

# NEGATIVE ANTHROPOLOGIE?

## LUTHERS AUFFASSUNG VOM MENSCHEN ALS SÜNDER

*Dietrich Korsch*

### I. DIE AMBIVALENZ DES LUTHER-GEDENKENS UND DIE NEGATIVITÄT DES REFORMATORISCHEN MENSCHENBILDES

Je näher das Ende der Reformations-Dekade und damit der Höhepunkt des Luther-Gedenkens im Jahr 2017 rückt, umso stärker fällt der Mangel an Euphorie auf, mit der die Gedenkjahre begangen werden. Man kann den Eindruck gewinnen, dass die nun einmal verabredeten und vorbereiteten Themen, die die Reformation im gegenwärtigen Bewusstsein lebendig machen sollen, eher mit Routine und einer gewissen Langeweile abgearbeitet werden – statt sich an ihnen zu erfreuen, sie gar mit Überschwang zu feiern. Dieser Eindruck geht auf zwei Motivlagen zurück. Einmal kommen als die besonders erinnerungswürdigen Folgen der Reformation vor allem kulturelle Errungenschaften in Betracht: Musik, Bild, Politik, die Bibel als sprachliches Kunstwerk. Es lässt sich nicht vermeiden, dass derartige genetische Rekonstruktionsversuche, die auf gegenwärtige Spätwirkungen der Reformation abstellen, nicht nur großer Anstrengung bedürfen, sondern immer auch im Pluralismus der kulturellen Abkünfte an Profil verlieren – wenn sie nicht ohnehin historisch bestritten werden. Es handelt sich gewissermaßen um ein kulturhistorisches Pflichtprogramm eher apologetischen Zuschnitts.<sup>1</sup>

Diese Zurückhaltung, der durchaus eine Distanz der gegenwärtigen Selbstwahrnehmung der Kultur hinsichtlich ihrer möglichen religiösen Wurzeln entspricht, wird nur noch überboten durch die zweite Motivlage, nämlich eine deutliche Reserve gegenüber der Person Martin Luther. Es ist vor allem die seit dem Nationalsozialismus ins Bewusstsein getretene und von ihm gepflegte sog. *Judenfeindschaft* Luthers gewesen, die sich geradezu als Kontamination eines ganzen Lebenswerks ausgewirkt hat. Die rhetorischen Grobianismen Luthers

---

<sup>1</sup> Ich verweise im Folgenden vor allem auf Verlautbarungen der EKD. Die Zusammenstellung der Themenjahre findet sich unter: <https://www.ekd.de/themen/luther2017/themenjahre.html>.

gegen den Papst, die Täufer und die Türken kommen für das empfindsame gegenwärtige Gemüt noch abschreckend hinzu und bestätigen die Aversionen. Man kann kaum sehen, dass die Person Luthers dagegen von denen, die das Luther-Gedenken forcieren, verteidigt würde, und entsprechend scheint auch die vor einer Generation sozusagen fraglose theologische Autorität des Reformators zunehmend geschwunden. Wenn man an die Unmittelbarkeit denkt, mit der noch Gerhard Ebeling Luther wie einen Zeitzeugen in die theologische Debatte einführen konnte, zeigt sich die ganze Differenz zur gegenwärtigen Wahrnehmung Luthers und der reformatorischen Theologie.<sup>2</sup>

Das hat zur Folge, dass auch die klassisch gewordene Mitte dieser Theologie, die Rechtfertigungslehre, aus dem Zentrum an den Rand tritt. In der Regel taucht sie ohnehin nur als locker erinnerte Formel auf, als Zugehörigkeitsfloskel ohne gedanklich verpflichtenden Charakter, wenn man etwa summarisch von *der biblisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre* spricht. Die Versuche, die Rechtfertigungslehre über die *sola*-Formeln des späten 19. Jahrhunderts oder über die Freiheitsthematik zu retten, haben sich als nicht zielführend erwiesen. Die Crux der Rechtfertigungslehre liegt stattdessen in ihrer kaum mehr geteilten Voraussetzung, dass der Mensch ganz und gar Sünder ist. Gerade wenn man es unternehmen wollte, diese Universalität des Sünderseins als Konsequenz der Rechtfertigungslehre zu rekonstruieren, bleibt das Grundproblem einer umfassend negativen Sicht des Menschen erhalten – ein Menschenbild, das in der Gegenwart anthropologisch unplausibel erscheint. Fast könnte man vermuten, dass es diese negative Sicht des Menschen ist, die die größte Distanz der reformatorischen Theologie zum gegenwärtigen Bewusstsein ausmacht, sozusagen den *cantus firmus*, der alle ansonsten kulturell akzeptablen Melodien und Obertöne dissonant verdirbt.<sup>3</sup>

Mir geht es in den nachfolgenden Überlegungen darum, dem sachlichen Grund des bei Luther anzutreffenden Verständnisses des Menschen als Sünder nachzugehen und daran den Versuch einer Auskunft anzuschließen, unter welchen historischen Bedingungen sich der Eindruck von der Negativität dieses Menschenbildes eingestellt hat. Es wird sich ergeben, dass aus der Spannung von ursprünglicher Konstruktion und historischer Rezeption eine neue Deutungs-aufgabe für reformatorische Theologie in der Gegenwart erwächst.

<sup>2</sup> Vgl. die Kundgebung der Synode der EKD vom 11. November 2015: »Martin Luther und die Juden – Notwendige Erinnerung zum Reformationsjubiläum«. Die ältere Auffassung von der epochalen Bedeutung Luthers findet sich etwa bei GERHARD EBELING, Luther und der Anbruch der Neuzeit, in: DERS., Wort und Glaube Bd. 3: Beiträge zur Fundamentalthologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 29–59.

<sup>3</sup> Vgl. Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2014), Gütersloh <sup>4</sup>2015.

## II. LUTHERS BEGRIFF DER SÜNDE

Angesichts der zentralen systematischen Bedeutung und des beinahe ubiquitären Vorkommens des Sündenbegriffs ist es auf den ersten Blick erstaunlich, dass sich in Luthers reichem Schrifttum nirgendwo ein *Tractatus de peccato* oder ein Sermon von der Sünde findet. Auf den zweiten Blick entspricht dieser Befund aber der Sache; denn was überall zugrunde liegt, kann nicht an einem Ort ausreichend behandelt werden; auch lässt sich für einen so umfassenden Begriff keine abschließende Definition geben, die ihn ja in ein logisches Schema einzwängen würde. Nimmt man diese Überlegung ernst, dann verlangt das ein Nachzeichnen des Begriffs in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Schwerpunkten.<sup>4</sup>

### II.1. DER KONTRAST: SÜNDE BEI ERASMUS VON ROTTERDAM

Am deutlichsten lässt sich der neue Ort des Begriffs der Sünde bei Luther im Unterschied zur vorangehenden Lehre markieren. Dabei steht zunächst die Gemeinsamkeit im Vordergrund, dass nicht die Phänomene der Sünde selbst im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern das Verhältnis des Menschen zu Gott bzw. das Verhältnis Gottes zum Menschen.

