

LUTHERISCHE THEOLOGIE IM GESPRÄCH (LTHG)

Herausgegeben von  
Michael Basse, Christian Neddens und Johannes von Lüpke

Band 1

SIMUL-EXISTENZ

SPUREN REFORMATORISCHER ANTHROPOLOGIE

Herausgegeben von  
Christoph Barnbrock und Christian Neddens



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

Die Herausgeber danken herzlich dem Kreis der Freunde und Förderer der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel e.V., der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Saartoto, der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Universitätsgesellschaft der Universität des Saarlandes für ihre Druckkostenzuschüsse bzw. für ihre Unterstützung der Tagung »Simul-Existenz« vom 31. Mai bis 2. Juni 2018.

## VORWORT

In einer Zeit, in der sich die Tendenz beobachten lässt, dass komplexe Zusammenhänge zugunsten simplizistischer Konzepte aufgelöst werden, haben wir vom 31. Mai bis 2. Juni 2018 unter dem Titel »Simul-Existenz« zu einer wissenschaftlichen Tagung nach Saarbrücken eingeladen, um die lutherische Anthropologie aus neuen Blickwinkeln zu bedenken. Dieses reformatorische Menschenbild zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass es den Christenmenschen nicht auf *einen* Aspekt seiner Existenz reduziert, sondern scheinbar Widersprüchliches wie das Sünden- und das Gerechthein zugleich auszusagen vermag.

Dabei war diese Tagung, die gemeinsam von der Fachrichtung Evangelische Theologie der Universität des Saarlandes und der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel vorbereitet und durchgeführt wurde, ökumenisch und interdisziplinär angelegt. Evangelische und römisch-katholische Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Fachrichtungen kamen ebenso zu Wort wie Kunsthistoriker und Kulturwissenschaftler.

Die anregenden Gespräche und Diskussionen während dieser Tagung ließen schon erkennen, dass sich eine Drucklegung der Beiträge dieses Symposiums lohnen würde. Wir sind dankbar, dass wir für diesen Sammelband mit Oswald Bayer, Katharina Peetz, Sasja Emilie Mathiasen Stopa und Stephan Weyer-Menkhoff zusätzliche Autorinnen und Autoren gewinnen konnten, die den Horizont des Themas noch einmal erweitern.

Für finanzielle Unterstützung, die die Tagung und die Drucklegung dieses Bandes ermöglicht hat, danken wir der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes, Saartoto und der Universitätsgesellschaft der Universität des Saarlandes sowie dem Kreis der Freunde und Förderer der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel e.V. und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche.

Für ihren persönlichen Einsatz im Zusammenhang der Tagung danken wir Prof. Dr. Michael Hüttenhoff und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern seines Lehrstuhls, weiterhin Herrn Dennis Saathoff für die Mithilfe beim Satz sowie Frau Sina Dietl und Herrn Stefan Selbmann von der Evangelischen Verlagsanstalt für die freundliche Begleitung dieses Publikationsprojekts.

ISBN 978-3-374-05919-5

www.eva-leipzig.de

Oberursel, im Juni 2019

Christoph Barnbrock und Christian Neddens

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in  
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig  
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig  
Satz: Christoph Barnbrock, Oberursel  
Druck und Binden: Esser printSolutions, Bretten

## EXTERN BEGRÜNDETE IDENTITÄT

Das ›Simul‹ als Denkangebot für die Gegenwart

Notger Slenczka

Die Frage nach der Identität<sup>1</sup> ist die Frage, wer wir (je-ich) eigentlich sind. Dass sich mit dieser Frage, wer wir sind, das Adverb ›eigentlich‹ mühe- und anspruchslos verbindet, weist darauf hin, dass die Frage nach unserer Identität nicht auf der Hand liegt – man kann das, was oder wer man ist, auch verfehlen, unsere Identität kann strittig sein. Sie steht nicht einfach fest, und es gibt keine Instanz außerhalb unserer Zuschreibungen – eigener und fremder –, keine Instanz jenseits dieser Zuschreibungen, durch die unwidersprechlich fixiert wäre, wer wir ›eigentlich‹ sind. Das ist eine Einsicht, die im Gefolge des berühmten Identitäts-Kapitels aus dem ›Essay‹ des John Locke in der angelsächsischen Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf- und seither nicht zur Ruhe kam. Nur wenn man das verstanden hat, versteht man auch, dass und in welchem Sinn das *simul*, das im Zentrum des lutherischen Verstandnisses der Rechtfertigung steht, ein Beitrag, und zwar ein absolut großartiger Beitrag zur Frage nach der menschlichen Identität – zur Frage: wer bin ich *eigentlich?* – ist; und es wird deutlich, dass das scheinbare Problem, dass in diesem *simul* die Gerechtigkeit des Menschen ›nur‹ ein Urteil (und im Vergleich mit dem Sündensein nicht ›Wirklichkeit‹) ist, in der Tat ein scheinbares Problem ist. Der Schein löst sich auf, wenn man sieht, dass es unsere Identität – Antworten auf die Frage, wer wir ›eigentlich‹ sind, immer nur in Urteilen gibt; und sie ist nie eindeutig, sondern immer unentscheidbar strittig. Eben: es gibt sie nur im Zugleich der Urteile.

Und wenn man das verstanden hat, entdeckt man, dass sich diese Frage, wer wir sind, als unentscheidbare Frage seit Beginn der Moderne an vielen scheinbar ganz säkularen Orten meldet – beispielsweise und nicht zuletzt in der Literatur. Ich mache das abschließend nicht an so eindeutigen Beispielen wie Max Frischs ›Mein Name sei Gantenbein‹ fest, sondern an einem vielgelesenen und gerade unter der Perspektive der Uneindeutigkeit der Identität

<sup>1</sup> Ich verweise für die Aspekte des Begriffs auf das umfassende Werk von CHRISTOPHER ZARNOW, Identität und Religion, Tübingen 2010; zuvor: DIETER HENRICH, Identität, in: ODO MARQUARD, KARLHEINZ STIERLE, Identität. Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979, 133-186; vgl. NOTGER SLENCZKA, Gewissen und Gott, in: STEPHAN SCHAEDE U. A. (Hrsg.), Das Gewissen, Tübingen 2015, 235-283. Passagen des folgenden Beitrags entsprechen inhaltlich den a. a. O. gebotenen Ausführungen bzw. den diesem Text zum Gewissen zugrundeliegenden Veröffentlichungen; vgl. a. a. O., 235, Anm. 1.

großartigen Beispiel aus dem Beginn der Moderne: der ›Judenbuche‹ von Annette von Droste-Hülshoff.

Ich beginne sinnvollerweise mit dem scheinbar Bekanntem und daher Langweiligen: mit der Frage nach dem Sinn des ›*simul iustus et peccator*‹ und dem Problem, das sich hier scheinbar stellt.

### 1. DIE WENDUNG UND IHR SINN

#### 1.1 Luther

Die Wendung taucht bei Luther erstmals in der Römerbriefvorlesung, und zwar in der Auslegung von Röm 4,7 und dann massiver in der Auslegung von Röm 7 auf – Luther liest bekanntlich das Kapitel als Darstellung der Existenz des Christen und als Beleg dafür, dass der Christ nicht der Sünde enthothen, sondern auch nach der Taufe von der Sünde bestimmt ist. Die Wendung ›*simul peccator et iustus*‹ ist ein Äquivalent und Implikat der Feststellung, dass der Sünder ausschließlich in der ›*reputatio*‹, der Einschätzung Gottes gerecht ist. Luther fasst in der Auslegung von Röm 4,7 diese Einsicht in den für ihn in dieser Zeit typischen antihetischen Wendungen zusammen – etwa:

»Die Heiligen sind in sich immer Sünder, daher werden sie immer von außen gerechtfertigt. Die Heuchler aber sind in sich immer Gerechte, daher sind sie immer von außen Sünder.

»Von innen‹ sage ich, das heißt: wie wir in uns, in unseren Augen, in unserer Einschätzung sind, ›von außen‹ aber, wie wir bei Gott und in seiner Einschätzung sind. Daher sind wir von außen Gerechte, wenn wir nicht aus uns selbst und nicht aus den Werken, sondern aus der puren Einschätzung Gottes Gerechte sind.«<sup>2</sup>

Die klassische und vielzitierte *simul*-Wendung ist eine Zusammenfassung dieser Einsicht, die Luther im Folgenden in ausführlichen Corollarien zu Röm 4,7 ausbreitet; zunächst wieder eine Doppelthese, die von einem Psalmzitat (Ps 67,36) eingeleitet ist: »›Wundersam ist der Herr gegenüber seinen Heiligen, dem sie zugleich Gerechte und Ungerechte sind. Und wundersam ist Gott gegenüber den Heuchlern, dem sie zugleich Ungerechte und Gerechte sind.‹ – und er erläutert diese These:

»Denn während die Heiligen ihre Sünde immer im Blick haben und die Gerechtigkeit von Gott nach seiner Barmherzigkeit erlennen, werden sie genau darum immer von Gott als gerechte anerkannt. Daher sind sie für sich selbst und in Wahrheit Ungerechte, für Gott aber, der sie wegen dieses Bekenntnisses der Sünde dafür hält, sind sie Gerechte; tatsächlich Sünder, aber durch die Einschätzung des

<sup>2</sup> MARTIN LUTHER, Epistola ad Romanos, WA 56, Scholien, 268. Übersetzung hier und im Folgenden von mir.

erbarmenten Gotte Gerechte. Unwissend Gerechte sich ihrer Ungerechtigkeit bewusst; tatsächlich Sünder, Gerechte auf Hoffnung hin [peccatores in re, *Iusti autem in spe*].<sup>3</sup>

### 1.2 Auflösung des Widerspruchs

Luther geht mit diesen widersprüchlichen Aussagen in sehr unterschiedlicher Weise so um, dass sich der Widerspruch auflöst:

1.2.1 Zum einen rekurriert er auf die Vorstellung einer *reputatio* Gottes, der – um Christi willen – die Sünde demjenigen, der abgesehen davon Sünder ist und bleibt, nicht zurechnet. Die Sünde ist vergeben, aber nicht aufgehoben.  
1.2.2 Er deutet diesen Zustand des Zugleich zum anderen als einen zur Überwindung bestimmten Zustand – der Christ ist ein Mensch, in dem die Sünde fortschreitend überwunden wird; klassisch werden diese beiden Aspekte als *totales* und als *partiales* Verständnis des *simul* einander zugeordnet – aber solche Begriffshubereien generieren nur einen schmalen Erkenntnisgewinn.

1.2.3 Luther ordnet die Aussagen – drittens – einer *contritio*-Frömmigkeit zu, die er gerade in der Römerbriefvorlesung massiv vertritt: der These, dass gerade dann, wenn der Sünder sich als solchen anerkennt und dem Urteil Gottes über ihn Recht gibt, dieser Sünder gerecht ist. Die *reputatio* Gottes ist nach dieser Gedankenlinie die Anerkennung der Gerechtigkeit, die darin liegt, dass der Sünder in der Anerkennung seiner Sünde dem Richter recht gibt. Insofern ist die Einsicht in die eigene Sünde und die Einsicht, dass genau darum die Gerechtigkeit außerhalb des Menschen liegt, bereits der Zustand der Gerechtigkeit. Die kontraktische Anerkennung der Gerechtigkeit des Sünders durch Gott ist im Falle des Sünders, der diese Kontraktizität eingesteht und also die Gerechterklärung als synthetisches Urteil versteht, ein analytisches Urteil: denn dieser Sünder, der weiß, dass er nur durch das Urteil Gottes und nicht in sich selbst gerecht ist, ist in der Tat gerecht.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> WA 56, 269, 21-30, vgl. 268, vgl. die Corollarien 271-277; 278-291; vgl. 347, 1-14 und 442, 17.

