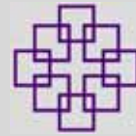


Vortrag

des Kirchenpräsidenten der
Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau



Pfarrer Prof. Dr. Peter Steinacker

10. Oktober 2002

gehalten vor dem Symposium zur Gegenwartsbe-
deutung der Rechtfertigungsbotschaft, gemein-
sam veranstaltet vom Evangelisch-Theologischen
Fakultätentag und vom Katholisch-
Theologischen Fakultätentag
in Wittenberg

Rechtfertigung und Ethik

Auch wenn man, wie ich, der Unterzeichnung der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre kritisch gegenüberstand und steht, hat die Auseinandersetzung darum aus kirchenleitender Sicht einiges Gute bewirkt. Vor allem dem Teil der akademischen Theologie, der seine kirchenleitende Aufgabe darin wahrgenommen hat, die kirchenleitenden Gremien vor einer Unterzeichnung zu warnen, ist es zu danken, wenn die hervorragende und alle anderen Lehrstücke evangelischer Systematischer Theologie zusammenfassenden Position der Rechtfertigungslehre neu fokussiert worden ist. Denn die Rechtfertigungslehre fasst begrifflich den existenziellen Vorgang des Glaubens zusammen, „dass Jesus Christus sei mein Herr, der mich verlornen und verdampften Menschen erlöst hat“.¹ Dabei ist die wahrhaft „kriteriologische Funktion“ der Rechtfertigungslehre deutlich geworden. Diese bedeutet keine Hierarchie der Wahrheiten, sondern, „dass keine theologische Aussage über Gott, die Welt und den Menschen wahr und also dem Zeugnis der Schrift gemäß gemacht zu werden verdient, die nicht dem vertrauenden Glauben an Christus als einzigen Grund des Heils entspricht“.² Diese begründende Querschnittsfunktion des Vorgangs Glaube wird im reformatorischen „sola fide“ zusammengefasst, das das „Ein für allemal“ und das „extra nos“ des „solus Christus“ und damit Gott als Subjekt der Rechtfertigung, d.h. Gottes Gottheit und allmächtige

¹ Martin Luther: Kleiner Katechismus, BSLK 511, 23-25.

² Thomas Kaufmann: Die „kriteriologische Funktion“ der Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften, in: ZThK, Beiheft 10, Zur Rechtfertigungslehre, 1998, S 53 f.

Alleinwirksamkeit, sichert.³ Die Ausklammerung des „sola fide“ aus der GE ist darum eine ihrer zentralen Schwächen.

Deshalb können die Kirchenleitungen dankbar dafür sein, wenn die Debatte auch und gerade in ihrer innerevangelischen Schärfe noch einmal auf die tiefen ekklesiologischen Differenzen zur römisch-katholischen Kirche aufmerksam gemacht hat, die alle ökumenischen Annäherungen und Verständnisprozesse, für die man nur dankbar sein kann, nicht aufgehoben haben. Unterschiede begründen Identitäten, aber nicht notwendig Feindschaften. Insofern konnte nicht der Inhalt, wohl aber der Zeitpunkt von „Dominus Iesus“ überraschen, wenn auch zuzugeben ist, dass es nicht gerade von Freundlichkeit zeugt, wenn an eine lehramtliche Kritik der in der Tat heftig zu kritisierenden pluralistischen Theologie der Religionen eine Klarstellung des Verhältnisses zu christlichen Kirchen angeschlossen wird. Der Lutherische Weltbund hatte durchaus richtig gesehen, dass eine Verständigung über Kirche und Amt nur möglich wäre, wenn man mit der römisch-katholischen Kirche im Verständnis der Rechtfertigungslehre überein gekommen wäre. Aber solange die Kirchengrenze als Grenze des Amtes und des dadurch gültigen Sakramentes markiert wird, kann man in der Rechtfertigungsfrage nicht übereinstimmen, denn diese begründet ein anderes Sakraments- und Amtsverständnis als dasjenige, das trotz aller Veränderung gegenüber den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts im Zentrum der römisch-katholischen Kirche und Theologie steht.⁴ Aus der Rechtfertigungslehre und besonders dem „solus Christus“ ergibt sich ein Verständnis des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, das dem kultischen Opferinstitut und dem kultisch, später hierarchisch verstandenen Priestertum ein Ende setzt. „Deshalb (ist) die kategoriale Unterscheidung von Priestern und Laien zu verwerfen“, folgert Eberhard Jüngel in aller Klarheit, nicht ohne „mit Respekt und Genugtuung“ auf Veränderungen durch das 2. Vatikanum hinzuweisen, das an dem wesenhaften Unterschied zwischen dem allgemeinen und dem hierarchischen Priestertum festhält und doch sie einander zuordnet, insofern beide „auf je besondere Weise an einem Priestertum“ teilnehmen⁵. Jüngel weist auf Erklärungen und Forderungen der deutschen

³ Vgl. Joachim Ringleben: Der Begriff des Glaubens in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Ein theologisches Gutachten, in: ZThK 95, 1998, S. 232-249.