Für die traditionelle Sündenauffassung gilt als Voraussetzung, dass Gott das beständige Gegenüber des Menschen ist. Er ist nicht nur der uranfängliche Schöpfer, sondern auch der Gesetzgeber, der den sündigen Menschen auf den Weg rechten Lebens weist, sich dort um ihn kümmert und ihn begleitet, ja, der ihn dann auch am Ende durch sein Gericht hindurch retten will. Alles ist insofern von Gott her gedacht: Anfang, Weg und Ende. Es herrscht schon immer in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch eine Konzentration auf Gott vor. Das belegt vielleicht am deutlichsten der Autor, dem man aus lutherischer Perspektive gerade das Gegenteil zu unterstellen geneigt ist, nämlich der Humanist Erasmus, der in der Diatribe *De libero arbitrio* feststellt: »befinden wir uns auf dem Wege der Frömmigkeit, so sollen wir freudig voranschreiten zum Besseren und an das, was hinter uns liegt, nicht denken; sind wir in Sünden hineingeraten, so sollen wir mit aller Kraft herauszukommen trachten, das Heilmittel der Buße auf uns nehmen und uns auf jede Weise bemühen um die Barmherzigkeit des Herrn, ohne die weder der Wille des Menschen noch sein Streben wirksam ist; alles Böse sollen wir uns selbst zurechnen, alles Gute dagegen gänzlich der göttlichen Gnade zuschreiben, der wir auch das sogar verdanken, was wir sind; im Übrigen sollen wir glauben, dass alles, was uns in

<sup>4</sup> Die nachfolgenden Überlegungen verdanken viel der eindringlichen Analyse des lutherschen Sündenbegriffs im neuzeitlichen Kontext in der Dissertation von GABRIEL BRAND, *Leben in Differenz. Luthers Verständnis der Sünde im Kontext von Moral und Kultur*, Leipzig 2013.

diesem Leben widerfährt, sei es erfreulich oder betrübend, zu unserem Heil von Gott verursacht worden ist und dass keinem Unrecht geschehen kann durch ihn, der von Natur aus gerecht ist, mag uns gleich etwa treffen, was wir nicht verdient zu haben scheinen; und niemand soll verzweifeln an der Vergebung seitens des von Natur unendlich gnädigen Gottes.«<sup>5</sup>

In dieses Modell ist das christlich-fromme Verhalten eingewoben, auch im Umgang mit der Sünde, für die das Bußsakrament einsteht: es gilt, die Sünde zu bereuen, zu bekennen und, nach der grundsätzlichen Vergebung durch den von der Kirche beauftragten Priester, die Folgen der Sünde wiedergutzumachen. Gerade um der Konkretion des Verhaltens zur eigenen Sünde willen, die einem auf den Leib rückt, ist das kirchliche Bußinstitut gegeben, in dem Reue und Bekenntnis des Sünders auf die göttliche Wirklichkeit der Vergebung in der Kirche treffen. Eine menschliche Mitwirkung ist hier nur marginal gegeben, nämlich in den Handlungen des Bekennens und Wiedergutmachens, die aber beide eher analogisch zu verstehen sind; weder muss der ganze Umfang der eigenen Sündigkeit ausgemessen werden noch kann die Wiedergutmachung gesamtumfänglich die Übeltat kompensieren.

Allerdings bleibt in diesem Modell auch eine gehörige Portion Unbestimmtheit enthalten. Denn wenn es zu einer alle Sünde umfassenden Reue und dem entsprechenden Bekenntnis nicht kommen kann und braucht, dann bleibt das Verhältnis zwischen dem Menschen als Täter und seinen Taten ohne exakte Bestimmung; es lässt sich nicht entscheiden, ob und in welchem Maße die Sünde das Wesen des Menschen selbst korrumpiert hat - oder ob ein sozusagen neutraler Rest übriggeblieben ist. Und es gilt auch das Umgekehrte: Nach diesem Vorstellungszusammenhang kann nicht definitiv gesagt werden, inwiefern die göttliche Vergebung wirklich in der Wiedergutmachung ihre Erfüllung findet. Es könnte auch mit einer Anzeige guten Willens sein Bewenden haben.

Diese doppelte Unschärfe lässt sich nur ertragen, wenn man damit rechnet, dass sich die offen bleibenden Anfragen dadurch in ihrem Gewicht mindern, dass es der gemeinsame gottmenschliche Lebenszusammenhang der Kirche ist, der die Ungenauigkeiten beieinander hält und *de facto* miteinander ausgleicht. Wenn alle und alles in der Kirche zusammenhängen, kommt es auf das Einzelne und die Einzelnen nicht entscheidend an. Der subjektive Preis für diese an sich objektiv bestehende Unschärfe liegt in der bleibenden Ungewissheit über das eigene Heil; ein Empfinden, das vorübergehend, wenn auch nicht endgültig, durch die Teilhabe an den kirchlichen Sakramenten kompensiert werden kann und soll.

<sup>5</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524), in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Darmstadt 1969, I a 8, 10/12. Ich gebe die Übersetzung nach: ERASMUS VON ROTTERDAM, *Vom freien Willen*. Verdeutscht von Otto Schumacher, Göttingen <sup>3</sup>1969, 13.

Abermals Erasmus hat sensibel notiert, »daß der Mensch sein ganzes Heil der göttlichen Gnade zu verdanken hat, da es nur sehr wenig ist, was der freie Wille dazu tut, und da eben das, was er zu tun vermag, ein Werk der Gnade Gottes ist, der erstens den freien Willen geschaffen und der zweitens ihn erlöst und geheilt hat.«<sup>6</sup> Es lässt sich nun freilich auch nicht übersehen, dass dieser geringe Zwischenbereich, der dem Menschen sowohl das Bekenntnis seiner Sünde ermöglicht als auch ein Bestreben der Wiedergutmachung erlaubt, ein breites Operationsfeld für kirchliche Interventionen eröffnet, die es am Ende unmöglich machen, zwischen der religiös-moralischen Regelung prekärer Lebensverhältnisse durch die Sozialagentur Kirche und der göttlichen Sündenvergebung zu unterscheiden. Es liegt auf der Hand, dass dieses System aufgrund der internen Unschärfen, nämlich weder die Eigenart des Menschen noch die durchgreifende Wirkung Gottes selbst klar vor Augen zu bekommen, in Frage gestellt werden musste. Diese Infragestellung samt der Ausarbeitung einer Alternative war Martin Luthers Werk.