<sup>4</sup> Dazu NOTGER SLENCZKA, Die 95 Thesen, in: Luther 88 (2017), 152-162. Vgl. schon in den *Dictata super Psalterium*: »... was unsere Scholastiker in theologischer Terminologie die Akte der Busse [actus penitentiae] nennen, nämlich: sich selbst misstatten, verabscheuen, verurteilen, anklagen, der Wille anzuklagen, sich zu strafen, zu tadeln und mit innerer Bewegung [cum affectu (korr. aus effectu)] das Böse zu hassen und sich selbst zu zürnen, das nennt die Schrift mit einem Wort »Urteil« ... So ist insgesamt das Sein, die Heiligkeit, die Wahrheit, die Gutheit, das Leben Gottes etc. nicht in uns, wenn wir nicht erst nichts, unheilig, Lügner, böse und tot vor Gott werden ... Um so reichlicher strömt uns die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes [!] zu, je größer bei uns die Straftat wünschen und verabscheuen, desto reichlicher fließt in uns die Gnade Gottes.« MARTIN LUTHER, *Dictata super Psalterium*, WA 55, 37, 10-13. 19-21. 26-30. Dazu NOTGER SLENCZKA, *Cognitio hominis et Dei*. Die Neubestimmung des Gegenstandes und der

1.2.4 Diese dritte Wendung ist darum interessant, weil hier nicht die Gerechterklärung der Wirklichkeit der Sünde gegenübersteht, sondern sich die scheinbaren Wirklichkeiten beiderseits in Zuschreibungen auflösen: die Anerkennung des Sünderseins ist eine Selbstzuschreibung, die in dem Moment, in dem sie sich vollzieht, aufgehoben ist, weil der Sünder dem Urteil Gottes zustimmt, das ihn als Sünder attribuiert, aber genau dann, wenn der Sünder ihm zustimmt, sich in sein Gegenteil umkehrt: in die Anerkennung der Gerechtigkeit des Sünders.

### 1.3 Die alprotestantischen Scholastiker

Die alprotestantischen Scholastiker haben diesen Hintergrund eines imputativen Rechtfertigungsverständnisses ausgebaut und gegenüber der Vieldeutigkeit und Ambivalenz des lutherschen Verständnisses fokussiert und vereindeutigt: etwa in der Definition der Rechtfertigung, die beispielsweise David Hollaz vorträgt:

»O. 2.: Was bedeutet hier »Rechtfertigen«? – Das Wort »Rechtfertigen« wird im gegenwärtigen Zusammenhang, in dem der Sünder als Angeklagter unter Schuld und Strafe im Blick ist, nicht im physischen, sondern im forensischen oder gerichtlichen Sinne verwendet. Es bedeutet nämlich nicht, jemandem die innere Haltung [habitus] der Gerechtigkeit einzugeben, oder durch das Eingeben von Eigenschaften jemanden gerecht zu machen [iustum facere], sondern den Sünder von der Anklage der Schuld und Strafe aus bestimmten Gründen freizusprechen und als gerecht zu betrachten, zu erklären und auszurufen [aestimare, declarare, pronuntiare].«<sup>5</sup>

Die »bestimmten Gründe«, die den Freispruch motivieren, sind natürlich das Kreuzesopfer Christi, so dass der vollständige Begriff der Rechtfertigung so aussieht:

»Gott, der gerechteste aber zugleich leicht zu besänftigende Richter des Menschen, der vom Gesetz angeklagt und der Sünde überführt ist, betrachtet den Fall des an Christus Glaubenden so, dass er ihn zwar als mit der Schuld und der ewigen Strafe Belasteten und der eigenen Gerechtigkeit Entblößten tadelte, zugleich aber urteilt, dass die Genugtuung und das Verdienst des Mittlers Christus sich so auf ihn erstreckt, dass er ihn um des – im wahren Glauben ergriffenen – genugtuenden Leides Christi willen von Schuld und Strafe freispricht und um der von Christus anstelle des menschlichen Geschlechtes vollzogenen und mit einzigartiger Treue zugeeigneten Erfüllung des Gesetzes willen ihn in gnadenhaftem Ermessen als gerecht rechnet und ausruft.«<sup>6</sup>

Aufgabe der Theologie in der Reformation, in: HEINZ SCHÜLLING (Hrsg.), *Der Reformator Martin Luther 2017 – eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme*, München 2014, 205-229.

<sup>6</sup> DAVID HOLLAZ, *Examen theologicum acroamaticum*, Stargard 1707, III, 1 cap 8 q 2. A. a. O., q 14.

Und genau darum rechtfertigt der Glaube, denn der Glaube ist es, der das Werk Christi ergreift und sich zueignet:

»O. 9.: Ob allein der Glaube rechtfertigt? – Allein der Glaube ist das von Gott eingesetzte Mittel, durch das wir die an unserer Stelle geleistete und uns in der Verheilung des Evangeliums angebotene Genußnahme Christi ergreifen und uns aneignen.«<sup>7</sup>

Hier ist also im Vergleich zu den vieldeutigen und facettenreichen Gedanken Luthers Eindeutigkeit hergestellt und der Gedanke fokussiert: nicht als Einstimmung in das Urteil des Richters, sondern als Ergreifen Christi ist der Glaube relevant, und der Glaube ist eben durch die fremde Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt, ist und bleibt aber in sich selbst Sünde, und zwar – diese Eindeutigkeit stellt das Einzeichnen des Urteils Gottes in die Situation des Jüngsten Gerichts her: Dieser Zustand des bleibenden Sündenseins bleibt bis zum jüngsten Tag. Die *iustificatio* ist eine Gerechtmachung und nicht, wie das Tridentiner Konzil sagte, eine Gerechtmachung des Sünders, und das Urteil, in dem der Sünde als gerecht erklärt wird, ist ein synthetisches (Christus mit dem Sünde zusammenprechendes) und nicht ein analytisches (dem Gerechten aufgrund der ihm eigenen Gerechtigkeit als solchen bezeichnendes) Urteil – so die Terminologie des 19. Jahrhunderts.

#### 1.4 Probleme

Das war natürlich immer schon ein Gegenstand von Rückfragen, die im Zusammenspiel der Beiträge dieses Bandes mit im Zentrum stehen werden. Diese Einwände drehen sich alle um das explizite oder implizite Wörtchen »nur«, das diese Darstellung der Rechtfertigung begleitet – der Mensch ist »nur« durch Anrechnung gerecht, er ist »nur« auf Hoffnung hin gerecht, und diesem rein verbalen Gerechtsein steht ein Sündensein gegenüber, das nicht im Missverständnis nachfolgender Theologengenerationen, sondern von Luther selbst emphatisch mit Realitätsindikatoren versehen wird: *in re* ist der Rechtfertigte Sünde, er hat die Sünde immer *in conspectu*, sieht sie also, er ist *in veritate* Sünde; und man fragt dann natürlich, was ein »Gerechtsein« sein sollte, das nicht wirklich ist, und was eine Bewältigung der Sünde austragen soll, die doch eigentlich alles beim Alten lässt und gar nichts austrägt. Dies wird von den Kritikern bemerkt fremdet angewendet und von den Anhängern peinlich berührt eingeräumt, weil da ja, so scheint es, eine dicke, fette und gesunde »Wirklichkeit« der Sünde neben einem eher anämischen Gerechtsein durch einen Zurechnungsakt steht. Und die Befürworter dieser Position bemühen sich, diesen Einwand auszuräumen, weisen darauf hin, dass sich ja schließlich nach Luther selbst das *zunächst* nur zugerechnete, rein forensisch-verbale Gerechtsein mit der Zeit am Christen auch durchsetzt – und dann werden die schönen Worte Luthers zitiert:

»Immer ist der Mensch im Nichtsein, im Werden, im Sein, immer im Zurückbleiben [in privatione], im Zustand des Noch nicht [in potential], im Zustand der Verwirklichung, immer in der Sünde, in der Rechtfertigung, in der Gerechtigkeit ... Also ist die Buße der Zustand zwischen Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, und so ist er in der Sünde hinsichtlich des Ausgangspunkts und in der Gerechtigkeit als Zielpunkt.«<sup>8</sup>

Je nach Frömmigkeitsoption kann man dann von der engen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung sprechen oder Karl Holl folgen, der vorgeschlagen hat, das göttliche Urteil als Prolepse zu verstehen, als Ausgriff auf das Ziel der Gerechtigkeit, die sich dereinst realisieren werde, und die jetzt, aber eben im Modus der Überwindung, kontraktisch ist.<sup>9</sup> Insofern ist das jetzt synthetische Rechtfertigungsurteil als Ausgriff auf die künftige Vollendung analytisch, der Kranke ist gesund, weil er in den Händen des Arztes ist, und dieser künftige Zustand setzt sich in einem Heilungsprozess durch.

Oder man weist darauf hin, dass dem göttlichen Urteil im Modell des frühlichen Wechsels und Tausches, den Luther in der Freiheitsschrift und vielfach im Großen Galaterkommentar beschreibt ein Tausch der Eigenschaften entspricht: die Gerechtigkeit Christi ist die Gerechtigkeit des Sünders, Gott benennt nicht die Sünde des Sünders um, sondern überträgt Christi Eigenschaft der Gerechtigkeit auf den Sünde, der so durch einen anderen gerecht ist – ob das nun überzeugend ist, brauchen wir hier erst einmal nicht zu entscheiden. Oder man weist darauf hin, dass jedenfalls im Modus der Erfüllung des ersten Gebotes durch den Glauben der Sünde gerecht ist insofern – das entspricht auch der Position Luthers – als er dem Urteil über den Sünde zustimmt und so Gott recht gibt in seinem Urteil, wie Luther in einer langen Auslegung von Röm 2 und 3 feststellt.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> LUTHER, Epistola (s. Anm. 2) Scholien zu Röm 12,2 (WA 56, 442, 15–20).

<sup>9</sup> KARL HOLL, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewissheit, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I: Luther, Tübingen 1927, 111–154, bes. 114–129.

<sup>10</sup> Wenige Hinweise auf Formulierungen des Problems und Literatur: etwa HOLL, Rechtfertigungslehre (s. Anm. 9) 129–134; dazu den Umgang mit demselben Problem in den großartigen Beiträgen zum Verständnis der Rechtfertigungslehre, die Wilfried Härle zusammengestellt hat in: DERS., Menschsein in Beziehungen, Tübingen 2005; hier zur Denkaufgabe, den »effektiven« und den »imputativen« Aspekt der Rechtfertigung zusammenzudenken: 11, 30f u. ö.; von Härle und seinem zentralen Begriff der »Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue« ausgehend entwirft SYBILLE ROLF, Zum Herzen sprechen, Leipzig 2008, ein Gesamtbild des lutherischen Verständnisses der Imputation; vgl. WILHELM CHRISTE, Gerechte Sünde, Leipzig 2014. Vgl. die Formulierung des Problems in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«: <https://www.theology.de/religionen/oeekumene/evangelischerkatholischerdialog/gemeinsameerklarungzur-rechtfertigungslehre.php> (Stand: 21.3.2019), 4.2., vgl. dazu die Beiträge in ZThK.Beih 10 (1999). Faktisch ist auch das Dankangebot der »Finnischen Lutherforschung« ein Versuch, einer »reinen Bewusstseinstheologie« ein ontologisches Fundament beizustellen:

<sup>7</sup> A. a. O., q. 9.

Darin manifestiert sich ein Unbehagen angesichts der Formel ›*simul iustus et peccator*‹: die Formel scheint, gerade mit dem Zusatz ›*peccator in re, iustus in spe*‹ dem Sündersein einen Wirklichkeitsvorschuss zu geben: das Sündersein ist die Realität, feststellbar; das Gerechtheitssein ist das nur Verbale, Zugespönte, Unwirkliche. Denn das Wort der Vergebung, der Zuspruch der Gerechtigkeit, so die unausgesprochene Voraussetzung, ist eine schwache Realität, wird wirklich nur, wenn und sofern es auf eine von ihm unabhängige feste Wirklichkeit verweist, oder sie wenigstens auf irgendeine magische Weise heraufführt.

Dies Verständnis des ›*simul iustus et peccator*‹ und die Wirklichkeitssättigung des Sünderseins setzt damit voraus, dass normalerweise unsere Identität vorsprachlich und vor allen Zueignungs- und Urteilsakten feststeht: wir sind Sünder, aber Gerechte sind wir eigentlich nicht. Diese Überzeugung, dass wir erst etwas sind und das Zuspochen von etwas sekundär ist, die Überzeugung von der Schwäche des Wortes ist die Voraussetzung des ›*nur*‹. Wir unterscheiden damit etwas, was ›*nur*‹ in einem Urteil oder ›*nur*‹ in einer sprachlich vollzogenen Zueignung seinen Grund hat, von der ›*Wirklichkeit*‹, die der Sprache vorausliegt und von ihr bezeichnet wird. Die Gerechtigkeit des Sünders hat keinen Grund in dieser sprachfreien ›*Wirklichkeit*‹.