⁴ Vgl. aus der Fülle der Literatur Karl Holl: Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff, in: Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. I, S. 288-325, Leif Grane: Die ekklesiologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre, in: ZThK, Beiheft 10 (Vgl. Anm. 3), S. 1-13.

⁵ Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, 1998, S. 214. Hinweis auf LG 10, a.a.O. S. 217.

katholischen Bischöfe und besonders meines verehrten Nachbarn Kardinal Lehmanns hin, die versuchen, die „sakramentalen Vollmachten der Eucharistiefeier und Sündenvergebung“ „von einer tieferen Wurzel her“ zu verstehen, d.h. dass der Dienst am Evangelium in der **Weise des Wortes** das Opfer Christi für uns gegenwärtig macht⁶ und die „tiefere Wurzel“ es erlaubt, das „eine Amt von den in der Kirche gegebenen Aufgaben und Strukturen her auf viele Teilämter oder Personen zu verteilen.“⁷ Diese wieder und neu gewonnene Wahrheit über das kirchliche Amt begründet nicht nur, dass wir aus gutem Grund evangelisch sein können, was natürlich nur in ökumenischer Öffnung sinnvoll verstanden werden kann, sondern auch die konfessionell unterschiedliche Rolle der Kirche in ethischen Fragen. So wie sich aus der Rechtfertigungslehre kein unfehlbares Lehramt der Kirche in Lehrfragen ableiten lässt, so verbietet sich ein kirchliches Amt, das in ethischen Fragen autoritativ unfehlbare Entscheidungen fällen könnte, von selbst. Die Differenz in der Amts- und Sakramentsfrage, im Verständnis der Rechtfertigung begründet auch, weshalb auf dem kommenden ökumenischen Kirchentag kein gemeinsames Abendmahl auf dem Programm stehen kann, auch wenn der Kirchentag theologisch an diesem Thema arbeiten wird und dies auch muss, und festgehalten zu werden verdient, dass das evangelische Abendmahlsverständnis ökumenisch verstanden werden muss, weil die Grenze der wahren Kirche für uns keine Konfessionsgrenze ist.

Drittens vermochte die monatelange öffentliche Kontroverse die Einschätzung Goethes, die Rechtfertigungslehre sei „ein toter Hund“, zumindest in der Hinsicht zu widerlegen, dass die Öffentlichkeit, nicht nur der Kirche, nicht ganz verständnislos dem theologischen Schlagabtausch zusah. Aber Klaus-Peter Jörns steht in einer langen Tradition, nicht zuletzt des lutherischen Weltbundes, wenn er als ein Ergebnis dessen, was die Menschen heute seiner Meinung nach glauben, festhält: „Das größte Problem auch der gläubigen Menschen (kann) nicht mit Luthers Frage nach dem gnädigen Gott ausgedrückt und auch nicht mit der Lehre von der ‚Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden‘ beantwortet werden ...; denn das Hauptproblem der Menschen läuft eher auf die Frage hinaus, wie sie das Leben angesichts

⁶ Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung 1970, S. 25, zit. bei Jüngel: a.a.O., S. 216f.

⁷ Karl Lehmann: Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters, hg. v. F. Henrich 1969, S. 121-175, zit. v. Jüngel: a.a.O., S. 217f.

all dessen überhaupt bestehen können, was sie täglich von nah und fern wahrnehmen und was es ihnen schwer macht, einen Sinn im Leben zu finden“.⁸ Aber Jörns verwechselt ein hermeneutisches Problem mit einem Sachproblem. Der Grund hierfür ist offenbar die irrige Meinung, die Rechtfertigung rede primär vom Menschen. Aber in der Rechtfertigungslehre geht es primär um den rechtfertigenden Gott, auch wenn das, was er tut, am Objekt, dem Menschen, ausgelegt wird.