## II.2. »SIMUL IUSTUS ET PECCATOR«<sup>7</sup>

Im Rahmen dieses Beitrags kann selbstverständlich nicht auf die historisch-biographischen Umstände eingegangen werden, unter denen sich Luthers neues Verständnis aufbaute. Festgehalten werden muss lediglich, dass es eines solchen individuellen Einsatzes bedurfte, um das System der kirchlichen Heilsvermittlung aufzubrechen. Dabei darf man nicht dem Fehler verfallen, die subjektive Lebensgeschichte und das in ihr sich regende Heilsinteresse für hinreichend zu erachten; das wäre der oft geschmähte und in der Tat egoistische Subjektivismus, den man Luther von altgläubiger Seite unterstellte und unterstellt. Vielmehr bedient sich das Heilsinteresse vorgegebener Strukturen vor allem sprachlicher Art, wie sie in der Bibel vorliegen, um daraus eine einleuchtende und durchschlagende alternative Sicht von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade zu formulieren. Es ist also auch nicht eine quasi objektive Bibelauslegung allein, die auf die sog. reformatorische Erkenntnis Luthers führt; vielmehr entsteht diese eben im Zusammenspiel von subjektiv konsequenter Fragehaltung und objektiv gegebenen Möglichkeiten.

Noch eine weitere Einschränkung möglicher protestantischer Mythologie – jenseits von subjektiv heilsinteressiertem Heroismus und objektiv exegetischer Selbstzurücknahme – ist angezeigt. Keineswegs hat Luther die gemeinsame Grundlage gekappt, die ihn mit der altgläubigen Theologie und Kirche verband, nämlich die strenge Voraussetzung Gottes als Gegenüber des Menschen. Er hat

<sup>6</sup> ERASMUS VON ROTTERDAM, *De libero arbitrio*, IV 8, 172 (= ERASMUS VON ROTTERDAM, *Vom freien Willen*, 80).

<sup>7</sup> MARTIN LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief* (1515/16), lat.-dt., EDUARD ELLWEIN (Übers.), Bd. 2, Darmstadt 1960, 32 f.

diese Grundlage nur genauer artikuliert und dabei Komplikationen in Kauf genommen, die der theologische Mainstream elegant umschiffte hatte. Wenn es denn um das Gegenüber von Gott und Mensch geht, dann gilt es exakt den Ort zu bestimmen, an dem dieses Gegenüber gedacht und gelebt werden kann. Macht man sich dieses Problem gründlich klar, dann gerät die eingespielte vermittelnde Größe der Kirche mit ihren Sakramenten unter erheblichen Rechtfertigungsdruck, verschleift sie doch gerade das strenge Gegenüber mit allen negativen Folgen für die Heilsgewissheit. Da hilft es dann auch nicht, die Kirche als gegenwärtigen Christus zu verstehen; vielmehr fällt durch die Ungewissheit über das Wesen des Menschen und das wahre Sein Gottes ein tiefer Schatten auf diese kirchliche Selbstdeutung.

Allerdings taucht damit das Problem auf, wie denn der Ort des Gegenübers von Gott und Mensch zu bestimmen sei. Jedenfalls und offensichtlich nicht außerhalb dieses Verhältnisses selbst. Wenn aber innerhalb – wie soll das Verhältnis dann beschrieben werden? Es kann ja kein menschliches Bewusstsein geben, das sich – auch nur virtuell – außerhalb Gottes denken ließe. Insofern reicht die eigene Kompetenz des Bewusstseins nicht aus, das Verhältnis zu Gott zu bestimmen; ihr zufolge käme Gott nur immer als äußeres Gegenüber in den Blick. Vielmehr muss das menschliche Bewusstsein als immer schon von Gott beansprucht gedacht werden. Nun aber so, dass es selbst in seinem Innersten diesem Anspruch unterliegt, d. h. in allem, was es auch an sich selbst ist und vermag. Der Mensch muss an sich selbst auf Gott hin orientiert werden – genau das ist die Funktion des Gesetzes, das mithin für den Aufbau des Gottesbewusstseins unerlässlich ist. Das göttliche Gesetz – wie es in den gebietenden Sprachformen der Bibel erkannt werden kann – ist das Mittel, den Menschen ganz und gar auf Gott hin zu orientieren. Ganz und gar – also in dem Sinne, dass diese Bestimmung niemals abgeschüttelt werden kann, mit welchen Strategien auch immer. Das göttliche Gesetz bestimmt nicht nur das menschliche Denken, sondern auch des Menschen ganzes Handeln.

Mit diesem Gedanken von der Orientierung des Menschen auf Gott hin durch das Gesetz verbindet sich ein anderes Motiv, das sich aus der Erfahrung speist, dass nämlich das Gottesverhältnis keineswegs schon immer nach dieser Maßgabe gelebt wird. Es tritt das Phänomen ins Bewusstsein, dass sich das menschliche Leben zuvörderst an seiner eigenen Unmittelbarkeit orientiert, wie immer diese ausgelegt werden mag; das leibliche Selbstverhältnis, wie es in der Begierde spürbar wird, ist nur das sinnenfälligste Indiz dieses Selbstbezuges. Diese Unmittelbarkeit aber stellt sich als Abwendung von der göttlichen Bestimmung dar, als Übertretung des Gesetzes.

Es macht die geniale Konsequenz Luthers aus, dass er diese beiden Gedanken zusammenbrachte: die durchgreifende Orientierung des Menschen auf Gott hin im Gesetz, die ihm ein Verhältnis zu Gott überhaupt erlaubt, und die tiefgreifende Ablehnung dieser Orientierung als Lebensbestimmung in der Sünde. Man kann

Luthers Konsequenz auch so ausdrücken: Es gibt keine Orientierung durch das Gesetz, die nicht im Modus des Widerspruchs gegen das Gesetz vorliegt. Es ist dieser Sachverhalt, der Luther etwa in der Römerbriefvorlesung mit zwei Ebenen oder Dimensionen des Gesetzes argumentieren ließ, bei denen die eine, orientierende, sich gegen die andere, verurteilende, durchzusetzen hatte.<sup>8</sup> Das Gesetz macht im Menschen die Sünde stark – und die Sünde wird durch die ursprüngliche Intention des Gesetzes überwunden.