Aber diese Voraussetzung – die Unterscheidung zwischen der ›*Wirklichkeit*‹ der Identität und dem ›*Urteil*‹ einer Person, die sie ›*wahrnimmt*‹ und versprachlicht, ist nicht selbstverständlich – und das sieht man, wenn man sich John Locke und dem von ihm skizzierten Verständnis der Identität zuwendet.

## 2. JOHN LOCKE UND DIE IDENTITÄT DER PERSON

### 2.1 Die ›*Relation*‹ der Identität

Ich greife nun zu dem Text, der wie kein anderer die philosophische Diskussion um die Einheit und Identität der Person geprägt hat, nämlich zu John Lockes 1690 in erster und 1694 in zweiter Auflage erschienenen ›*Essay Concerning Human Understanding*‹.<sup>11</sup>

John Locke hat diesem zentralen Werk des englischen Empirismus in der zweiten Auflage einen Abschnitt über die Identität der Person angefügt und diesen Abschnitt unter die Behandlung der Relationen eingereiht – nach der

Vgl. hierzu RISTO SAARINEN, Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Wiesbaden 1989; TUOMO MANNERMAA, Der im Glauben gegenwärtige Christus, Hannover 1989; SIMO PEURA, Mehr als ein Mensch? Mainz 1994; dazu REINHARD FLOGAUS, Theosis bei Palamas und Luther, Göttingen 1997, bes. 32–38.

<sup>11</sup> JOHN LOCKE, An Essay Concerning Human Understanding, hrsg. von PETER NIDDRICH, 2 Bde., London 1975; hier zitiert nach: Über den menschlichen Verstand, Hamburg 1976. Zum folgenden vgl. SLENCZKA, Gewissen (s. Anm. 1); zu John Locke 261–267, hier einige der folgenden Zitate nach der gen. englischen Ausgabe. Dort auch weiterführende Literatur: 280–283.

Relation von Ursache und Wirkung handelt er nun also über die Relationen, die die Begriffe ›*identity*‹ und ›*diversity*‹ bezeichnen. Ich lasse aus darstellungstechnischen Gründen ein paar Komplikationen weg, wenn ich die Frage nach der Identität nun im Ausgang von ihrer Deutung als Relation erläutere: Identität führt immer eine Relation zwischen mindestens zweien ein, wobei gilt oder gelten soll, dass diese Pluralität (mindestens zwei) sich auf Einheit hin vermitteln lässt. Die Aussage ›*dieses und jenes ist ›idem‹*‹ setzt eine Bewegung von der Unterscheidung zur Einheit voraus: ›*Zunächst*‹ ist unterschieden – was sich ›*dann*‹ als eins erweist: dieser Ball, und der, den ich früher sah. Die Einheit zweier Sachverhalte muss erst fraglich werden, bevor sie sich als eines erweisen – daher gehört die Identität in die Kategorie der Relationen. Die meisten derartigen Verhältnisse sind Verhältnisse der Persistenz – es ist die Zeit, die die Differenz begründet, und es ist der Gegenstand, der in der Zeit dauert: Sehr unterschiedliche Dinge können, sofern sie als Momente eines zeitlich erstreckten Prozesses verbunden sind, eines und dasselbe sein: Ein Pflänzling einer Eiche hat mit dem 300jährigen Eichbaum nur eine geringe Ähnlichkeit; beide sind aber in bestimmter Hinsicht – sofern nämlich der Eichbaum dem Pflänzling entwachsen ist – ›*eine einzige*‹ Pflanze und in diesem Sinne ist sie (die Eiche) mit ihm (dem Pflänzling) identisch und umgekehrt. Andererseits würden wir einen Sandhaufen, der zunächst so klein ist wie ein solcher Pflänzling, schwerlich mit einem später an derselben Stelle befindlichen Sandhaufen identifizieren, der das Volumen einer durchschnittlichen Eiche hat: Das ist ein anderer Sandhaufen – viel mehr und viel höher.

Die Beispiele zeigen, dass wir über ›*Kriterien*‹ für die Zuschreibung von Identität und Diversität verfügen, die unsere intuitiven Urteile leiten und es uns ermöglichen, mit traumwandlerischer Sicherheit etwas als dasselbe oder als Verschiedenes zu bestimmen. Und genau nach diesen Kriterien fragt John Locke.

### 2.2 Kriterien der Identität

Er wird nämlich darauf aufmerksam, dass die Kriterien von Identität und Verschiedenheit je nach den Seinstufen, denen die jeweiligen Sachverhalte angehören, unterschiedlich sind: Unbelebte Materie, Pflanzen, Lebewesen, Menschen und Personen sind jeweils in unterschiedlicher Weise ›*dieselben*‹ in den Phasen ihrer zeitlich erstreckten Existenz. Unbelebte Materie ist in unterschiedlichen Zeiten identisch, wenn die Zahl ihrer Teile identisch ist – das Sandhaufen-Beispiel. Pflanzen sind identisch, sofern die Materie integriert ist in einen zeitlich erstreckten physiologischen Prozess des Wachstums – daher sind deutliche Volumenänderungen vom Setzling bis zur Eiche kein Hindernis dafür, von ein- und derselben Pflanze zu sprechen. Tiere, Lebewesen insgesamt sind identisch, weil sich ihre Veränderungen und ihre Bewegungen im Raum in einen einheitlichen, körpergebundenen Lebensprozess einzeichnen, in dem alle Änderungen Momente eines Ganzen sind.

Doch eigentlich ist Locke an der Identität eines Menschen interessiert, der, so sagt er implizit, alle Kriterien der Identität vereinigt: er ist qua Körper dem Sandhaufen, qua Wachstum der Pflanze, qua Leben dem Tier vergleichbar, und in allen diesen Hinsichten lässt sich seine Identität bestimmen. Aber er ist auch immer zugleich mehr als diese Gegebenheiten, nämlich Person; und John Locke will darauf hinaus, dass sich im Blick auf den Menschen die Einheit mit sich selbst im Zeitverlauf unterschiedlich darstellt, und zwar je nachdem, ob man ihn als Menschen – spricht: als Seele eines Leibes – oder ob man ihn als Person betrachtet. Derselbe *Mensch* sind wir als Einheit von Seele und Leib, das heißt: im Blick darauf, dass sich in einem und durch einen zweckmäßig organisierten Körper ein in der Vielfalt seiner Phasen und Augenblicke ineinander übergehendes und so zusammenhängendes Leben vollzieht. Die Identität als Mensch gibt es somit nicht ohne die Kontinuität eines organisierten Körpers – aber die Identität eines Menschen ist mehr als die eines Körperdings. Ein Körperding, so hatte er vorher gesagt, ist dadurch zu unterschiedlichen Zeiten eines, dass es aus einer bestimmten Anzahl von Elementen besteht. Wesentlich für den Menschen – und nicht nur für ihn, sondern auch für Tiere ist es, dass dieser Körper belebt ist und dass durch ihn hindurch sich kontinuierlich ein Leben vollzieht.

### 2.3 Die Identität und Einheit der Person

Das ist aber nun nicht die einzige Hinsicht, in der von diesem Menschen diachrone Identität – derselbe sein in unterschiedlichen Zeitpunkten – ausgesagt werden könnte. Vielmehr ist es dem Menschen über seine Verfasstheit als Einheit von Seele und Leib hinaus wesentlich, dass er Person ist – erst dies unterscheidet ihn vom Tier. Entsprechend fasst der Begriff der Person bei Locke zu nächst die Eigentümlichkeiten des Menschen zusammen, die ihm in der klassischen Tradition als *differentia specifica* gegenüber den übrigen Lebewesen zugeschrieben werden: Nur ein denkendes und frei wollendes und insoweit vernünftiges Wesen ist traditionellerweise Person.<sup>12</sup> Das ist noch trivial. Aber Locke geht einen Schritt über diese Definition hinaus und fügt hinzu, dass es den Menschen als Person auszeichnet, dass er um sich selbst weiß. Das ist die wesentliche Eigenschaft, die ihn vom Tier unterscheidet – und diese Eigenschaft ist es nun, die auf der Ebene des Menschen zu einem nicht selbstverständlichen Modell von Identität führt, nämlich dazu, dass wir es im Menschen, soweit er vernünftig ist, mit einem Wesen zu tun haben, das nicht nur mit sich im Verfluss der Zeit identisch ist, sondern in der Weise mit sich identisch ist, dass es sich *als* dasselbe weiß:

<sup>12</sup> Vgl. die Wirkungsgeschichte der Definition der Person bei Boethius: BERTHOLD WALD, Aristoteles, Boethius und der Begriff der Person im Mittelalter, in: Archiv für Begriffsgeschichte 39 (1996) 161–179; NOTGER SLENCZKA, Einleitung, in: WILFRIED HARLE u. A. (Hrsg.), Personalität Gottes, MJTh XIX, Leipzig 2007, 1–17.

»Meiner Meinung nach bezeichnet dieses Wort [sc. Person] ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachteten kann.«<sup>13</sup>

### 2.4 Identität und die Erinnerung in der Binnenperspektive

Das ist philosophiegeschichtlich ein entscheidender Schritt, der nun hinsichtlich der Identitätsthematik dazu führt, dass nicht die Kontinuität im Wandel des Körpers, auch nicht die Selbstigkeit einer als geistige Substanz vorgestellten und vergegenständlichten Seele, sondern die Klammer des jeden Vollzug begleitenden Bewusstseins die Identität der Person im Zeitverlauf leistet:

»Das heißt, es [das Wesen, das Person ist] erfährt sich als dasselbe, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt. Das geschieht lediglich durch das Bewußtsein [consciousness], das vom Denken untrennbar ist.«<sup>14</sup>

Mit Descartes bestimmt Locke die Vernunftseele, die den Menschen traditionell vom Tier unterscheidet, als das *ich*, das jeden Akt begleitende Bewusstsein des Aktes. Die menschliche Intentionalität – die Vielzahl der weitbezogenen Akte – ist in diesem Weltbezug zugleich auf sich selbst bezogen, weiß um sich selbst. Er zieht daraus die Konsequenz, dass die Einheit der Person in der Vielzahl ihrer Akte darin liegt und dadurch entsteht, dass diese Akte sich in ein Bewusstsein verbinden. Das hat zur weiteren Konsequenz, dass die Erinnerung nicht etwas ist, was eine Person zuweilen tut, wenn sie sich vergangene Ereignisse wieder vor Augen stellt. Erinnerung ist vielmehr der Akt, in dem sich die Person als eine im Zeitverlauf konstituiert. Die Einheit der Person und ihre Identität im Zeitverlauf – die Tatsache, dass die Person nicht in ein Nebeneinander vieler weitbezogener Akte zerfällt und in jedem Zeitpunkt eine andere ist – ist begründet in dem Bewusstsein, dem Wissen um sich selbst im Akt, das alle Erfahrungen begleitet; die Akte einer Person sind dadurch vor allen anderen Ereignissen ausgezeichnet, dass sie in der Subjektperspektive erinnert werden; und so sind sie Momente einer Person:

»Denn da das Bewußtsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens. Soweit nun dieses Bewußtsein auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person.«<sup>15</sup>

Dieser Text ist äußerst voraussetzungsreich und interpretationsbedürftig, was ich mir hier verknäufte. Er wird um den Preis der Vereinfachung häufig so zusammengefasst, dass nach Locke die Erinnerung die Identität der Person konstituiert – das ist so richtig wie falsch; entscheidend ist aber der Punkt, dass

<sup>13</sup> LOCKE, Verstand (s. Anm. 11) 419f

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> A. a. O., 420.

