordnungen des Geschichtslebens ins Gericht und ließ sie statt von der Schöpfung von der Gnade her verstehen. So wurden sie »Gnadenordnungen« Gottes, in denen er den gefallenen Äon trug und ihn zum Er-

¹ Zum Begriffe der dialektischen Transzendenz vgl. unsere Einleitung.

trage für die Ewigkeit, für das kommende Reich bewahrte. – Endlich erhielt die unbedingte Forderung inmitten der Vielfältigkeit des Geschichtslebens die »individuelle Existenz« im Blick, die der natürliche Mensch an die transsubjektive, ihn überwölbende Gestalt der Geschichte verloren hatte. In dieser Existenz wurde er zum verantwortlichen Träger dieses Geschichtslebens und seines ewigen und zeitlichen Ertrages –; damit aber auch zum Träger des geschichtlichen Grundwiderstreites selber, den der natürliche Mensch ebenfalls als dialektisches Formgesetz auf die überwölbende Geschichte »abgewälzt« hatte.

Wie kamen wir dazu, gerade die unbedingte Forderung als dieses Kriterium aller Geschichtserkenntnis aufzustellen und von ihr her das Geschichtsbild zu entwerfen?

Wir kamen hierzu vor allem dadurch, daß einerseits die »konkrete Situation«, das »geschichtliche Jetzt« sich als der fruchtbare Ort für jede Einsichtnahme in den Sinn der Geschichte nahelegte und andererseits dieses Jetzt, in dem wir uns vorfanden und von dem aus wir handelnd weiterzuschreiten hatten, notwendig in grundlegender Beziehung zu jener unbedingten Forderung stehen mußte. Diese notwendige, das ganze Geschichtsbild letztlich tragende Beziehung von »konkreter Situation« und »unbedingter Forderung« fassen wir mit Hilfe der gewonnenen Resultate nochmals kritisch ins Auge, um von der Höhe des inzwischen aufgeführten Gebäudes, also von einem entwickelteren Blickpunkt her, seine Grundlagen abschließend zu würdigen.

Die »konkrete Situation« oder allgemeiner: das »Jetzt«, ist darum der fruchtbare Ort des Geschichtserkennens, weil es zunächst die Geschichte aufzeigt als das, was uns durch seine Struktur und die vorangegangene geschichtliche Zeit (die Vergangenheit) bestimmt.

Gleichzeitig ist die »konkrete Situation« aber nicht das bloße Produkt dieser Geschichte im Sinne eines zeitlos ruhenden Zustandes; vielmehr ist es für sie charakteristisch, daß der so »gegebene« Zustand – wenn dieser Terminus einen Moment lang gestattet sein mag – nur insofern besteht, als er sich ständig im geschichtlichen, handelnden

Sein des Menschen aktualisiert und so immerwährend auf dem Marsch in die Zukunft begriffen ist. Die transsubjektive Gestalt der Geschichte, wie sie sowohl in der Vergangenheit, die den Menschen setzt, wie auch in ihrer Struktur, die ihn überwölbt, gegeben ist, hat *geschichtliche Wirklichkeit* nur so, daß der Mensch sie handelnd vollbringt, daß sie sich im *Vollzuge* des Menschen befindet.

So wird vom Jetzt der konkreten Situation her die merkwürdige Doppelheit aller Geschichte offenbar: daß sie einmal – wegen der Unumkehrbarkeit der Zeitlinie – von der Ruhe des *Perfektums* erfüllt ist, in die alle vollbrachten Zeiten eingegangen sind, und daß sie andererseits geschichtlicher Vollzug menschlicher Lebendigkeit ist, in dem jenes Vergangene als *Im-Perfektum* aktualisiert wird, d. h. in dem der Mensch als *Gewordener* und *So-seiender* Geschichte vollbringt. Diese Doppelheit des Geworden-seins und des So-seins einerseits und des aktualisierenden Handelns andererseits macht den Inhalt der »konkreten Situation« aus, in der die Zeiten der Geschichte aufeinanderstoßen und so das Ganze der Geschichte sichtbar machen.