Luthers Alternative zur kirchlichen Heilsvermittlung bedient sich mithin einer durch und durch dialektischen Struktur. Wenn es um das reine und genaue Gegenüber von Gott und Mensch geht, dann tritt als erstes Phänomen vor Augen, dass das Selbstsein des Menschen in diesem Verhältnis eine Negation Gottes ist; es gibt kein ursprüngliches Gottesverhältnis (mehr) ohne Sünde, die dazwischengetreten ist. Diese Negation muss nun ihrerseits negiert werden; der Mensch als Sünder muss aufgehoben werden, um als Gerechter leben zu dürfen. Dieses Aufheben erzeugt nun aber keine Synthese zwischen Gott und Mensch, sondern, endlich, die präzise Beziehung, dass sich der Mensch vor Gott in doppelter Weise versteht: als Sünder und als Gerechter. Hier wurzelt die *simul*-Formel, wie sie in der Römerbriefvorlesung ausgesprochen ist. Weil es sich dabei um eine Formel handelt, die in aller Regel gegen ihren wahren Sinn verwendet wird, seien einige Präzisierungen angefügt, die sich aus dem dialektischen Charakter des Gottesverhältnisses relativ leicht geben lassen.

Dass der Mensch vor Gott gerecht ist, also in seinem bestimmungsgemäßen Verhältnis zu Gott steht, geht darauf zurück, dass sich der Sinn des Gesetzes, nämlich den Menschen von Gott her auf Gott hin zu orientieren, gegen den mitlaufenden Zweitsinn des Gesetzes, den Menschen durch und durch an sich selbst zu bestimmen, durchgesetzt hat. Das Bewusstsein der daraus sich ergebenden Gerechtigkeit kann der Mensch aber nur so haben, dass er seiner selbst als Sünder ansichtig wird. Jedes Bewusstsein, das die eigene Verfasstheit als Sünder nicht mehr realisierte, könnte auch kein Bewusstsein der Rechtfertigung sein. Ja, man wird sogar noch hinzufügen müssen: Erst das Bewusstsein der Rechtfertigung eröffnet den ganzen Umfang des Sündenbewusstseins. Falls ein Mensch es versuchen wollte, sein eigenes Sündersein durch Selbstreflexion oder durch einen zwischenmenschlichen Vergleich zu ermitteln, würde er an der unkritisierbaren Voraussetzung seiner selbst als Urteilssubjekt scheitern; es gibt keine subjektive Selbsterkenntnis, ganz und gar Sünder zu sein. Was es gibt, ist eine – wahrhaft nötige und sinnvolle! – moralische Selbstbeurteilung, etwa anhand des Sittengesetzes oder anderer anthropologischer Konstruktionen. Sündenerkenntnis dagegen ist in höchstem Maße selbstbezogen, aber in keinem Falle selbsterzeugt.

<sup>8</sup> Vgl. a.a.O., 42 f.

*Simul iustus et peccator* – das ist mithin eine Identitätsbestimmung des Menschen, die ihn im Gottesverhältnis positioniert; aber so, dass es dabei keine schlichte Identität mit sich selbst gibt, sondern nur eine höchst spannungsvolle innere Differenz, welche besagt, dass der Mensch nicht mit sich identisch sein kann, ohne im Gottesverhältnis zu stehen; und dass er nicht im Gottesverhältnis stehen kann, ohne sich in einem negativen Selbstverhältnis zu sehen. Die *simul*-Formel meint diese nichtidentische Identität; eine Position, in der man nicht stehen wollen kann.

### II.3. TOTUS HOMO CARO

Diese Positionsbestimmung besitzt eine anthropologische Konsequenz, die uns nun genauer beschäftigen soll. Wenn es sich in der Tat so verhält, dass der Gott gegenüberstehende und schon darin sich selbst behauptende Mensch untergehen muss, um gerechtfertigt zu werden, dann hat das eine veränderte Sicht auf den Menschen zur Folge.

Denn dann wird die Gegensatzstellung zu Gott vom moralischen Verhalten unabhängig. Die komparative Beurteilung des menschlichen Handelns nach seinen Motiven, Taten und Tatfolgen tritt in den Hintergrund, spielt jedenfalls im Gottesverhältnis keine Rolle mehr. Die empirischen Differenzen verschwimmen – freilich mit der Wirkung, dass alles, was seitens des Menschen getan werden kann, unter die Rubrik der Sünde, also des Widerstandes gegen Gott, fällt. Die negative Seite des *simul*-Urteils, *peccator* zu sein, wird zum Generalurteil über den Menschen.

Dadurch wird eine ungeheure Vertiefung in der Sicht des Menschen erreicht. Die klassischen Dichotomien und Trichotomien, die ja auf eine Steuerung der prekären Lebensverhältnisse der Menschen hin entworfen waren, erscheinen angesichts der Heilsfrage, an der sich das Wesen des Menschen entscheiden soll, als unerheblich und unkräftig. Man könnte sogar sagen: Ihre Erörterung weckt ein falsches Vertrauen in die Möglichkeit eines eigenständigen Verhaltens gegenüber Gott, sofern sie die Orientierung des eigenen Lebens als Grundlage des Gottesverhältnisses nahelegen.

Diese Vertiefung ist zugleich eine Vereinheitlichung des Menschenwesens. Denn eben die moraltheoretischen Differenzierungen zwischen Motiven, Taten und Tatfolgen, die eine begrenzte Zurechnung erlauben, fallen dahin. Im bösen Beweggrund steckt schon die üble Tat; jede gute Tat rückt unter den Verdacht, durch Eigeninteresse angeregt zu sein; Handlungsfolgen brechen auch über scheinbar neutrale, ja unbewusste Handlungen vernichtend herein.

Damit gewinnt aber auch das Gesetz eine neue Vertiefung. Denn es richtet sich jetzt nicht, wie man ursprünglich denken konnte, allein auf die Regelung von äußeren Handlungen. Es erstreckt sich auch in die Motivationen hinein, und es dehnt sich auch über den Gesamtzusammenhang aller Handlungen aus, zwingt

alles, vom Innersten über das Äußere bis hin zum Ganzen, unter sein Urteil, dass das Gottesverhältnis verachtet und verraten wurde.