Locke den Menschen hier nun nicht mehr als eine Substanz mit Eigenschaften konzipiert, die an dieser Substanz haften – eine körpergebundene Seele zunächst, und dann Taten und Ereignisse, die von der Seele verursacht sind und wie Eigenschaften an dieser Seelensubstanz haften. Es kommt für die Einheit und Bestimmtheit der Person nicht auf das Verursachungsverhältnis in der Vergangenheit an, nach der eine jetzige Seelensubstanz die Ursache für ein vergangenes Ereignis ist. Sondern das Ereignis ist in der Erinnerung erfasst als in der Binnenperspektive erlebtes. Die Tat hängt nicht objektiv am Täter, sondern sie hat ihren Ort in der Erinnerung des Täters, und die Einheit der Person über die Zeit hinweg kommt dadurch zustande, dass der Täter die Tat in der Binnenperspektive erinnert und sich so zueignet. Diese Zu- und Aneignung, nicht der objektive Zusammenhang eines Ereignisses mit mir als der Ursache ist konstitutiv für die Einheit der Person im Zeitverlauf. Die Person ist nicht erst mit allen ihren Eigenschaften und Erlebnissen, die an ihr hängen, und eignet sich daraufhin die objektiv zu ihr gehörige Vergangenheit an, sondern die Person ist eine und diese durch diesen Vorgang der Aneignung. Es ist dem Menschen als Person eigentümlich, dass er sich Taten, Erlebnisse, Eigenschaften *zurechnet*, und nur so gibt es die Einheit und Kontinuität der Person.

Damit ist deutlich: nicht nur in dem Sonderfall der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi haben wir es mit einem für die menschliche Identität konstitutiven Zurechnungs- und Zurechnungsakt zu tun, von dem die dichte Wirklichkeit der ›Eigenschaft der Sünde oder der Sünden zu unterscheiden wäre, die ›wirklich‹ an uns klebt. Vielmehr konstituiert sich die Identität und Bestimmtheit der Person immer schon in Zurechnungsakten, in denen wir eine Vergangenheit in der ich-Perspektive, aus der Binnenperspektive erinnern und aneignen.

Dass dieses Moment der Selbstzurechnung nach Locke konstitutiv ist für die Einheit der Person, wird noch deutlicher, wenn man sich dem Entdeckungsort und dem Motiv zuwendet, aus dem heraus Locke nach der Identität der Person fragt.

### 3. PERSONIDENTITÄT UND JÜNGSTES GERICHT BEI JOHN LOCKE

#### 3.1 Der Anlass des Identitätskapitels

Dass John Locke überhaupt im Rahmen des ›Essay Concerning Human Understanding‹ ausführlich das Problem der Identität behandelt, geht zurück auf eine Anregung des Dubliner Philosophen William Molyneux. In der ersten Auflage des Werkes war Locke nur en passant, in der Einleitung, auf das Thema der Personidentität gekommen: Dort explizierte Locke seine das Werk leitende These, es gebe keine angeborenen Ideen, durch den Nachweis, dass das Paradebeispiel einer angeblich angeborenen Idee unmöglich angeboren sein könne – nämlich der Satz vom Widerspruch: ›Es ist unmöglich, das Dasselbe zu gleicher Zeit sei oder nicht sei. Sein Argument: die Begriffe, mit denen dieser Satz

formuliert ist – Unmöglichkeit und eben der Begriff der Identität – seien unklar und undeutlich und daher keine geeigneten Kandidaten für den Titel einer eingeborenen Idee. Und er begründet das bezüglich des Begriffs der Identität damit, dass wir vielfach nicht imstande sind, über die Selbigkeit oder Nichtselbigkeit von Menschen zu entscheiden; als Beispiel führt er Fälle von Seelenteilung oder Seelenwanderung aus der antiken Mythologie an, die es unentscheidbar machen, ob eine Seele, die in zwei Körpern existiert, wirklich dieselbe Seele sei, und das, so fährt er fort, sei keine leere Spekulation, sondern ein Problem, das sich mit der christlichen Überzeugung von der Auferstehung und vom Gericht stelle:

»Wer mit einiger Aufmerksamkeit über die Auferstehung nachdenkt und erwägt, dass die göttliche Gerechtigkeit durch ihren Richterspruch am jüngsten Tag genau dieselben Menschen, die in diesem Leben gut oder böse gehandelt haben, zur Seligkeit oder Unseligkeit in einem andern Leben bestimmen wird, der dürfte es nicht leicht finden, sich darüber klar zu werden, was denn eigentlich denselben Menschen ausmacht und worin die Identität besteht ...<sup>16</sup>«

Das Argument ist klar: die göttliche Strafe und Belohnung in einem *postmortalen* Ereigniszeitraum muss eben dieselben Menschen treffen, die *vor ihrem Tod* gut oder böse gehandelt oder gelebt haben, sonst wäre das Gericht nicht gerecht. So stellt eben die christliche Lehre vom jüngsten Gericht und von dem Gericht über die Auferstandenen vor die Aufgabe, das Konzept einer Personidentität zu entwerfen, die nicht an die Kontinuität eines Körpers gebunden ist – denn andernfalls würde die Strafe bzw. der Lohn nicht den Täter treffen.

#### 3.2 Die Zurechnung der Vergangenheit im Gericht

Diese Andeutung war der Auslöser für die Anfrage Molyneux', die die Einführung des Kapitel 27 in den zweiten Teil des ›Essay‹ motivierte. Entsprechend mündet das Kapitel dann auch aus in den Hinweis auf die juristische Bedeutung des Begriffes ›Person‹: Es handle sich bei diesem Begriff, so stellt Locke fest, um einen juristischen Ausdruck, der sich auf Handlungen und ihren Lohn bezieht: Nur Personen unterhalten ein Verhältnis zu sich selbst und so auch zu ihrer Vergangenheit und Zukunft. Daher sind nur sie interessiert an ihrem künftigen Ergehen und somit durch strafbewehrte Gebote orientierbar, denn nur sie beziehen künftige Situationen als mögliche eigene in ihre gegenwärtigen Handlungsentscheidungen ein; und nur Personen können bestraft werden, denn nur sie sind fähig sich als gegenwärtige Empfänger eines Schmerzes identisch zu wissen mit dem früheren Begeher einer Untat, weil sie eben beides in einem Bewusstsein vereinigen – und nun kommt der Verweis auf das jüngste Gericht:

»Nehmen wir an, ein *Mensch* würde jetzt für das bestraft, was er in einem anderen Leben getan hat, wovon aber durchaus kein Bewußtsein [consciousness] in ihm

<sup>16</sup> LOCKE, Verstand (s. Anm. 11) I, 3.3 [82f].



Gericht findet im Selbstbewusstsein – im Gewissen, consciousness – des Menschen statt, die Rolle Gottes besteht nur darin, dies zur Geltung zu bringen.

Dieser Vorgang findet aber – das ist das Entscheidende – nicht erst als eine Art Notkonstruktion im jüngsten Gericht statt, sondern dieser Vorgang, der sich dort als konstitutiv für die Personalität erweist, ist auch zu Lebzeiten konstitutiv für die Art und Weise, wie wir eine Person sind. Das Selbstverhältnis des Menschen als Person ist immer schon gerichtsformig. Das Selbstverhältnis des Menschen, in dessen Vollzug es sich seine Vergangenheit zueignet, hat immer schon Urteilscharakter. Es ist so strukturiert, wie nach Locke das Gericht strukturiert ist: als richterliches Urteil. Die Einheit des Menschen und seine Selbstigkeit als Person im Zeitverlauf geht nicht dem Selbstverhältnis voraus und wird in ihm nur festgestellt und nachvollzogen, sondern die Identität und Selbstigkeit der Person stellt sich in diesem Aneignungsvorgang her. Konstitutiv für die Einheit des Menschen im Zeitverlauf ist die Aneignung einer Vergangenheit im Vollzug eines Urteils.

Nicht durch eine Art objektiven Anhaftens der Tat am Täter in Analogie zum Anhaften der Wirkung an der Ursache, sondern durch diesen Akt der Zurechnung und Aneignung konstituiert sich in der Reihe von Akten eine Person, die durch diese Akte definiert ist.

#### 4. BLICK ZURÜCK AUF LUTHER

Ein Blick zurück auf den Anstoß an Luthers Verständnis der Gerechtigkeit des Christen als ›bloß‹ oder ›nur‹ zugerechneter Gerechtigkeit. Wir hatten gesehen, dass dieser Anstoß entsteht, weil man die ›nur‹ zugerechnete Gerechtigkeit von der Sünde, die dem Menschen wirklich anhaftet, unterscheidet. Hier bei John Locke wird man darauf aufmerksam, dass möglicherweise die diesem Anstoß zugrundeliegende Unterscheidung zwischen dem rein verbalen Zueignen und Urteilen einerseits und der Wirklichkeit andererseits fragwürdig ist. Mit Locke könnte man sagen, dass sich die Einheit der Person immer so konstituiert, dass jemand eine erinnerte Vergangenheit von Erlebnissen und Akten aneignet und sich selbst zuschreibt. Die Vergangenheit haftet nicht wie ein großer Müllhaufen an je-mir, sondern ich verbinde sie mit meiner Gegenwart in einem Urteils- und Zueignungsakt. Und das ist evident: wer ich selbst für mich selbst bin, kann ich mir selbst und anderen nur darstellen, wenn ich die Geschichte meines Lebens erzähle. Ich erzähle dabei nicht die Summe der Vorkommnisse und Ereignisse auf, die meine Biographie für einen Betrachter ausmachen, sondern ich schildere Erlebnisse, die Art und Weise, wie ich mein Leben erinnere, gruppiert um bestimmte hermeneutische Zentren, die es unterschiedlich gewichten, die ich aber herausheben muss, um ›mein‹ Leben zu erzählen. Und manches bleibt eben in einem mehr oder weniger gnädigen Vergessen unerwähnt.

Das bedeutet nun aber nicht, dass das Konzept, das wir meinen, wenn wir von der ›Wirklichkeit‹ der Sünde im Unterschied zu einem ›nur‹ zugerechneten ›Gerechtheit‹ sprechen, in Lockes Identitätskonzept gar nicht vorkäme.

erweckt werden könnte. Wie unterscheidet sich eine solche Bestrafung davon, dass man unglücklich *erschaffen* ist? In Übereinstimmung damit sagt uns denn auch der Apostel, dass an dem Tag, an dem jeder nach seinen Taten empfangen wird, die Geheimnisse aller Herzen offenbar werden sollen. Das Urteil wird dadurch gerechtfertigt, daß *sie selbst ... eben diejenigen* sind, die bestimmte Handlungen begangen haben und dafür bestimmte Strafen verdienen.<sup>17</sup>

Damit sehen wir: das jüngste Gericht und seine Gerechtigkeit, die Frage, wie dieses Gericht gerecht sein kann in dem Sinn, dass die Strafe auch wirklich den Täter trifft, obwohl zwischen dem Täter und dem Bestraften die Kluft des Todes steht und die normalen Bedingungen der Identität nicht gegeben sind, ist ein Entdeckungsgrund der Deutung der Personseinheit bei John Locke.

#### 3.3 Die Identität der Person konstituiert durch ein gerichtsformiges Urteil

Das göttliche Gericht tritt bei Locke unter das Vorzeichen der Einheit der Person. Locke geht davon aus, dass das göttliche Urteil nicht eine objektive Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Angeklagten und seiner Vergangenheit herstellt, denn diese Identität als objektive Identität besteht gerade nicht. Es gibt keinen kontinuierlichen Lebenszusammenhang zwischen dem Angeklagten nach der Auferstehung und seiner Existenz vor seinem Tod. Die Diskontinuität des Lebenszusammenhangs bedeutet nun aber nicht, dass es keine Identität zwischen dem Gegenwartszustand des vor Gericht Stehenden und der Vergangenheit seines Lebens gibt, sondern der auferstandene Mensch ist mit der Vergangenheit seines Lebens in der Einheit eines Bewusstseins, das sich eine erinnerte Vergangenheit zurechnet, verbunden. Die Identität der Person, die die Voraussetzung für die Zurechnung der Vergangenheit ist, ist also darin begründet, dass ein gegenwärtiges Bewusstsein sich über die Diskontinuität des Todes hinweg seiner Vergangenheit erinnert. Es geht also nicht darum, dass dem Menschen eine Vergangenheit, die in einem Buch aufgeschrieben ist, zugerechnet wird und er der Strafe und dem Lohn zugeführt wird, ob er sie als die seine erinnert oder nicht; das wäre, als ob ein Mensch für eine fremde Sünde bestraft wird. Vielmehr ist das Buch der Vergangenheit in der Erinnerung der Gerichteten geschrieben und besteht in den Ereignissen, die er *als Erlebnisse* erinnert. Erlebnisse sind etwas anderes als Ereignisse. Handlungen, Erfahrungen, weltbezügliche Akte sind Ereignisse, die, wenn sie aus der Binnenperspektive wahrgenommen sind, Erlebnisse darstellen. Das Gericht, so sagt Locke darum ausdrücklich, ist kein Akt Gottes neben dieser Selbstzurechnung, sondern dieses Gericht deckt nur die Selbstzurechnung einer Vergangenheit auf. Das Gericht ist nichts anderes als das Aufdecken der Erinnerung an ein Leben, das aus der Binnenperspektive und damit und nur damit als meines erinnert ist: in genau diesem Akt rechnen wir uns unsere Vergangenheit zu, mit der uns nichts anderes verbindet als diese Einheit des Selbstbewusstseins. Oder anders: Dies

<sup>17</sup> LOCKE, Verstand (s. Anm. 11) II, 27.26 [436].