Eben darum muß die unbedingte »eschatologische« Forderung Gottes eine grundlegende Bedeutung für den theologischen Begriff der Geschichte gewinnen. Denn sie wendet sich – als Anspruch – ja speziell an dies »Jetzt«, an die »konkrete Situation«; und zwar nicht nur in dem allgemeinen Sinne, daß sie als Forderung in der Zukunft erfüllt zu werden wünschte und darum am *Beginne* jener Zukunft, eben im »Jetzt« als Anspruch auftrete (wie das bei »normalen« sittlichen Imperativen tatsächlich der Fall ist). Vielmehr ist sie vor ethischen Imperativen und sonstigen Postulaten dadurch ausgezeichnet, daß sie sich in genauer Entsprechung zu jenem *Doppelsinn*, den wir der »konkreten Situation« beimaßen, an diese wendet.

Einmal nämlich bestimmt sie deren »Zustand« bzw. uns, die wir uns in jenem »Zustand« vorfinden. Sie tut dies, indem sie uns inmitten unserer Geschichtlichkeit ins Gericht stellt oder genauer: indem sie uns mit unserer Geschichte identifiziert und als *solche* ins Gericht stellt. Sie macht also – indem sie sich in dieser *Weise* an die »konkrete Situation« wendet – eine Aussage über unseren Geschichtszustand;

und zwar sowohl über unser Gewordensein, wie es durch die Vergangenheit bedingt ist, wie über unser Sosein, wie es die überwölbende Struktur und Gesetzlichkeit unserer Geschichte bestimmt. Denn beide Formen dieser transsubjektiven Geschichtlichkeit werden durch die unbedingte Forderung ja gerade als unser Zustand charakterisiert. Diese Aussage über unsere Geschichtlichkeit besitzt den Charakter der *Qualifizierung*, eben des Gerichts. Erst durch diese Qualifizierung wird der Geschichtszustand in seiner Eigentlichkeit offenbar: nämlich so, wie er als »unsere« Wirklichkeit vor Gott besteht.

Aber die Qualifizierung dieses unseres Geschichtszustandes bildet nur die eine der beiden Sinnrichtungen, in denen die unbedingte Forderung auf unsere »konkrete Situation« einwirkt. Die andere besteht darin, daß sie auch die geschichtliche Aktivität, also das in die Zukunft weiterschreitende Handeln, in dem jener Zustand sich aktualisiert (»aus sich heraustritt«), in normativer Weise bestimmt, und zwar in zwiefacher Gestalt: einmal in der Form des Gerichtes, durch das Gott uns je und je zum Greifen seiner Gnade bewegt und in diesem Greifen erhält (Luthers *arripere*); und zum andern darin, daß sie auch als Norm des menschlichen Werketuns, d. h. des geschichtlichen Aus-sich-heraus-tretens, Geltung besitzt. So wird das Liebesgebot, das die summarische Gestalt jener Forderung bildet, zum sittlichen Regulativ des geschichtlichen Menschen, mit dessen Hilfe er in den relativen Möglichkeiten, die ihm der gefallene Status seiner Geschichtlichkeit gewährt, und auf dem Grunde der geschehenen Rechtfertigung versucht, die unbedingt geforderte Liebe in bedingter Form zu erfüllen (gute Werke als Frucht des Glaubens).

So zeigt sich also, wie die unbedingte Forderung in den beiden ange deuteten Sinnrichtungen die »konkrete Situation« bestimmt und damit für die ganze Geschichte entscheidende Bedeutung gewinnt. Sie bestimmt einmal den Menschen im »Zustand« seines geschichtlichen Gewordenseins und Soseins, d. h. sie qualifiziert ihn. Und andererseits wird sie zur Norm für die *Aktualisierung* jenes Zustandes und für das heilsgeschichtliche Geschehen, zu dem der Mensch durch sie berufen wird (horizontale und vertikale Richtung).