In *De servo arbitrio* (wie schon in der Römerbriefauslegung zehn Jahre zuvor) hat Luther diese Anschauung vom Menschen unter die Formel *totus homo caro* gebracht.<sup>9</sup> Nimmt man das gestörte Gottesverhältnis zum Ausgang, dann bleibt in dieser Hinsicht in der Tat nichts Gutes im Menschen. Allerdings taucht damit die Frage auf, inwiefern dieses universelle negative Selbstverhältnis einzusehen ist, setzt doch jede Einsicht eine Art von Differenz voraus. Drei Bedingungen müssen dafür erfüllt sein. Einmal muss gewährleistet sein, dass die Einsicht grundsätzlich auf dasselbe Verhältnis zurückgeht, das auch für die Bestimmung der Lage des Menschen als *caro* verantwortlich ist, also die Anrede des Menschen durch Gott. Zweitens muss gelten, dass es diese Form der Anrede in einer Gestalt gibt, die nicht sogleich auf das Ergebnis *totus homo caro* hinausläuft. Das kann aber drittens nur eintreten, wenn der Ursprungssinn der Anrede des Menschen durch Gott erneut und im Gegensatz zur schon eingetretenen Verderbnis des Menschen artikuliert wird, es also mit den Bedingungen der verdorbenen *conditio humana* aufnimmt. Alle drei Umstände sind im und als *Evangelium* erfasst. Es geht um den ursprünglichen Ruf in das Gottesverhältnis, das dem Menschen eröffnet wird, bevor er auf diesen mit seiner Antwort reagiert; und es geht um eine menschliche Reaktion, die ihn von seiner Verderbnis unterscheidet, nämlich den Glauben (vor dem Handeln); dieser Glaube aber muss der Verwirrung abgetrotzt werden, die sich durch die Sünde vermittle des Gesetzes ergab, also die Vergebung der Sünde einschließen. Das *Evangelium* ist die reine Form der göttlichen Anrede des Menschen, die ihn in der Konkretion seiner universellen Sünde erreicht. Insofern folgt das *Evangelium* auf das Gesetz, so sehr es dessen ursprüngliche Intention realisiert, ihm also vorausgesetzt ist. Die Frage, auf welche Weise sich nun das menschliche Handeln aus dem Glauben gestaltet, lasse ich hier unerörtert; die Konsequenz ergibt sich ja sozusagen von selbst.

Allerdings taucht mit dieser Konstellation von Gesetz und *Evangelium*, von Sünde und Glaube eine Asymmetrie auf, die bemerkenswert und folgeträftig ist. Sie besteht in folgendem Sachverhalt: Das Gesetz ist die universelle Bestimmung des Menschen durch Gott. Es bezieht sich auf alle Menschen als Menschen, betrifft also ihr Wesen. Kein Individuum kann sich ihm entziehen. Darum treffen die Folgen des Gesetzes auch alle Menschen, wenn nur einer unter ihnen, exemplarisch das eigene Ich, sich als vom Gesetz verurteilt empfindet. Der Einzelfall steht für das Ganze: Insofern alle Menschen auf das Gesetz reagieren und sich zu ihm verhalten müssen, ist ihnen allen ihr gemeinsames Schicksal vorgezeichnet: *totus homo caro* bestimmt sich fort zu *omnis homo caro*.<sup>10</sup> Dieser humanen Allgemeinheit steht nun die Individualität des Glaubens gegenüber, der

<sup>9</sup> Vgl. LUTHER, Römerbrief, 32 f.; DERS., *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 742,7.

<sup>10</sup> *Totum genus humanum esse carnem*, hält Luther in »*De servo arbitrio*« fest: WA 18, 742,9.

sich immer nur als Bestimmung eines einzelnen Gewissens im Hören auf das Evangelium vollziehen kann. Die Asymmetrie von Allgemeinheit der Sünde und Individualität des Glaubens ist unaufhebbar, weil es kein Neutrum oder Medium zwischen Gesetz und Evangelium, Sünde und Glaube gibt. Glaube ist immer schon Gewinn der Individualität aus der Allgemeinheit der Sünde. Das bringt die Einsicht in den Sachverhalt *totus homo caro* in die eigentümliche Schiefelage, dass damit eine allgemeine Verfasstheit des Menschenwesens ausgesprochen wird, deren Begründung aber eine individuelle Erfahrung, die des Glaubens, voraussetzt. Die darin zu beobachtende Spannung kann nun nur so verantwortet werden, dass die individuelle Erfahrung des Glaubens zwar nicht eine unmittelbare Allgemeinheit beanspruchen darf, wohl aber die gewisse Zukunft aller Menschen darstellt. Man kann aus der Erfahrung des eigenen Glaubens nichts anderes erwarten, als dass der Glaube sich bei allen Menschen einstellt. Allerdings geht diese Erwartung nicht auf das eigene Vermögen zum Glauben zurück, lässt sich also auch nicht als allgemeinmenschliche Strategie der Selbstverwirklichung fingieren; der Glaube bleibt in seiner Individualität von Gott abhängig, so dass allein Gott als die Grenze künftiger Allgemeinheit des Glaubens in Betracht kommt – eine Konstellation, die bekanntlich in der Prädestinationslehre bearbeitet wird, die wir hier übergehen. Immerhin wird von Luther doch als allgemein vorausgesetzt, dass sich die gesamte Bestimmung des Menschen vor dem Forum Gottes vollzieht – darin bleibt er der Vorgabe des altgläubigen Christentums treu.

Was nun noch zu erörtern bleibt, ist das Verhalten in dem asymmetrischen Zwiespalt zwischen Sünde und Glaube. Wir hatten gesehen, dass die *simul*-Formel eine Struktur aufdeckt, in der man nicht verweilen wollen kann. Wir hatten weiter gesehen, dass es zwischen der Allgemeinheit der Sünde und der Individualität des Glaubens ein Gefälle gibt, das durch den Glauben bestimmt ist. Was resultiert daraus für die Selbstverortung in diesen Zusammenhängen? Ich wähle, abermals formelhaft, einen Ausdruck aus Psalm 51, der Luthers Auslegung des Sachverhalts bestimmt.