Die historische und systematische Diskussion des Rechtfertigungsthemas hat doch deutlich gemacht, dass der existenzielle Komplex, der mit der Rechtfertigungslehre erfasst wird, einen Verständniskonsens abgebildet hatte, der zumindest im 16. Jahrhundert den Menschen unmittelbar eingeleuchtet hat, weil er genau dieses Bedürfnis, von dem Jörns spricht, befriedigt hat. Der Begriff „Rechtfertigung“ fasste paradigmatisch das epochale Selbst- und Weltverständnis zusammen und dies deshalb, weil im gerechtfertigten Glauben diejenige Selbstbestimmung der Person stattfinden konnte, in der das rein passive Empfangen des ewigen Heils zugleich als „Grundakt ethischen Handelns“ verstanden werden konnte, insofern die Person sich von dem rechtfertigenden Gott vor ihre Welt als offenes Handlungsfeld des Glaubens gestellt vorfinden konnte. Die Rechtfertigungslehre ist zugleich die Grundlegung der Ethik.⁹ Seit Martin Kähler spätestens ist klar, dass die religiöse und die sittliche Bestimmtheit des Menschen nebeneinander bestehen, als die beiden zur Rechtfertigung gehörenden Seiten.¹⁰ Diesen Zusammenhang hatte Luther vor allem gegen die Antinomer immer wieder ins Feld geführt. Rechtfertigung hat leibhafte, d.h. lebensweltliche Konsequenzen, die zwar keinen *tertius usus legis* erzeugen, aber im Sinne der Gebote kreativ sind, weil sie auf Freiheit gegründet sind, die zugleich Verantwortung fordert, das Dasein „in Obhut zu nehmen“.¹¹ Christen heißen Heilige, weil Gott an ihnen eine tägliche Heilung und Lebendigmachung in Christus vollzieht, „nach der ersten tafeln Mosi“ schreibt er 1539 in „Von Konziliis und der Kirchen“.¹² Die Erfüllung des ersten Gebotes, die Gottesliebe ist Voraussetzung der Nächstenliebe als deren wesenhafter Konsequenz. Dies ist nur dem Glauben zugänglich, der sich selbst als Gabe Gottes begreift. Daraus aber folgt das ethische

⁸ Die neuen Gesichter Gottes, 1997, S. 9.

⁹ Vgl. Wilfried Härle/Eilert Herms: Rechtfertigung. Das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, 1979, S. 141 ff.

¹⁰ vgl. Martin Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1883

¹¹ Knud Eiler Løgstrup: Die ethische Forderung, 2. Aufl. 1968, S. 17. Vgl. auch Wilfried Härle: Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, in ZRK, Beiheft 10, a.a.O. S. 127.

Handeln und Erleiden, das im Kampf mit der Sünde sich in Gehorsam und Liebe der Welt annimmt: „auch davon sie heißen ein heilig Volck“. ¹³ „Die Rechtfertigung ist in Wahrheit eine Wiedergeburt zu neuem Leben“. ¹⁴ Sie gründet und umgreift das ganze Dasein, insofern sind die Werke mehr als einzelne Taten, schon gar nicht als *fides caritate formata* eine übernatürliche Tugend, die über den letzten Ernst des Rechtfertigungsvorgangs entscheidet. ¹⁵

Gerade als Zusammenfassung des Selbst- und Weltverständnisses aber rechnen die Christen weiterhin mit der tiefen Versehrtheit alles Seins, das sich in der Sünde manifestiert. Die Rechtfertigungslehre bietet gerade kein Paradigma an, das zum Quietismus verführt, Endlichkeit, Schuld und Versagen theologisch und ethisch einfach überspringen würde. Darin vollzöge sie nichts anderes, als eine theoretische, d.h. hier ideologische Verdopplung der Welt, die Grundfigur von Nietzsches Christentumskritik. Luther legte größten Wert darauf, dass mit der Rechtfertigungslehre die Wirklichkeit der Welt, in ihrer Zerrissenheit, Vorläufigkeit, Widersprüchlichkeit und Erlösungsbedürftigkeit zu Gottes Heilswillen nicht geleugnet würde. Im Gegenteil: im Rechtfertigungsvorgang wird das Wesen der Sünde überhaupt erst aufgedeckt und bedrängend ihre mächtige Spur im Leben des einzelnen, der Kirche und der Welt freigelegt. Die Wahrheit über die Sünde bestätigt die Gottheit Gottes. Deshalb steht über dem Glauben in theologischer und ethischer Hinsicht das unverzichtbare „*simul iustus et peccator*:“ „Wer ... wirklich glaubt, der erfährt sich gerade als mit Mängeln behaftet, weil er im Glauben die Diskrepanz zwischen sich und seinem Glauben, zwischen der Wahrheit und dem Leben der Glaubenden erkennt. Und das gilt nach Luther von der Kirche genauso wie vom einzelnen Christen.“ ¹⁶

II.