Selbstverständlich ist der Mensch – als *Mensch* und nicht als Person – Ursache von Taten in der Vergangenheit, und insoweit gehören seine Taten zu ihm, wie Eigenschaften zu einem Stein. Das Kriterium der Identität, das wir mit dieser Zuschreibung in Anspruch nehmen, ist das Kriterium, nach dem vergangene Zustände durch den feststellbaren Zusammenhang eines Lebensvollzuges und durch die relative Selbstigkeit eines Leibes gleichsam objektiv mit dem gegenwärtigen Zustand verbunden sind. Locke macht aber darauf aufmerksam, dass es Situationen gibt, in denen die Selbstigkeit des Menschen einerseits und die Einheit und Selbstigkeit der Person auseinandertreten und die Kriterien der Identität einander nicht ergänzen, sondern einander möglicherweise widersprechen. Wenn ich mich, beispielsweise, an die Bildung des Triumvirats in der Spätzeit der Französischen Revolution, an den Ägyptenfeldzug, an die Selbstkrönung zum Kaiser, an die Schlachten von Borodino, Leipzig und Waterloo, und so fort aus der Binnenperspektive Napoleons erinnere, dann bin ich Napoleon, auch wenn ein Außenbetrachter, der diesen Anspruch hört, mich nur nach dem Kriterium der Einheit des Menschseins beurteilt und mich daher trotz meiner Proteste als Fall für die Psychiatrie betrachtet wird.

Damit wird deutlich, dass mit diesem Kriterium der Identität einer Person – Selbstzuschreibung einer Ich-Vergangenheit – diese Identität in der Strittigkeit der Urteile unterzogen droht oder gar ein bewusstes Konstrukt wird, das im Belieben eines Subjekts steht. Diese Frage ist bei John Locke mit dem Hinweis auf ein letztes, unüberholbares Urteil, das auch der Träger der Identität als zutreffend anerkennen muss und das den Menschen unverdeckt zur Sprache bringt, gelöst; das Urteil Gottes im jüngsten Gericht, das mit dem Selbstteil der Person übereinstimmt, bringt ein Moment der Unbeliebigkeit des Selbsturteils zur Geltung. Dieses Moment der Unbeliebigkeit ist aber auch in der von John Locke ausgehenden Diskussion zur Personidentität im 20. Jahrhundert zur Geltung gebracht worden; dieser Diskussion bzw. einem Debattenstrang derselben wende ich mich nun zu.

## 5. DIE UNBELIEBIGKEIT DER IDENTITÄT

Seit den 50er Jahren wird im angelsächsischen Raum über das Lockesche Konzept der Personidentität wieder debattiert.<sup>18</sup> Man müsste das nun genau referieren, ich beschränke mich darauf, einen Gedanken herauszuheben, der in einer Diskussion zwischen Sidney Shoemaker und Derek Parfit in den 60er und 70er Jahren entwickelt wurde – ich konzentriere mich dabei hier ganz auf Parfit.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Genauer vgl. SLENCZKA, *Gewissen* (s. Anm. 1) 267-276. Dazu DIETER STURMA, *Philosophie der Person*, Paderborn 2008; Textsammlung: HAROLD W. NOONAN, *Personal Identity*, Aldershot 1993; MICHAEL QUANTE (Hrsg.), *Personale Identität*, Paderborn 1999.  
<sup>19</sup> DEREK PARFIT, *Personal Identity* (1971), in: a. O., 66-74; SIDNEY SHOEMAKER, *Persons and their Pasts* (1970), in: a. O., 23-39. SLENCZKA, *Gewissen* (s. Anm. 1), 267-276, vgl. die dort 280-283 genannte Literatur.

Parfit befasst sich nämlich mit einem naheliegenden Einwand, der Frage nämlich, ob nicht mit diesem Konzept John Lockes – die Einheit und Selbstigkeit der Person im Verlauf ihrer Akte ist begründet in der Erinnerung und Aneignung einer Vergangenheit – das Konzept der Einheit einer Person und die Verantwortung für eine Vergangenheit in das nicht mehr prüfbar Belieben eines Subjekts gestellt wird. Man könnte auf die Idee kommen, dass es in der Konsequenz des Gedankens liegt, dass wir mit der Zueignung unserer Vergangenheit beliebig verfahren können und darüber entscheiden, wer wir sein wollen und was wir uns als uns selbst gestalten und zurechnen.

Parfit räumt diese Konsequenz zunächst ein – das Unbehagen an diesen Konsequenzen, so sagt er, ist gespeist durch das Kriterium eines starken Begriffes der Einheit eines Subjekts, das die objektive Bruchlosigkeit des Lebenszusammenhangs von der Geburt bis zum Tod auch in der subjektiven Einheit des Bewusstseins meiner selbst widerspiegeln und einholen können muss. Parfit stellt nun die einfache Frage, warum wir eigentlich von der Einheit eines Subjektes ausgehen müssen und nicht einräumen können, dass die Ereignisse folge eines Lebenszusammenhangs auf mehrere Personen verteilt sein kann – natürlich gehört meine Kindheit objektiv zu mir, aber ich bin mit ihr in der aneignenden Einheit eines Selbstbewusstseins weniger eng verbunden als mit dem Erlebnisstrom der vergangenen 5 Jahre. Es handelt sich bei meinem Kind-Ich um so etwas wie eine andere Person, und diesen Zustand geben wir ja auch zuweilen wieder, wenn wir feststellen, dass wir uns in bestimmten Lebenssituationen nicht mehr wiedererkennen.

Parfit weist nun aber darauf hin, dass dies einzuräumen nicht bedeutet, dass die Einheit und die Bestimmtheit unserer Person unserem Belieben überlassen wäre. Vielmehr, so stellt er fest, vollzieht sich die Aneignung der Vergangenheit in einem Prozess, der unbeliebig ist, und das merkt man daran, dass er von Emotionen begleitet ist, die sich unserer Kontrolle entziehen. Ich kann nicht beschließen, eine Vergangenheit, auf die ich stolz bin oder derer ich mich schäme, schlicht zu ignorieren und zu streichen und damit zu erledigen, sondern unser Erinnern und die Art und Weise, wie wir billigend oder missbilligend darauf bezogen sind, liegt unterhalb des bewussten Konstruierens auf der Ebene emotionaler Selbstwahrnehmungen und ist unserem Verfügen entzogen.

Genau diese Unverfügbarkeit des Urteils, das wir vollziehen und das konstitutiv ist für unsere Identität, genau diese Unverfügbarkeit des Urteils bringen die Feststellungen Luthers zur Sprache, dass wir *in rer* oder *in veritate* Sünder sind. Das hebt nicht darauf ab, dass wir diese *wirklich* sind und gerecht *nur* in einem Zueignungsakt, sondern diese Qualifizierungen heben darauf ab, dass wir uns dieser Selbstzueignung nicht entschlagen können; man merkt das daran, dass Luther dieses *in rer* und *in veritate* mit der Wendung *in conspectu suiipsius* und damit mit dem Thema des Selbstverhältnisses verbindet. Weil wir uns so sehen *müssen*, sind wir *in Wahrheit* die, die wir nur sind, weil wir unsere Vergangenheit aneignen. Genau diese Unentrinnbarkeit dieses

Urteils bringt die Rede vom göttlichen Gericht zur Sprache. Dass wir von einem Gericht Gottes reden, sagt dies: dass wir in unserem die Vergangenheit aneignenden Urteil nicht Subjekt dieses Urteils sind, das wir also auch ändern könnten, sondern dass wir in diesem ein unbeliebiges Urteil vollziehen; für diese Unbeliebigkeit steht die Rede von Gottes Gericht.

Damit ist deutlich, was im Vorgang der Rechtfertigung geschieht: da tritt nicht ein bloßes Urteil neben die Wirklichkeit, sondern da tritt ein neues Urteil gegen ein altes und identifiziert uns gegen dieses Urteil, in dem wir uns unsere Vergangenheit zueignen, neu. Diese Neuqualifikation erhebt nicht nur den Anspruch, ein göttliches Urteil zu sein, sondern erhebt den Anspruch, in das menschliche Selbstverhältnis so einzugehen, dass es beginnt, das Selbstverhältnis des Menschen zu bestimmen. Das *simul* ist nicht das Nebeneinander von Wirklichkeit und Unwirklichkeit, von Sache und Wort, sondern das Nebeneinander zweier Urteile, und das eben in der Einsicht, dass der Mensch nicht erst ist, und sich dann beurteilt, sondern dass diese aneignenden Urteile konstitutiv für seine Selbigkeit sind. Das *simul* ist das zugleich zweier Urteile, deren eines — der Zuspruch — sich gegen das andere durchsetzen soll, und zwar in einem neuen Selbstverständnis, das dem unentrinnbaren, durch Aneignung der Vergangenheit gebildeten Identitätsbewusstsein widerspricht. Und genau diese Aneignung einer zugesprochenen (und nicht: erinnerten) Identität, einer fremden Identität, ist das, was der Begriff *in re* Sünders meint. Aber wie im Falle der Erinnerung, in der die eigene Identität angeeignet wird, dieser Akt der Aneignung konstitutiv für die Identität, aber unbeliebig ist, so ist im Falle des Zuspruchs einer fremden Identität die Aneignung — der Glaube an die Verheilbung — konstitutiv für die Antwort auf die Frage: *Wer bin ich?*

Das heißt: dass wir *in Wahrheit* oder *in re* Sünders sind, heißt nicht, dass die Sünde wie eine Art Qualität an uns hängt, während die Gerechtigkeit nur ein Urteilsanspruch ist. Sondern die Wahrheit oder die Sachhaltigkeit des Sünders ist konstituiert durch die Unentrinnbarkeit und Unbeliebigkeit eines Urteils, das wir fällen *müssen*, das über uns verhängt ist. Wir sind in diesem Urteil nicht frei. Die Rechtfertigung des Sünders ist der Umgang mit diesem zwanghaften Selbsturteil, das nicht dadurch bewätigt wird, dass die Sünde ausgelegt und der Zustand der Sünde beseitigt wird, sondern dadurch, dass dieser unentrinnbaren Identitätsfeststellung ein zweites Urteil entgegentritt, das den Sünders neu qualifiziert und darauf abzielt, sich im Selbstverhältnis des Sünders durchzusetzen.

Aber: nie ist der Mensch anders er selbst als in einem Urteil. Nach einer Wirklichkeit meiner selbst jenseits der Urteile, die ich und andere über uns fällen, zu fragen, ist sinnlos. Daher ist auch der Gegensatz zwischen dem *nur* in einem Urteil bestehenden Gerechtsein und der *Wirklichkeit* der Sünde — sinnlos.

## 6. VERIFIKATION: »DIE JUDENBUCH«

Dass diese eigentümliche Bindung der Frage, wer je-ich bin, an ein Selbst- oder Fremdteil, jenseits dessen es diese Identität nicht gibt und das nichtsdestotrotz unbeliebig, nicht willkürlich wählbar ist — dass diese eigentümliche Bindung der jeweiligen Identität an ein Selbst- oder Fremdteil kein Relikt einer vergangenen Zeit, sondern der modernetauglichste Zug des Protestantismus ist, wird deutlich, wenn man auf die Instanzen rekurriert, in denen sich die Selbstwahrnehmung der Moderne explizit, aber ganz unverstellt ausspricht, nämlich im neuzeitlichen Phänomen des Romans. Das Diffuswerden der Identität, die Auflösung der Eindeutigkeit der ontischen Festschreibungen und die Einsicht, dass wir unsere Identität nur in Urteilen haben, die immer von Ambivalenzen umgeben sind, aber ausgreifen auf ein wahres Urteil, ist eine Einsicht, die am Beginn der Moderne steht und selten so eindrücklich und unheimlich präsentiert worden ist wie in der *»Judenbuche«* von Annette von Droste-Hülshoff. Ich lese die Novelle im Folgenden als ein Beispiel, wie sich zu Beginn der Moderne die Einsicht in den Urteilscharakter und die Vorläufigkeit, die Fraglichkeit der Identität verbindet mit einer nur angedeuteten neuen Plausibilität der christologischen Figur der Stellvertretung und des *»Simul iustus et peccator«*.