#### II.4. »MISERERE MEI«<sup>11</sup>

Nun kommt es darauf an, das asymmetrische Verhältnis zwischen allgemeinem Sündersein als Herkunft des eigenen Lebens und dessen Zukunft in der Gottesgemeinschaft der Gerechtigkeit zur Sprache zu bringen. Dafür ist die sprachliche Form der Bitte angemessen. Die Bitte ist eine Sprachhandlung, die die Verbindlichkeit der Beziehung zu einem anderen aufzubauen oder auszubauen bestrebt. Man muss wissen, wen man um was bitten kann. Insofern ist mindestens eine ahnungsweise Kenntnis dessen, der gebeten wird, vorauszusetzen. Wird die Bitte *miserere* nun in Bezug auf Gott geäußert, dann steckt darin

<sup>11</sup> MARTIN LUTHER, Vorlesung über den Galaterbrief (1531–35), WA 40/II, 332,19.

zweierlei. Einmal eine implizite Sicht auf denjenigen, der bittet. Er weiß, dass er bedürftig ist – und zwar nicht nur gewisser Dinge zum Lebensunterhalt, sondern einer Anerkennung, die ihm das Leben grundsätzlich zu führen erlaubt, also des Erbarmens. Sodann enthält die Bitte *miserere* eine Annahme über Gott, dass er nämlich derjenige ist, der ein solches lebensbegründendes Vertrauen zu gewähren imstande ist. Wird also die ja auch aus zwischenmenschlichen Sprachhandlungen bekannte Bitte um Erbarmen im Gebet an Gott gerichtet, gewinnt die Bitte ihre grundsätzliche Gestalt, so dass man sagen kann: alles mögliche gegenständliche Bitten geht in diese Grund-Bitte *miserere* ein.<sup>12</sup>

Dass es dabei auch explizit um das Ganze des Lebens geht, bringt der Zusatz *mei* zum Ausdruck. *Miserere mei*: darin steckt die Zusammenfassung des ganzen eigenen Lebens in diesen Akt der Bitte. Es geht nicht um einen Teil, vielleicht einen höheren Teil, im eigenen Menschsein, sondern um die individuelle Existenz ganz und gar. *Miserere mei*: mit dieser Bitte setzt sich der, der sie äußert, ganz und gar Gott aus, fällt über sich selbst das Urteil, dass er in allem Gott als Gegenüber nötig hat, der sich erbarmt, rettet, das Leben gewährt. Dabei bleibt mit dem Personalpronomen *meus* das eigene Ich als Bezugspunkt erhalten. Nicht ist es um die Aufgabe des eigenen Lebens zu tun, sondern um dessen Verwandlung aus einem Phänomen der Sünde zu einer Lebenswirklichkeit aus Glauben. Man kann es auch so sagen: Aus dem Eingegliedertsein in die Allgemeinheit der Sünde wird ein individuelles Leben im Glauben. Die Äußerung der Bitte *miserere mei* stellt den Vollzug des Übergangs dar vom einen zum anderen; den Übergang, der von Gott selbst gewirkt wird, der dieser Bitte entspricht, weil sie seinem eigenen Wesen entspricht.

Eben weil sich aber dieser Übergang am und im eigenen Leben vollzieht, gehört er in die Beschreibung des Lebens selbst hinein. Vom Resultat her stellt sich der Übergang in die gegründete Individualität als allgemein zu vollziehende Bewegung dar. Was im Glauben geschieht, bezieht sich durch und durch aufs menschliche Wesen, das darin zu sich selbst kommt, in seine Eigentlichkeit versetzt wird. Der ganze Mensch ist Fleisch, alle Menschen sind fleischlich – darin liegt die verschwiegene, aber unübersehbare Tendenz, dass sie selbst mit ihrem Leben ans Ziel kommen. Denn darin steckt ja mindestens implizit ein Gottesbezug und damit ein Verhältnis zu der Instanz, deren Fraglosigkeit Luther mit der altgläubigen Theologie und Kirche teilt.

<sup>12</sup> Auf die Rolle des Gebets verweist nachdrücklich BRAND, *Leben in Differenz*, 297–310.

### III. DIE NEGATIVITÄT DER SÜNDE IM ZEITALTER DER ANTHROPOLOGIE

In seinem wie immer pointenreichen Artikel *Anthropologie* im Historischen Wörterbuch der Philosophie hat Odo Marquard die Geschichte des Begriffs als Geschichte einer philosophischen Konzeption beschrieben, die auf eigene Art Sein und Sollen, Wesen und Erscheinung des Menschen zueinander ins Verhältnis setzt.<sup>13</sup> Wenn man davon ausgehen kann, dass es zur Bestimmung des Wesens des Menschen stets darauf ankommt, Differenzen in der erscheinenden Lebenswelt aufeinander zu beziehen, dann führt das auf die Frage, wie diese Unterschiede aufzufassen sind und wie mit ihnen umzugehen ist. Diese Aufgabe stellte sich grundsätzlich bereits seit den allerersten Anfängen menschlicher Selbstbesinnung; die antiken Unterscheidungen von Leib und Seele oder Leib, Seele und Geist geben davon Zeugnis ab. Allerdings bestand deren Gefälle durchaus darin, eine der unterschiedenen Seiten, die Seele oder den Geist, zur Herrschaft gelangen zu lassen, wie man es am deutlichsten in der platonischen Konzeption vom Menschen sehen kann. Doch das ist noch nicht, im begrifflich indizierten Sinne, Anthropologie, urteilt Marquard mit Recht. Vielmehr wird der Begriff erst in der Zeit der deutschen Schulphilosophie zwischen dem späten 16. und dem mittleren 18. Jahrhundert gebräuchlich. Die in dieser Zeit anbrechende und im 18. Jahrhundert leitend werdende Funktion der Disziplin besteht darin, den »ganzen Menschen« zum Thema zu machen, also die ehemals gegensätzlichen Bestimmungen von Leib und Seele als – mindestens faktisch – integriert vorauszusetzen und unter dieser Annahme die »Stellung des Menschen im Kosmos« zu verorten.<sup>14</sup>

Man kann die Absicht der Anthropologie in diesem Sinne auch folgendermaßen schematisieren: Wenn man nicht darum herumkommt, in der Selbstbetrachtung des Menschen auf Differenzen zu stoßen, die nach einer Vereinbarung miteinander verlangen, dann muss es darum zu tun sein, die Ordnungen, denen sich diese Unterschiede verdanken, zueinander in Beziehung zu setzen. Dabei kommt einerseits die Natur in Betracht als der Rahmen, in dem Menschen als Organismen leben und sich fortpflanzen; andererseits sind die Handlungen in Rechnung zu stellen, mit denen sich Menschen im natürlichen Raum bewegen und damit auch zu ihm in Distanz treten, zusammengefasst: die Ordnung der Geschichte. Natürliche Bestimmung und moralisch-geschichtliches Verhalten sollen koordiniert werden. Das ist eine sozusagen synthetische Aufgabe. Sie erfolgreich zu erfüllen, setzt aber voraus, dass sich die beiden Ordnungen, um die es zentral geht, auch tatsächlich aufeinander beziehen lassen, ja, dass sie sozusagen vorwillentlich aufeinander eingestellt sind.