So ist das Ganze der »konkreten Situation« von jener Forderung umfaßt und in seiner Wirklichkeit vor Gott bestimmt. Und weiter: Wie in der »konkreten Situation« sich die ganze Geschichte darstellt, so umfaßt auch die unbedingte Forderung, indem sie jene Situation bestimmt, die Ganzheit der Geschichte und bestimmt sie in ihrer Wirklichkeit vor Gott. Oder umgekehrt formuliert: Die unbedingte Forderung verfügt darum so souverän über die »konkrete Situation«, weil sie als »eschatologische« Forderung die ganze Geschichte – gleichsam vom Anfang bis zum Ende – umspannt und damit auch die »konkrete Situation« mit umgreift, in der sich jene Geschichte als Ganzes darstellt.

Dieser allumfassende Charakter der unbedingten Forderung bedarf zum Abschluß noch einer tieferen Würdigung.

Als »eschatologische« Forderung bildet sie gleichsam eine Spannung über die ganze Geschichte hinweg von der Schöpfung Gottes am Anfang bis hin zu seiner neuen Schöpfung am Ende aller Dinge. Als solche ist sie eschatologische und Schöpfungsforderung zugleich: Sie fordert den geschichtlichen Menschen »noch« so, als ob er reines Geschöpf wäre und jener völligen Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten hingegeben sei, zu der Gott ihn schuf.¹ (Darin liegt ihr Schöpfungsanspruch.) – Und sie fordert den Menschen »schon« so, weil sie bereits von der neuen Welt her lebt, wo wieder völlige Gemeinschaft sein und aller Widerstreit, alle schmerzlich erlittene und verschuldete Gottferne aufgehoben sein wird.

Noch einmal (aber auf andere Weise) wird hier, wo die Geschichte zwischen »zwei Ewigkeiten« zu stehen scheint, die Frage wach: welchen Ertrag sie – die der Ewigkeit entfiel – in die Ewigkeit bringe? Was hat diese Geschichte zum Tode, die vor der Ewigkeit gerichtet ist und dennoch von der Gnade Gottes zur letzten Stunde hin bewahrt wird, in eben dieser letzten Stunde vor Gott aufzuweisen?²

¹ Eben deshalb wurde sie ihm ja auch zu einem Gericht darüber, daß er von jener reinen Schöpfung abgefallen war.

² Vgl. hierzu die frühere Auseinandersetzung mit Altbaus, insbesondere mit seinem Aufsatz: »Die Gestalt dieser Welt und die Sünde.«

Freilich erübrigt sich hierbei – wie schon gezeigt wurde – die Frage, inwieweit die Geschichte über die anfängliche Schöpfung hinausgewachsen sei: etwa in dem Sinne, daß der Gegensatz der Geschichte gerade den »Einsatz« und das Todesverhängnis den *Glauben* groß werden lasse. Nur von einer Wirklichkeit weiß die Geschichte, die Gott dem gefallen Menschen in mächtigerer Fülle zusprach, als sie die ungebrochene Schöpfung empfing. Diese Wirklichkeit ist die Gnade, in der Gott die »untreue« Weltzeit inmitten ihres Für-sich-seins trägt, in der er seinen Sohn jener Weltzeit gab, und in der er alle, die an ihn (den Sohn) glauben, nicht im Todesäon verlorengehen, sondern das ewige Leben haben läßt. – Die Gemeinde der »Kinder des Reiches« ist das Werk dieser Gnadenwirklichkeit, die Gott am gefallenen Äon mächtig sein läßt. Sie bildet – wie sich uns zeigte – den echten Ertrag der Geschichte, eine »Ernte«, die in der Ewigkeit nicht abgebrochen, sondern geborgen wird. Sofern jene Gemeinde aber in der Ewigkeit den Ertrag der Geschichte bildet, ist dieser Ertrag nicht das Werk der Geschichte, sondern Gottes Gnadenwerk an der Geschichte; er ist der Ertrag, den Gott aus der Geschichte erwählt und der diese Geschichte so selber in ihrer Tiefe scheidet.