### 6.1 Der Plot — Schuld und Identität

»Es ist nicht recht, daß der Unschuldige für den Schuldigen leide.« Diesen Satz aus der Erzählung *»Die Judenbuche«* spricht Herr von S., der *»Gutsherr«*, aus, nachdem Johannes Niemand aufgehängt an dem Baum gefunden wurde, unter dem vor Jahrzehnten der Jude Aaron erschlagen worden war. Der Verdacht fiel damals auf Friedrich Mergel, der bald darauf spurlos verschwand, zusammen mit jenem Johannes Niemand, seinem geistig zurückgebliebenen Schützling und Doppelgänger, ihm äußerlich sehr ähnlich, vermutlich, so deutet die Erzählerin an, der Halbbruder Friedrichs, Sohn aus einem Fehltritt des Vaters, eines Alkoholikers, der seine Frau, die Mutter Friedrichs, im Laufe der 10 Jahre der Ehe übel mißshandelt. Friedrich Mergel entzieht sich der drohenden Verhaftung durch die Flucht; mit ihm verschwindet auch Johannes Niemand. Nach dem Verschwinden der beiden wird von der jüdischen Gemeinde in die *»Judenbuche«* auf Hebräisch der Satz eingehauen: »Wenn du dich diesem Ort nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast.«

Nach fast 30 Jahren kommt am Weihnachtsabend in das Dorf B, in dem die Erzählung spielt, ein Fremder, der bald als Johannes Niemand erkannt wird. Nach seinen Erzählungen hatte er sich gemeinsam mit Friedrich Mergel als Soldat verdingt, war gefangen genommen worden und fand sich zunächst in türkischer Sklaverei wieder, dann in nicht viel besserer Lage auf einem holländischen Schiff. Schließlich hatte er sich in die Heimat durchgeschlagen. Von Friedrich Mergel sei er früh getrennt worden und wisse nichts über sein Geschick. Johannes Niemand wird von Herrn von S. als Botengänger angestellt; wir als Leser sehen ihn das Brederholz, in dem der Mord an dem Juden Aaron geschah und in dem die *Judenbuche* steht, fasziniert und meidend umgehen,

bis er eines Tages erhängt an der Buche gefunden wird; wie Aaron, der erst nach drei Tagen gefunden wurde, war auch er zuvor drei Tage verschwunden. Man schneidet ihn los; Herr von S. lässt den Strick und das Halstuch entfernen – eine Narbe am Hals wird sichtbar; der Gutsherr »betrachtete die Narbe mit großer Aufmerksamkeit und schwieg eine Weile in tiefer Erschütterung. Dann wandte er sich zu den Förstern: »Es ist nicht recht, daß der Unschuldige für den Schuldigen leide; sagt es nur allen Leuten: der da – er deutete auf den Toten – war Friedrich Mergel.« – Die Leiche ward auf dem Schindanger verscharrt.«

## 6.2 Die »Unterströmung«: »Gesetztes« Recht und Rechtsbewusstsein

### 6.2.1 Das *Gegeinander von formalem Recht und Rechtsbewusstsein*

Annette von Droste-Hülshoff stellt am Ende der Erzählung fest, dass dies »sich nach allen Hauptumständen wirklich so begeben«, <sup>20</sup> und in der Tat liegt der Erzählung ein Bericht ihres Onkels August von Haxthausen zugrunde, der die Schilderung der Ereignisse in Gerichtsakten gefunden und unter dem Titel »Die Geschichte eines Algerer Sklaven« 1818 veröffentlicht hatte. <sup>21</sup> Die Droste datiert am Ende der Novelle die Ereignisse auf den September des Jahres 1789 – und dies ist bedeutungsvoll, denn dieser Verweis auf die Französische Revolution korrespondiert dem Anfang der Erzählung: Dort datiert sie die Geburt des Haupthelden Friedrich Mergel auf 1738 und skizziert eine voraufgeklärte, von rationalen Rechtsregeln nicht bestimmte Zeit:

»Unter höchst einfachen und häufig unzulänglichen Gesetzen waren die Begriffe der Einwohner von Recht und Unrecht einigermassen in Verwirrung geraten, oder vielmehr, es hatte sich neben dem gesetzlichen ein zweites Recht gebildet, ein Recht der öffentlichen Meinung, der Gewohnheit und der durch Vernachlässigung entstandenen Verjährung. ... So viel darf man indessen behaupten, dass die Form schwächer, der Kern fester, Vergehen häufiger, Gewissenlosigkeit seltener waren. Denn wer nach seiner Überzeugung handelt, und sei sie noch so mangelhaft, kann nie ganz zugrunde gehen, wogegen nichts seelentötender wirkt, als gegen das innere Rechtsgefühl das äußere Recht in Anspruch zu nehmen.« (Judenbuche, 921f.)

Droste-Hülshoff beschreibt ein vorpositives Rechtsbewusstsein, in dem auch die Inhaber der obrigkeitlichen Gewalt – die Förster, die den im Dorf und seiner Umgebung grassierenden Holzdiebstahl zu verhindern suchen – auf einer Ebene agieren mit den Holzdieben des Dorfes B., in dem Friedrich Mergel aufwächst und in dem das gesetzlose Recht am intensivsten regiert.

<sup>20</sup> ANNETTE VON DROSTE-HÜLSHOFF, Die Judenbuche. Ein Sittengemälde aus dem gebirgigen Westfalen, hier zitiert nach: Gesammelte Werke, hrsg. v. REINHOLD SCHNEIDER, München o.J. 920–977, 977. Seitenangaben im Text (Judenbuche, Seitenzahl) beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

<sup>21</sup> HORST-DIETER KRUS, Mordsache Soistmann Berend. Zum historischen Hintergrund der Novelle »Die Judenbuche« von Annette von Droste-Hülshoff, Höxter <sup>2</sup>1997.

### 6.2.2 *Gewissen*

Und dies ist in der Tat eine Sinnenebene der Erzählung; der immer wieder unter anderen Formen sich manifestierende Zusammenprall des vorpositiven Rechtsbewusstseins mit dem Gesetz. So ermahnt beispielsweise die Mutter ihren knapp 10jährigen Sohn Friedrich nach dem Tod des vom Sohn geliebten und verehrten Vaters, nicht unartig zu sein, zu lügen, zu saufen oder zu stehlen (Judenbuche, 928) – und in dem folgenden Wortwechsel kommt heraus, dass dem Verbot des Stehlens und Lügens eben eine gefühlte Ordnung und Rechtmäßigkeit zugrunde liegt, die anderen Regelmäßigkeiten gehorcht als die von den Förstern durchgesetzten Eigentumsrechte an Holz und Wild: »Höre, Fritz, das Holz läßt unser Herrgott frei wachsen, und das Wild wechselt aus eines Herrn Lande in das andere; die können niemandem gehören. Doch das verstehst du noch nicht ...« (Judenbuche, 928)

Das vorpositive Recht hängt, wie die Droste in den zitierten ersten Absätzen der Erzählung andeutet, mit dem Gewissen zusammen; es meldet sich, wenn die Mutter des nur angedeuteten Umstandes ansichtig wird, dass ihr Mann vor seinem Erfrigungstod nachts an der Tür angeklopft hat – und es bleibt unklar, ob die Mutter das Klopfen im nächtlichen Sturm nicht identifizieren konnte oder mehr oder weniger absichtsvoll überhörte (Judenbuche, 926f.); das Gewissen und damit das vorpositive Recht meldet sich, wenn der halbwüchsige Friedrich krank wird und zur Beichte gehen will, weil er den Förster Brandis in eine Falle der Holzdiebe schickte und dieser erschlagen wurde (942–953). Und das vorpositive Recht meldet sich natürlich in der in die »Judenbuche« geschnittenen Inschrift und in der Anrufung des »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, das die Droste der Frau des erschlagenen Juden Aaron in den Mund legt (Judenbuche 960–965, hier 961). Der Spannungsbogen der Erzählung lebt von diesem Gegensatz von positivem Recht bzw. richterlichem Urteil einerseits und vorpositivem Recht und Gewissen bzw. höherem Urteil andererseits: Die gerichtliche Untersuchung des Todes des Aaron kommt zu dem Ergebnis, dass nicht der geflüchtete Friedrich Mergel, sondern ein jüdischer Lumpenhändler für den Mord verantwortlich sei; das ist das Urteil des gesetzten Rechts. Und es setzt sich, so wird dem Leser suggeriert, im Laufe der Geschichte die Wahrheit durch, die in der zunächst nur im hebräischen Original gebotenen Inschrift in der Judenbuche angedeutet ist und erst am Ende der Geschichte aufgedeckt wird, indem im letzten Satz die Übersetzung des Textes nachgeliefert wird: »Wenn du dich diesem Orte nahest, so wird es dir ergehen, wie du mir getan hast.« (Judenbuche, 977). Gegen die formale Rechtsfeststellung setzt sich das unter Bezugnahme auf vorpositive Instanzen – die Droste bezieht sich, wie gesagt, auf die Bibel bzw. ein in der Heiligen Sprache verfasstes, in den Baum geschnitztes Drohwort – über dem Schuldigen ausgesprochene Todesurteil durch. »Unterhalb des positiven Rechtes, so deutet Annette von Droste-Hülshoff an, meldet sich ein Rechtsbewusstsein, das ungeachtet des positiven Rechtes eine bestimmende Kraft bewahrt und sich im Konfliktfall meldet, wo das menschliche Handeln davon abweicht: die Droste beschreibt in vielen der Szenen der Erzählung

die Selbstdurchsetzung dieses vorpositiven Rechtes, etwa im Gegensatz der selbstbewussten Holzdiebe gegen die Obrigkeit, des Gewissens gegen die Tat, des (scheinbaren) Vollzugs der Strafe gegen den Freispruch des menschlichen Gerichts.

### 6.2.3 Die Fraglichkeit des menschlichen Urteils

Damit wird eine Differenz aufgerufen, die in der Tat ein Grundproblem der zeitlichen Rechtskultur darstellt, die ihren Grund in der Durchsetzung des im geordneten Verfahren zustande gekommenen positiven Rechtes gegen die Instanzen, die als ›Gerechtigkeit‹ oder das ›Rechtswusstsein‹ oder als ›Naturrecht‹ in immer wieder neuen Konstellationen als Geltungsgrund, dann aber auch als Legitimitätsgrenze des positiven Rechtes geltend gemacht werden, die etwa in der Diskussion um die Radbruchsche Formel und die entsprechenden Dilemmata sich darstellen.<sup>22</sup> In der Tat markieren auch geistes- bzw. mentalitätsgeschichtlich die 100 Jahre zwischen dem in der Erzählung genannten Geburtsjahr Friedrich Mergels (1738) und der Abfassung der Erzählung (1842) die Zeit eines Plausibilitätsgewinns eines positiven Rechts – man denke an das Preußische Landrecht von 1794 –, dessen Grundlegung in überrechtlichen Fundamenten begründungsbedürftig wird; und ein wesentlicher Schritt auf diesem Weg ist die Französische Revolution, auf die die erwähnte Datierung der in der Novelle berichteten Ereignisse durch Annette von Droste-Hülshoff verweist; die Revolution ist mit Bezug auf dieses Problem an sich vieldeutig, hat in der Ausbildung positiv-rechtlicher Gesetzeskorpora aber zur Etablierung des Wertes des positiven Rechts beigetragen.