Die Rechtfertigungslehre traf im 16. Jahrhundert das Lebensgefühl vieler Menschen, in dem Teil Europas, der konsequent das Ende der mittelalterlichen Welt mit dem zweigipfeligen *Corpus Christianum* wollte. Das aufstrebende Bürgertum, aber auch der Stand der Bauern erstrebte die religiöse und auch die ökonomische Befreiung

¹² WA 50, 642, 32-35.

¹³ WA 50, 624, 23.

¹⁴ WA 39 I, 44f., Promotionsdiskussion vom 11. und 14. September 1535.

¹⁵ Vgl. Reinhard Schwarz: Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche, in: ZThK, Beiheft 10, a.a.O., S. 29f.

des Subjekts, des damals noch ohne Selbstbegründung in Gott nicht denkbar war, von der hierarchisch-feudalen Heilsmittlung und politischen Herrschaftsstruktur. Die Rechtfertigungslehre bildete, jedenfalls für eine gewisse Zeit, das gedankliche Konstrukt, in dem sich das Hintergrundwissen, das alle Menschen dieser Region miteinander teilten, mit der Summe der Selbstverständlichkeiten und Fraglosigkeiten verband. In ihr kristallisierten sich Antworten auf entscheidende Fragen, die sich jede Gesellschaft stellen muss. Darum war und ist sie, gerade weil der rechtfertigende Gott ihr Subjekt ist, ein Schlüssel zum menschlichen Wesen und damit auch in Verbindung mit der „Zwei-Reiche-Lehre“, die treffender die Lehre von den beiden Regierweisen Gottes genannt wird,¹⁷ der Ansatz zum sozialen Handeln. Denn auch das einzelne Subjekt ist nicht ohne Gesellschaft, auch wenn es in der Beziehung zu Gott keiner institutionellen Vermittlung bedarf. So begründete sie ein Realitätsgefühl, das Wahrnehmungen auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit möglich machte, die tief in die Strukturen der sich wandelnden mittelalterlichen Alltagswelt einwirkten. Nicht nur an dem im Rückblick erstaunlichen Phänomen, dass auf den Märkten über die Rechtfertigung allein aus Gnaden diskutiert wurde, lässt sich ablesen, dass die ethische Dimension der Rechtfertigung die soziale Konstruktion der Wirklichkeit tiefgreifend zu verändern begann. Auch der gezielte Versuch des Konzils von Trient, ihre ethische Bedeutung zu bestreiten und sie damit zu einem bloß häretischen Gedankenspiel ohne sinnvolle Weltgestaltung zu minimieren, will ihre gesellschaftsverändernden Wirkungen zurücknehmen, indem man ihre ethische Leistungsfähigkeit bestreitet.¹⁸ Das geistliche Anathema und der Hinweis auf ihre tendenzielle Weltlosigkeit, d.h. ihre anthropologischen und schöpfungstheologischen Defizite, sollten die Spaltung nun auch der westlichen Christenheit aufheben und einen Prozess der Wiederherstellung der Einheit der Kirche in Gang setzen, einer Kirchengemeinschaft, die der Papst und nicht die reformatorischen Kirchen aufgekündigt hatten.

Nun zeigen aber gerade auch die evangelischen Versuche, die Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre zu bezweifeln, dass solche Kristallisationen von

¹⁶ Eberhard Jüngel: a.a.O, S. 189.

¹⁷ Vgl. N. Hasselmann (Hg.): Gottes Willen in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zwei-Reiche-Lehre, B. 12, 1980, S. 162-172; vgl. auch Eilert Herms: Theologie und Politik. Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus [1989] in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, 1991, S. 95-124.

¹⁸ Vgl. bes. Can 9, 11,12,18-26, DH 1559, 1561, 1562, 1568-1576.