So ist diese Gnade nicht das Produkt der Geschichte, sondern sie ist Gottes Wirklichkeit in der Geschichte. Sie ist nicht der Ertrag dieser Weltzeit, sondern sie *wirkt* diesen Ertrag. Sie ist keine Erhöhung der Schöpfung, sondern Bewahrung der *gefallenen* Schöpfung; eben darin aber ist sie mächtiger als in der ungebrochenen Schöpfungswelt, die der Erbarmung nicht bedurfte. So ist es die Gnade, die sich an der Geschichte *vollendet*, aber nicht die Geschichte, *welche* die Schöpfung *vollendet*.

So sollte die Geschichte, die in keinerlei Ertrag über die Schöpfung hinausweist, sondern nur leuchtender von Gottes Gnade überglänzt ist, arm wie am »ersten Tage« ihres Falles in die Ewigkeit eingehen und in nichts reicher geworden sein? So sollte die Ewigkeit, in der sie abgebrochen und die »Ernte« der »Kinder des Reiches« geborgen wird, nur die Wiederherstellung dessen sein, was die Geschichte in der Urstunde zerbrach? So sollte die Ruhe der Ewigkeiten, für einen »Augenblick« vom disharmonischen Aufschrei der Geschichte unter-

brochen, die Stätte dieses Zwischenfalles immerdar zudecken und nichts in sich künden lassen von dem, was dieser Zwischenfall etwa an Bleibendem gezeitigt und damit zu *mehrgemacht* hätte als zur bloßen negativen Störung jener Ruhe?

Das Unvorstellbare beginnt so am Horizont unserer Fragen – die doch in völliger Konkretheit das Problem von Schöpfung und Geschichte erfragten – zu leuchten. Das Reich der Spekulation möchte seine Tore auftun. Und doch gibt es ohnedies eine tiefste Gewißheit über das Schicksal der Geschichte in der Ewigkeit: eine Gewißheit, die von mehr weiß als einem bloßen Wiederaufbau der verlorenen Schöpfung und einer bloß reaktionären Tendenz des göttlichen Weltplans. Wir zeigten dies Größere und Neue schon früher in gleichnishafter Andeutung auf, während es hier noch einmal und in völligerer Unmittelbarkeit laut wird.

Die »Kinder des Reiches«, als Geschichtsertrag in die Ewigkeit »geerntet«, sind mehr als die reinen »Schöpfungs-Kinder«, die daheim geblieben sind. Aber dieses »Mehr« ist in seinem Wie nicht ausdrückbar; es ruht verborgen im unergründlichen Geheimnis der Liebe Gottes. Gott liebt den verlorenen Sohn mehr als den daheimgebliebenen – und er liebt die nach Hause gekommene Geschichte, die voller Schuld in die Fremde des Für-sich-seins und des Widrestreits wanderte, mehr als »neunundneunzig seiner Schöpfungen«, die der Buße nicht bedürfen (Luk. 15,7).

So ist der Ertrag der heimgekommenen Geschichte dennoch höher als der unversehrte Besitz der daheimgebliebenen Schöpfung¹ und insofern mehr als bloße Reaktion zur verlorenen Ursprünglichkeit.

Die Geschichte ist ärmer geworden; Gottes Liebe aber eben darin reicher. Die Geschichte kehrt in Buße heim; im Himmel aber ist Freude.

¹ Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei betont, daß wir natürlich nicht meinen, es gebe eine unversehrt gebliebene Schöpfung – im Gegensatz zur gefallenen Geschichte. Wir stellen nur beides nebeneinander (analog den beiden Söhnen des Gleichnisses [Luk. 15,11–32]), um die in die Ewigkeit aufgenommene Geschichte mit der ursprünglichen Schöpfung zu vergleichen.

*Eine Neuauflage von Thielickes wichtigem Frühwerk.
Es geht dem Theologen um das Verhältnis des Menschen
zu »seiner« Geschichte, die ihn umgreift und mit deren
Struktur er verwoben ist, wobei die Sünde als eine
Wirklichkeit sichtbar wird, die den Innenbereich von
Willensimpulsen und Gesinnungen weit übersteigt und
sich als ein Problem der Weltstruktur selbst offenbart.*