Diese Hintergründe werden hier nur en passant aufgerufen, denn Droste-Hülshoff kommt es, so scheint mir, auf etwas anderes an: auf das mit dem Gegensatz von positivem Recht und positiver Rechtsprechung einerseits und überpositivem Rechtsbewusstsein bzw. dem ›göttlichen Urteil‹ andererseits verbundene Einsicht in die Fehlbarkeit jedes menschlichen Urteils, des am positiven Recht orientierten ebenso wie des am vorpositiven Recht ausgerichteten Gewissens – auch dieses überpositive Recht wird von der Droste nicht einfach als unfehlbar gut gezeichnet: Dass sich im Gewissen der Mutter Mergels die schuldlöse Schuld am Tod des Vaters, im Gewissen des jungen Friedrich die Schuld am Tod des Försters Brandis meldet und zu Recht trifft, und dass sich in der Selbststörung des Heimkehrers an der Judenbuche die Wahrheit der hebräischen Prophezeiung jenseits aller menschlichen Urteile durchsetzt, ist absolut nicht gewiss, sondern nur ein möglicherweise fehlbares menschliches Urteil, das sich

<sup>22</sup> Etwa: GUSTAV RADBRUCH, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in: *Süddeutsche Juristenzeitung* 1946, 105–108; vgl. CARL SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, Berlin [1932] 1993, hier zum Problem 22–24; GEORG ANSCHÜTZ, *Drei Leitgedanken der Weimarer Reichsverfassung*, Tübingen 1923; ROBERT ALEXI, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg [1992] Studienausgabe 2002; theologische Aufnahme und Reflexion des Problems etwa bei: WOLFGANG HUBER, *Gerechtigkeit und Recht*, Gütersloh 2006, bes. 21–127.

aufgrund von Indizien, die die Droste erzählt, im Leser bildet. Und diese Unklarheit entspringt einem erzählerischen Kunstgriff der Annette von Droste-Hülshoff, der nun zu thematisieren ist.

### 6.3 Menschliches Urteil und die höhere Gerechtigkeit – die Uneindeutigkeit der Identität

Die Differenz von menschlichem und wahrem Urteil und die Unerreichbarkeit des wahren Urteils wird in den Versen, die Droste-Hülshoff der Erzählung voranstellt, als hermeneutischer Schlüssel thematisiert in Zeilen, die das menschliche Urteil unter Anspielung auf Joh 8 verbieten: »Du Glücklicher, geboren und gehegt // Im lichten Raum, von frommer Hand gepflegt, // Leg' hin die Waagschal', nimmer dir erlaubt! // Laß ruhn den Stein – er trifft dein eignes Haupt!«<sup>23</sup>

Mit diesem Motiv hängt die Erzählperspektive des Werkes zusammen, die schlicht genial ist, weil sie die Motive und Absichten der Handelnden nicht ausschließlich, aber in den für die Haupthandlung relevanten Zügen gänzlich aus der Außenperspektive thematisiert. So sieht der Leser mit der Erzählerin dem Verhalten der Mutter, die vom Vater Friedrichs misshandelt wird, zu (Judenbuche, 924f.) – dass sie von ihrem Ehemann misshandelt wird, wird nicht gesagt; alle Umstände und ihr Verhalten deuten darauf hin – aber das Urteil fällt der Leser. Gerade die Passagen des Romans, in denen Schuld thematisiert wird, bleiben ganz in der Außenperspektive; nie wird im Klartext eine Untat erzählt oder durch den Täter explizit thematisiert – weder die Mitschuld Friedrichs am Tod des Försters noch das Versäumnis, das zum Tod des Vaters führte, noch die Ermordung des Aaron. Das Verhalten der Mutter in der Nacht nach dem Tod des Vaters wird ausschließlich aus der Außenperspektive des aus dem Nebenzimmer lauschenden Knaben geschildert, und wie dieser muss sich der Leser seinen Reim auf das Wenige machen, was es zu hören gibt (Judenbuche, 927f.); dasselbe gilt für die Beschreibung der Begegnung des Försters Brandis, den der Knabe in eine Falle schießt, ohne dass dies dem Leser explizit gesagt wird – er muss es sich erschließen (Judenbuche, 942–954). Und dasselbe gilt natürlich für die Identität des Heimkehrers, die der Leser angesichts des in seiner Motivation unaufgeklärten Verhaltens des Heimkehrers mit Bezug auf den Bredierholz und die Judenbuche in Zweifel zu ziehen angeleitet wird, die aber erst am Ende des Textes aufgedeckt wird. Die Taten selbst werden nicht beschrieben, sondern nur die einem Beobachter zugänglichen Indizien benannt. Und die Erzählerin hüllt auch die Binnenperspektive der Personen ein, wenn es um die Fragen der Schuld und die durch die Schuld gewonnene Identität geht, und erlaubt dem Leser keinen Blick darauf. Die Taten und die Innerlichkeit, das Wissen des Schuldigen um sich selbst, bleiben dem Leser verborgen, und daher weiß und erfährt er nicht, ob nun wirklich die Mutter am Tod des Vaters schuld ist oder ob sie sich die Schuld daran gibt; weiß und erfährt er nicht, ob Friedrich

<sup>23</sup> Judenbuche 920 – der Vorspruch ist anspielungs- und facettenreicher als im Folgenden dargestellt, gerade etwa in dem Verweis auf das Vorrteil, das die auf die in der Erzählung auf Juden bezogenen Stereotypen konterkariert.

den Förster Brandis bewusst und willentlich in eine Falle schickt; weiß und erfährt er bis zum Ende nicht, ob Friedrich am Tod des Juden Aaron schuld ist, und ob nun wirklich Johannes Niemand oder Friedrich Mergel zurückgekehrt ist – weiß das im Grunde ja auch nach der Feststellung des Gutsherrn nicht, denn auch sein Urteil ist ein menschliches, und das Indiz, das der Gutsherr lange betrachtet und das den Leser auf die Idee bringen soll, dass daran Friedrich Mergel erkennbar ist: die Narbe am Hals, ist nirgends in der Erzählung als Kennzeichen Friedrich Mergels eingeführt.<sup>24</sup> Der Leser weiß es bis zum Ende und auch am Ende nicht, ob der in der Buche Hängende der Schuldige ist, Johannes Niemand oder Friedrich Mergel, und es kann sein, dass der Stein, den der Gutsherr ihm in die Hand legt, nach dem Geleitgedicht den Falschen und damit ihn selbst trifft. Der Leser wird von der Autorin höchst kunstvoll immer an den Rand eines Urteils geführt, das von den berichteten Umständen nahegelegt ist, aber genau genommen unsicher bleibt. Der Leser fällt das Urteil, das sich in manchen Fällen – etwa der Identität des Heimkehrers – nachträglich als Täuschung erweist – aber auch das ist, wie gesagt, ungewiss. Nur von außen kennt der Leser die Taten und die Motive. Er wird hineingeführt in das Urteil der ›Leute‹, die der Gutsherr am Ende der Novelle apostrophiert, ein Urteil, das uneindeutig ist. Aus dieser Uneindeutigkeit wird der Leser nicht entlassen: keine der Taten und Ereignisse, die mit Schuld verbunden sind, werden von einer allwissenden Erzählerin dem Leser uneindeutig berichtet, sondern der Leser sieht die Ereignisse und erschließt automatisch die Taten, ohne darüber Gewissheit zu erlangen. Und letztlich klären sich diese Fragen auch am Ende der Novelle nicht auf, denn dass sich der Heimgekehrte an der Buche erhängt, bietet eben keine Gewähr dafür, dass hier wirklich eine höhere Hand der Gerechtigkeit zum Ziel verholfen hat, die in der Inschrift in der Judenbuche androht ist.

Das Problem der Verfehlung ist das Urteil, in dem die Menschen einander diese Verfehlung zusprechen. Dem Leser wird dieses Urteil nicht beschrieben, sondern er wird in höchst kunstvoller Weise selbst in den Vollzug des Urteils einbezogen – er ist es, in dem sich das Urteil an den vielen offenen Stellen des Werkes vollzieht.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> In den früheren Versionen der Erzählung wird die Narbe früh als Erkennungszeichen eingeführt (WALTER HUGÉ [Hrsg.], Annette von Droste-Hülshoff, Die Judenbuche. Erläuterungen und Dokumente, Stuttgart 1983, 20). Das Weglassen scheint mir ein Eingriff zu sein, der die Identitätsfrage bewusst verunklart und so den Vorpruch motiviert, der erst in der Reinschrift C (a. a. O., 52) eingefügt wird.

<sup>25</sup> Man könnte fragen, ob man es hier nicht in der Tat mit einem ›offenen Kunstwerk‹ im Sinne Umberto Ecos zu tun hat: Es rechnet mit dem Urteil des Lesers und der Leserin und vollendet sich darin: Vgl. UMBERTO ECO, Das offene Kunstwerk [1962], Frankfurt 1973, hier den titelgebenden Aufsatz: 27–59, 27–31, 42–46, 57.

#### 6.4 Das Leiden des Unschuldigen für den Schuldigen

Hochinteressant ist nun diese Doppelung der Hauptperson – anders kann man das nicht bezeichnen. Johannes Niemand wird als Doppelgänger Friedrich Mergels eingeführt – die Mutter Friedrichs verwechselt Johannes in der dunklen Küche mit ihrem eigenen Sohn (Judenbuche, 934f., vgl. 934–938); vor allem aber ändert Friedrich mit dem Zusammentreffen mit Johannes seinen Charakter, aus dem scheuen und zurückgezogenen Sonderling wird ein Mensch ›unbändigen Ehrgeizes‹ mit einem ›Hang zum Großtum‹ (Judenbuche, 936) – wobei die Doppelrolle als ›Dorfelegant‹ einerseits und als zurückgezogener Sonderling andererseits zugleich Friedrich selbst zugeschrieben wird<sup>26</sup> – man weiß als Leser nicht genau, ob man hinter der Doppelrolle die beiden Halbbrüder erkennen soll, oder ob es sich in der Tat um eine Doppelrolle Friedrichs handelt.<sup>27</sup> Johannes ist gleichsam die eine Seite, die Friedrich ablehnt und ablegt und die in Johannes sich manifestiert – und genau darum ist Friedrich auch beschämt und jagt ›seinen geduldrigen Schützling‹ mit Maultschellen und Fußtritten fort, als dieser bei einer Hochzeit als Butterdieb entlarvt wird – auf derselben Hochzeit übrigens, bei der Friedrich Mergel selbst durch Aaron gedemütigt wird: Denn genau diese erniedrigende Situation versucht Friedrich mit einem renommierten Präsentieren einer teuren Uhr zu bereinigen – und scheitert damit, als sich in einer Konfrontation mit einer Geldforderung Aarons für alle sichtbar herausstellt, dass die Uhr von geliehenem Geld gekauft ist. Er verlässt die Hochzeitseier, denn ›eine große, unerträgliche Schmach hatte ihn getroffen‹<sup>28</sup> – eben die Schmach, die er zuvor den Butterdieb Johannes hatte spüren lassen, von der er sich aber bereits in diesem Moment, da sie seinen ›Schützling‹ betraf, nicht distanzieren konnte. In gewisser Weise ist Johannes zugleich Friedrich und umgekehrt, daher prägt die unaufgelöste Ambivalenz der Identitäten nach der Rückkehr aus der Gefangenschaft ins Dorf bereits das Verhältnis beider vor der Flucht. Dass einer leidet für den anderen, wie der Gutsherr am Schluss sagt, bildet sich schon im Verhältnis vor der Flucht ab.

<sup>26</sup> ›So gewöhnnte man sich daran, ihn bald geputzt und fröhlich als anerkannten Dorfelegant an der Spitze des jungen Volks zu sehen, bald wieder als zerlumpten Hirtenbuben einsam und träumerisch hinter den Kühen herschleichend, oder in einer Waldlichtung liegend, scheinbar gedankenlos und das Moos von den Bäumen rupfend.‹ (Judenbuche, 940).

<sup>27</sup> Johannes kommt auf den folgenden Seiten nur zweimal vor (948; 955–957).

<sup>28</sup> Annette von Droste-Hülshoff beschreibt wunderbar die Vernichtungserfahrung der Scham: ›Man drängte sich wieder der Tenne zu, von wo unauslöschliches Gelächter und Lärm herüberschallte. Friedrich war nicht mehr dort. Eine große, unerträgliche Schmach hatte ihn getroffen, da der Jude Aaron ... plötzlich erschienen war und nach einem kurzen und unbefriedigenden Zwiesgespräch ihn laut vor allen Leuten um den Betrag von zehn Talern für eine schon um Ostern gelieferte Uhr gemahnt hatte. Friedrich war wie vernichtet fortgegangen und der Jude ihm gefolgt, immer schreiend: ›O weh mir! warum hab' ich nicht gehört auf vernünftige Leute! Haben sie mir nicht hundertmal gesagt, Ihr hättet all Eu'r Gut am Leibe und kein Brot im Schranke!‹ – Die Tenne tobte von Gelächter ...‹ (Judenbuche, 958 [Kursiv von N.S!]).