<sup>13</sup> ODO MARQUARD, Art. Anthropologie, in: HWP 1 (1971), Sp. 362–374.

<sup>14</sup> A.a.O., Sp. 365.

Genau darin kann man – mit Marquard – die Pointe der Anthropologie sehen, dass sie die zu suchende Gestaltung der humanen Differenzen unter der Voraussetzung wahrnimmt, dass es sich bei diesen Ordnungen nicht um schlechthinnige Gegensätze handelt, sondern dass sie, wenngleich erst auf prekäre Weise, bereits im Menschen zusammengefunden haben. Dass dann nach Marquards zutreffender Analyse eine eher auf den Zusammenhang der Natur zielende und eine stärker mit kultureller Gestaltung arbeitende Anthropologie sich auch wieder differenzieren, ändert am grundsätzlich gemeinsamen Programm nichts. Das kann man sich im Vorübergehen am Verhältnis von Feuerbach und Marx klarmachen. Setzt Feuerbach auf die überwiegende Kraft der Natur als integratives Medium, das auch die kulturellen Hervorbringungen aus sich entlässt, so legt Marx die Emphase auf die geschichtliche Vollendung, der dann aber doch ein materialistisches Naturkonzept eingezogen werden muss, um überhaupt als prospektiv erfolversprechend angesehen werden zu können.<sup>15</sup>

Unbeschadet dieser konzeptionellen Unterschiede, die man auch an anderen Figurationen der Theoriegeschichte exemplifizieren könnte (etwa am Verhältnis von Schelling und Hegel), trägt die gemeinsame Voraussetzung, dass es immer um den *ganzen Menschen* geht, dessen Differenzen sich nur dann und darum in einer die Humanität fördernden Weise bearbeiten lassen, wenn und weil sie sich grundsätzlich geeint vorfinden. Das bedeutet aber, trotz möglicher pessimistischer Akzente hinsichtlich der konkreten Durchführung, dass dem anthropologischen Programm eine grundsätzlich optimistische Perspektive eigen ist. Mögen die Schwierigkeiten auch groß sein, das menschliche Wesen in Natur und Geschichte zur Geltung zu bringen – unmöglich ist es nicht. Darum kann man auch vom anthropologischen Zeitalter reden, das die elementare Selbstwahrnehmung der Menschen bestimmt. Auch die katastrophischen Szenarien des 20. Jahrhunderts und ihre Auswirkungen bis in die Gegenwart haben die optimistische Grundannahme nicht destruieren können. Man wird sie, auf modifizierte Art, sogar Nietzsches Auffassung von der Wiederkehr des Gleichen unterstellen können.

Man kann darüber diskutieren, ob und inwiefern die reformatorische Sicht des *ganzen Menschen* die anthropologische Wende in den Theorien über den Menschen mit vorbereitet hat. Eine unmittelbare Traditionsgeschichte gibt es sicher nicht. Wohl aber eröffnet die Abkopplung der Gottesbeziehung von dem *oberen, leitenden* Teil des differenzierten Menschenwesens die Möglichkeit, den Menschen *an sich* und als Ganzen zu betrachten – bis dahin, dass all das, was als wesentlich menschlich angesehen werden soll, dass also alle Aspekte unbedingter Geltung am real existierenden Menschen selbst ausgewiesen werden

<sup>15</sup> Dafür immer noch prägnant und aufschlussreich: KARL LÖWITH, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg 1969, 84–96; 106–118.

müssen; wie der Ausdruck *Sünde* in der reformatorisch-theologischen Betrachtung ja das umfassende Selbstsein des Menschen zu benennen meinte. Allerdings lebt die anthropologische Sicht ganz davon, alle differenzierten Bestimmungen des Menschen aus den Ordnungen von Natur und Kultur abzuleiten, die die Menschen umgeben und in denen sie sich bewegen. Die für das Gesamturteil über den Menschen ausschlaggebende Beziehung zu Gott kommt dagegen gar nicht in den Blick bzw. wird auf *Religion* beschränkt, die dann als Kulturphänomen gewertet wird.

Damit treten aber zwei scheinbar gegensätzlich bestimmte Gesamtbegriffe des Menschseins gegeneinander: Der Mensch als Natur- und Kulturwesen – und der Mensch als Sünder. Da, wo diese Opposition auftritt – und sie dürfte zum gegenwärtigen Normalbewusstsein gehören –, kann die Sicht der Menschen als Sünder nur als anthropologischer Pessimismus gewertet werden. Wenn aber das Sündersein Voraussetzung der Rechtfertigung ist, gerät die Rechtfertigungslehre in den Geruch, sich auf einen als Sünder stigmatisierten Menschen zu beziehen, nicht aber auf ein selbstbewusstes Natur- und Kulturwesen.

Dass die evangelische Theologie in den letzten Jahrzehnten stark daran gearbeitet hat, den Begriff der Sünde zu entmoralisieren und zu existenzialisieren, spielt ironischerweise dieser Auffassung in die Hände.<sup>16</sup> Denn es scheint so zu sein, dass sich der Sündenbegriff nur noch einem rein religiösen Sprachspiel verdankt, in das manche eintreten mögen (aus welchen Gründen auch immer), die meisten aber nicht – weshalb denn auch im Protestantismus sozusagen flächendeckend religiöse Kommunikationen entworfen werden, die sich vom Sündenbegriff fernhalten.

Der Sachverhalt würde sich dann folgendermaßen darstellen: Luthers Theologie hat mit ihrer konsequenten Verschärfung des Sündenbegriffs, die aus soteriologischen Gründen vorgenommen wurde, den Menschen als einen Ganzen zu sehen gelehrt. Diese Sicht des ganzen Menschen hat sich von ihrer theologischen Voraussetzung gelöst und in sich differenziert. Die Anthropologie musste aufgrund ihrer behaupteten Autonomie daraufhin den Sündenbegriff als anthropologischen Pessimismus kritisieren und destruieren – und damit die Religion zu einem kulturellen Epiphänomen werden lassen; eine Haltung, die sich bis ins gelebte Christentum und seine aktuelle Gedenkkultur hinein beobachten lässt.

Wie ist mit dieser Situation umzugehen? Das soll uns nun zuletzt in einem kurzen Ausblick beschäftigen. Dabei geht es darum, den Sündenbegriff in die anthropologische Weltanschauung einzuzeichnen.

<sup>16</sup> Exemplarisch etwa: GERHARD EBELING, Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen, in: DERS., Wort und Glaube Bd. 3, 29–59, 173–204, hier: 200f.

#### IV. DEUTUNGSAUFGABEN FÜR REFORMATORISCHE THEOLOGIE IN DER GEGENWART

Die Frage ist: Gibt es unter dem Autonomiegesichtspunkt dieser Weltanschauung einen Mehrwert durch das (umfassende) Sündenbekenntnis?

Die Betrachtung wendet sich damit ab von einem unmittelbar allgemeinen göttlichen Gesetzsein des Gesetzes, das angeblich von vornherein als verdammendes, verurteilendes Gesetz verstanden und als solches propagiert wird. Sie geht vielmehr von einer anderen Allgemeinheit aus, nämlich der im Gegenwartsbewusstsein präsenten anthropologischen Grundüberzeugung, dass es die auf irgendeine Weise zu vollziehende Koordination von Natur und Geschichte ist, die den Lauf der Dinge zu bestimmen hat. Man kann diese Auffassung als Äquivalent des alten Gesetzesbegriffes verstehen; in ihrem Rahmen sind sowohl das individuelle Leben als auch das gesellschaftliche Geschick zu verstehen. Das heißt näherhin: Im Geflecht von natürlichem Herkommen und sozialen Verpflichtungen baut sich eine Struktur auf, die Menschen auf ihre Bestimmung verweist. Angeeignet wird die jeweilige individuelle Position in einer Kombination der verschiedenen Merkmale; dabei zeigen sich gruppenspezifische Muster ebenso wie individuelle Akzentsetzungen. Insgesamt lassen sich in diesem Geflecht bestimmte Cluster der Vergesellschaftung nachzeichnen, also das, was wir historische Kulturen nennen.

Diese Lage ist durch eine doppelte Unschärfe geprägt. Weder ergibt sich aus ihr ein durchgreifender Impuls zur individuellen Lebensführung mitsamt den nötigen Handlungsmotivationen noch lässt sich etwas über den Ausgang des Ganzen prognostizieren. Jedenfalls nicht mehr als in der verschwiegenen Grundannahme steckt, dass es, weil wir nun schon einmal so weit in der Geschichte auf dieser Erde gekommen sind, irgendwie auch weitergehen muss; also das, was ich vorhin den subkutanen Optimismus nannte.

Sich von dieser Situation zu emanzipieren, dazu dient das Sündenbekenntnis. Und zwar folgendermaßen: Was aus der gegebenen Lage allgemein bewusst wird, ist das Leben in Differenzen. Diese lassen sich naturalistisch beschreiben als Gegenüber von vorgegebenem Geschick, metaphorisch in *Genen* verankert, und individueller Umweltreaktion; beides kann man nicht vollends bewusst steuern. Die Differenzen lassen sich aber auch geschichtlich bestimmen als überkomplexes Verhältnis von sozialer Herkunft und mehr oder weniger mitgestalteter Zukunft. Diese Differenzverhältnisse überlagern und verkomplizieren sich miteinander. Sie bilden ein undurchdringliches Geflecht, das Gelingen und Scheitern des eigenen Lebens nivelliert.

Das Sündenbekenntnis nun deutet diese Differenzen als insgesamt unschlichtbar, unabhängig von ihrer mehr oder weniger eintretenden Vereinbarkeit im Einzelfall. Die in der Tat dem allgemeinen Bewusstsein zugehörige Differenzstruktur der Anthropologie wird dadurch als nicht negierbare Basis des

Lebens anerkannt, zugleich aber auch als hinreichendes Reservoir für gelingende Lebensführung bestritten. Gerade in der unüberschaubaren Gemengelage von Differenzen, ihrer fallweisen Vereinbarkeit und ihrer generellen Unbeherrschbarkeit, wird durch das Sündenbekenntnis eine Einheitlichkeit des Lebens erlangt, die anders nicht zu erringen ist.

Was jetzt hier *Sündenbekenntnis* heißt, stellt sich dar als eine beurteilende Distanz zur Allgemeinheit des Lebens in den bekannten anthropologischen Strukturen. Sie kann nur gewonnen werden, indem sich das eigene Leben von einer anderen Instanz her bestimmt weiß, von Gott. Das Bewusstsein dieser Bestimmung baut sich nicht auf in der Form der Selbstreflexion, sondern im Gebet. Sich an Gott zu wenden, ist der einzige Weg, zu sich selbst so in Differenz zu treten, dass das eigene Selbst dabei nicht verloren geht. Im Verhältnis zu Gott, wie es sich nach dem Muster der Bitte *miserere mei* formt, bildet sich der distanzierte Blick aufs eigene Leben aus. Es ist nun aber gerade diese doppelte Bestimmung, auf Gott bezogen und von sich selbst unterschieden zu sein, die sich als geschichtliche Motivation der Lebensführung auswirkt. Denn genau diese Bestimmung gibt dem Handeln einen über die eigenen Handlungsziele hinausreichenden Sinn, der sich nicht im weltgeschichtlichen Erfolg eigener Tätigkeit realisieren muss, aber auch nicht im Versagen zugrunde geht.

Individuation und Motivation, das wären die beiden anthropologisch ausweisbaren Resultate des im Gebet zu Gott mitlaufenden Sündenbekenntnisses. Ausweisbar sind diese Resultate freilich nur im individuellen Lebensvollzug, also bei den Menschen, die sich darauf einlassen und eine entsprechende Lebensform ausprobieren. Wo das geschieht, wird sich die Erfahrung einstellen, dass es nicht die eigene Aktivität des Gebets ist, die die Umstellung der Perspektive bewirkt, sondern die als überraschende Evidenz erlebte Gegenwart Gottes im eigenen Leben.

Das bedeutet aber, dass es auch unter gegenwärtigen Bedingungen unverzichtbar scheint, am Sündenbekenntnis festzuhalten, wenn im Christentum von Gott gesprochen werden soll. Der Vorwurf negativer Anthropologie widerlegt sich dabei von selbst, weil sich gerade im Zusammenspiel von Gebet und Sündenbekenntnis eine Grundlegung von Individualität ergibt, die seitens der anthropologischen Allgemeinheit stets gesucht, aber nicht verwirklicht wird.

Für das Reformationsgedenken folgt aus dieser Einsicht, dass es darauf ankommt, das spezifisch religiöse Profil – hier – der Theologie Luthers über dessen zeitgeschichtliche Rahmenbedingungen hinaus zu transformieren. Ohne eine eigenständige, aber aus der eigenen Geschichte belehrte Theologie kann der geistliche Gewinn der Reformation nicht erinnert werden.