Was bedeutet es nun aber, dass ›der Unschuldige für den Schuldigen leidet? Der Gutsherr schließt das aus, und gibt genau darum den Förstern die Anweisung, ›allen Leuten‹ zu sagen, dass der gehängt Aufgefundene Friedrich Mergel war. Offenbar leidet der Unschuldige zunächst genau dann für den Schuldigen, wenn ihm die Strafe des Schuldigen zugeschrieben wird, wenn also unter dem Namen Johannes Niemand sich die in der Inschrift im Stamm der ›Judenbuche‹ angekündigte Drohung verwirklicht. Das Entscheidende ist somit, dass dieses Leiden des Unschuldigen für den Schuldigen nicht an sich oder, wie die altprotestantischen Theologen sagten, in einem Urteil Gottes, sondern im zuschreibenden Urteil ›der Leute‹ stattfindet. Dort und nur dort trifft die in die Buche eingetragene und möglicherweise Friedrich Mergel meinende Drohung Johannes Niemand: weil sie, die Leute, fälschlich (so das Urteil des Gutsbesitzers) den, der in Wahrheit Friedrich Mergel ist, für Johannes Niemand halten. Aber eben: auch dieses ›in Wahrheit‹ ist nur ein Urteil des Gutsbesitzers.

### 6.5 Das menschliche Urteil als letzte Instanz

Literarische Texte (und ihre Autorinnen und Autoren) sind meistens klüger als theologische (und die dazugehörigen Autoren und Autorinnen), da sie in anderer Weise gelenkt sind von der Logik der Wirklichkeit. Auch fiktionale Texte geben keine Lizenz zum Unplausiblen, ein Leser merkt sehr rasch, wenn ein Plot oder ein Verhalten einer Romanfigur nicht ›funktioniert‹, und vor allem merkt es der Autor selbst. Im Unterschied zu manchen Theologen können sich Verfasser von literarischen fiktionalen Texten keine Dogmatik erlauben, die nicht als wirkliches Verhalten plausibel ist. Interessant sind – noch einmal und zusammenfassend – in unserem Zusammenhang drei Punkte:

Zum einen die Unterscheidung von positivem Gesetz und ›Gerechtigkeitsempfinden‹, die Annette von Droste-Hülshoff einerseits als Phänomen zweier Ordnungen, andererseits als Phänomen zweier ›Gerichtshöfe‹ – des menschlichen Richters und des Gewissens – beschreibt. Das zuschreibende Urteil, das in der letzten Szene des Buches apostrophiert wird, hält sich auf der Ebene des Moralischen und der vorpositiven Attribuierung – denn für den irdischen Richter und nach positivem Recht ist Friedrich Mergel längst freigesprochen, als ein anderer Jude für den Tod des Aaron büßen musste. Das ist eine der Pointen der Erzählung: dass es nicht möglich ist, das vorpositive Recht, seine im vorpositiven Urteil der ›Leute‹ und des Gewissens sich niederschlagenden Folgen zu setzen – es bleibt als funktionierendes Wissen um das Recht und als funktionierendes Urteil ›unterhalb‹ des gesetzten Rechts und des darauf basierten Urteils beständig präsent und wirksam.

Zum anderen die Einsicht, dass über Schuld, Unschuld und Strafe in Zuschreibungsakten entschieden wird, die nicht einfach nur diejenigen der bestellten Richter oder des je eigenen Gewissens sind. Der Unschuldige leidet für den Schuldigen im Medium des Urteils ›der Leute‹, in einem Zuschreibungsakt,

<sup>29</sup> Es ist deutlich, dass diese Unterscheidung auch eine negative Geschichte hat, die hier nur als Warnsignal zu notieren, nicht aber zu verfolgen ist.

der wirksam ist, obwohl er den Falschen trifft. Dieses Spiel der Zuschreibungsakte, die sich als Täuschung erweisen, durchzieht, wie gesagt, die Novelle, und diese Zuschreibungen sind letztinstanzlich und nicht hintergebar auf eine irgendwie objektive Wahrheit hin. Es gibt keine Wahrheit jenseits der Urteile, wie notiert: letztlich kann der Mensch nur vermuten, dass die Drohung, die in den Baum eingegraben war, tatsächlich den Richtigen getroffen hat – das Urteil des Gutsbesitzers schafft keine Eindeutigkeit. Das Thema der ›Judenbuche‹ ist die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit des menschlichen Rechts und des menschlichen Urteils, wobei dieses Urteil nicht hintergebar ist. Trotz der Transparenzinstanzen – der Inschrift in der Buche; des (missverständlichen) biblischen Vergeltungsgebots; des Gewissens und der Beichte – bleibt die letzte Instanz das menschliche Urteil. Es gibt keine Gewissheit über Schuld und Vergeltung, und nur nach Indizien kann dieser Ausgleich hergestellt werden – aber gewiss wird er nie. Das heißt: auch das nicht-gesetzte Recht, das am Grunde des positiven Rechts und Urteils liegt, ist ein Recht und ein Urteil ›der Leute‹, das an sich unfehlbar sein mag, das es aber nur im Medium des menschlichen Urteils gibt und das daher in dieser Gestalt ebenso scheinhaft und fehlbar ist wie das gesetzte Recht und das Urteil des Richters.

### 6.6 Christologische Implikationen

Der dritte Punkt ist so wichtig, dass er einen eigenen Abschnitt erhält: Annette von Droste-Hülshoff hat die christologische Konnotation, die in dem hier als Titel übernommenen letzten Satz anklängt, nicht ohne Hintersinn mitschwingen lassen. Denn die Rückkehr des vermeintlichen Johannes Niemand in sein Heimatdorf nach 28 Jahren fällt genau auf den Vorabend des Weihnachtsfestes 1788 – das Jahr vor der Französischen Revolution. Der fremde Wanderer kommt genau zu dem Zeitpunkt an, als in den Häusern – wie immer man sich das vorstellen soll – nach dem Glockenschlag um Mitternacht gleichzeitig ein Lied aufklingt, das die Geburt Jesu besingt. Die Droste zitiert die erste Strophe des Liedes, die der Heimkehrer, vom Schluchzen überwältigt, nicht mitsingen kann; berichtet dann, dass der Heimkehrer die zweite Strophe mitbetet, die sie aber nicht zitiert – ›dann die dritte und vierte‹ (Judenbuche, 967). Die zweite Strophe wird zwar nicht zitiert, aber herausgehoben als die Strophe, die der Heimkömmling mitspricht. Es handelt sich um ein Lied aus dem Verspoelischen Gesangbuch, das die Droste kannte, und die zweite Strophe endet mit den Versen: ›Doch ist er Mensch geworden, // Ganz, doch ohne Sünd', uns gleich; // Dass wir würden ewig reich, // Trug er all' unsre Sünden.‹<sup>30</sup> Der christologische Hintergrund des Satzes des Gutsherrn ist somit in der Novelle explizit präsent; hinter dem vom Gutsherrn am Ende der Novelle abgelehnten Tragen der Sünde des Schuldigen durch den Unschuldigen im Urteil der Leute steht im Eingang dieses zweiten Teils der Erzählung das christologische Original, wobei hier unentschieden bleiben kann, wie der Zusammenklang des Liedes und des

<sup>30</sup> Vgl. Huce, Judenbuche (s. Anm. 24), 18f., dort auch der Hinweis, dass die Droste das Gesangbuch kannte.

Schlussatzes des Gutsherrn zu verstehen ist: ob Droste-Hülshoff mit der vor dem Hintergrund des Liedes gelesenen Wendung andeuten will, dass dem offenbar schuldigen Friedrich Mergel nicht nur die Zuschreibung seiner Schuld an den unschuldigen Johannes Niemand nicht gelingt, sondern seine Schuld auch durch den im Lied apostrophierten sündlosen Christus nicht getragen wird? – dann würde im Urteil des Gutsherrn das Leiden des Unschuldigen für den Schuldigen auch im christologischen Sinne verneint. Oder ob sie im Gegenbild dem Tragen des Leidens in dem vom Gutsherrn abgelehnten Sinne das Gegenbild der legitimen und vom Sündlosen gesuchten und gewollten Übernahme des Leidens des Schuldigen gegenüberstellen will? Das Gegenbild der Negation des Gutsherrn (»Es ist nicht recht, daß der Unschuldige für den Schuldigen leidet«) ist jedenfalls dem Leser präsent – die christliche These, dass der Unschuldige für den Schuldigen leidet, dass eine Identität für die andere eintritt und gesprochen wird. Es deutet sich hier eine Lesart der Novelle an, die diese ausgespannt sieht zwischen der Inschrift in der Buche einerseits und dem im Lied und in dem Schlusswort des Gutsherrn angedeuteten, christologisch begründeten Möglichkeit des stellvertretenden Schuldtragens, des erlösenden Identitätswechsels andererseits. Sie würde dann von der Antithetik des Alten und des Neuen Testaments bzw. von dem dem Alten Testament und dem Judentum zugeschriebenen Stereotyp des »Auge um Auge, Zahn um Zahn«, das die Droste der Frau des erschlagenen Aaron in den Mund legt, und der christologisch begründeten Möglichkeit der Vergebung leben, die am Ende der Novelle in der Spannung zwischen dem genannten Lied und dem Schlusssatz des Gutsherrn in der Schwebe bleibt. Das Urteil jenseits aller menschlichen Urteile, das »simul iustus et peccator« kommt in den Blick, bleibt aber offen.

## 7. IDENTITÄT ZWISCHEN PECCATOR! UND IUSTUS!

Insgesamt bleiben zunächst die christlich begründeten Instanzen der Bewältigung von Schuld – das Kreuz Christi einerseits und das Bußsakrament andererseits – für die Bewältigung der Schuld unwirksam: Friedrich Mergel geht von seinem Onkel, der, so vermuten wir, am Mord am Förster beteiligt war, ermahnt – nicht zum Bußsakrament (Judenbuche, 952–954); und das Kreuz Christi wird zwar in der beschriebenen Weise eingespielt und nur eigentümlich gebrochen, anspielungshaft in die Handlung integriert. Offensichtlich haben die christlichen Angebote ihre Plausibilität und Kraft verloren, bzw., wenn man diesen Gedanken mit der eigentümlichen Einbeziehung des Urteils des Lesers in den Gang der Novelle verbindet: sie gewinnen nur dann Wirksamkeit, wenn sie das Urteil des Lesers bestimmen. Es ist der Leser, der auf der Basis des »Leidens des Unschuldigen für den Schuldigen« sein Urteil zu überdenken hat und möglicherweise sich nicht dem Urteil des Gutsherrn, der die in die Buche gegrabene Drohung verwirklicht sieht, zustimmt, sondern dem stellvertretenden Eintreten des Gottessohnes für den Schuldigen, das sich im Weihnachtslied der Heimkehrszene andeutet.

Es ist schon eine außerordentlich kunstvolle Novelle, die eben, so die Quintessenz dieser Interpretation, eine fremde Identität als Grund der Beurteilung des Schuldigen und als Grund seiner Identität auslegen will.

Die Stärke dieser ungeheuren Novelle liegt darin, dass sie das Urteil über die Identitäten dem Leser in die Hand legt, und ihn gleichzeitig im Vorspruch vor dem Urteilen warnt. Es gibt keine Wahrheit der Identität, die nicht ein Urteil wäre. Es gibt aber die Möglichkeit einer gesprochenen Identität, die das Kirchenlied zu Beginn des zweiten Teils thematisiert und damit als offene Möglichkeit dem Leser in die Hand gibt: die Möglichkeit, dass der, der im Urteil als Sünder erscheint, aufgrund einer fremden Identität neu beurteilt wird. Und hier gibt es keinen Mehrwert der »Wirklichkeit« des Sünderseins vor der »nur« im Wort gesprochenen Gerechtigkeit. Denn es ist richtig: dieses »iustus!« gibt es nur als Urteil. Aber eben auch das »peccator!«