Grundüberzeugungen zerfallen können bzw. sich neu zusammensetzen müssen, um dieselbe Funktion erfüllen zu können. Tillichs Versuche, die Rechtfertigung des „Gottlosen“ als „Rechtfertigung des Zweiflers“ oder als Analogie zur proletarischen Situation, oder existenzialistisch als Erfahrung des absoluten Glaubens, als „das Bejahen des Bejahtseins ohne jemanden oder etwas, das uns bejaht“¹⁹ einer sich anders verstehenden aufgeklärten Welt nahe zu bringen, sind nur ein Beispiel für eine mögliche Reaktion auf diesen Sachverhalt. Tillichs Versuche aber krankten, wie die meisten anderen, daran, dass nicht mehr vom Menschen als Sünder die Rede ist.²⁰ Der nur historische Nachweis des Zusammenhangs der Rechtfertigungslehre mit Ethik und des Glaubens mit der Liebe als seiner Wirkung genügt aber noch nicht, um die bleibende, ja für die evangelische Kirche unhintergehbare Begründung der Ethik durch die Rechtfertigungslehre festzustellen. Immerhin kommen die katholischen Ethiken auch der nachkonziliaren Gegenwart in der Zuordnung von Glaube und Liebe ohne diesen Begründungszusammenhang aus, ein Problem auf das ich zurück kommen muss.²¹

Daher möchte ich nun in einem Zwischenschritt anzudeuten versuchen, inwiefern die reformatorisch verstandene Rechtfertigung auch gegenwärtig der Kristallisationspunkt für das Wirklichkeitsverständnis sein könnte. Sie müsste dann ein Metasystem der Kommunikation anbieten, das sinnvolle Interaktion in einer pluralistischen Gesellschaft ermöglicht. Zu dieser gehört ein zunehmend desorganisiertes Bewusstsein. Sie leidet unter wachsenden Orientierungsproblemen und favorisiert anscheinend immer stärker ein „Konzept einer minimalen Identität“, die gerade so weit und so lange reicht „wie das Gedächtnis oder eine Modeperiode“.²²

Dafür ist eine Veränderung des Ausgangspunktes zur Entwicklung des Religionsbegriffes nötig. Die Perspektive der Religion kann nicht vom subjektiven Erlebnis

¹⁹ Paul Tillich: Rechtfertigung und Zweifel (1924), in MW, Bd. 6, S. 83 – 98; Protestantisches Prinzip und protestantische Situation (1931), in: MW, Bd. 3, S. 219-248; The Courage to Be (1952), in: MW, Bd. 5, S. 227, deutsch: GW Bd.XI, S. 136.

²⁰ Vgl. Carl Heinz Ratschow: Rechtfertigung. Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen, [1985], in: Von den Wandlungen Gottes, 1986, S. 341.

²¹ Vgl. Joachim Piesga: Der Mensch – das moralische Wesen. Fundamentale Fragen der Moralthologie, 1996; Karl-Heinz Peschke: Christliche Ethik, Grundlagen der Moralthologie, 1997; Arno Anzenbacher: Christliche Sozialethik – Einführung und Prinzipien, 1997.

und seiner Psychologie und dem Bedürfnis des Verbrauchers her wie bei Rudolf Otto eingenommen werden, sondern von den objektiven Strukturen des sozialen Handelns und dem Hervortreten Gottes.²³ In „Grundkategorien unserer Existenz“ beschrieb Gerhard Schmidtchen vor über 20 Jahren die zentrale Quelle der religiösen Problematik, die alle den Menschen mit Gestaltungsfragen konfrontieren, die sich im besten Fall in solchen Kristallen des Wirklichkeitsverständnisses bündeln. Irgendwann wird jeder Mensch mit dem Grundvorgang des Lebens, dem Werden und Vergehen, aber auch mit seiner eigenen Endlichkeit konfrontiert. Irgendwann im Verlauf seines Lebens, spätestens in der Pubertät oder in der Erfahrung einer Krankheit, wird jedem Menschen seine körperliche Existenz zum Gestaltungsproblem. Besonders mit der Sexualität erwacht die Frage, wie man mit seinem und dem Körper und der Seele des anderen Menschen umgehen soll und kann. Wie soll man den anderen akzeptieren – nach seinem Tauschwert oder wie und warum anders? Wie sollen wir uns zum Leben überhaupt verhalten, wann beginnt und wann endet es? Wie sollen wir uns zur Natur verhalten – ausbeutend oder bewahrend? Wie soll menschliches Zusammenleben gestaltet werden – nach den Prinzipien der Freiheit, Rechtssicherheit, Gleichheit und Unantastbarkeit der Menschenwürde – oder nach dem Recht des Stärkeren? Schmidtchen behauptet, „dass alle Gestaltungsprobleme in den Grundkategorien unseres Daseins einer rein wissenschaftlich begründeten Rationalität entsagen müssen“.²⁴ Vielmehr geschähen die Handlungsentwürfe und -stilisierungen durch das, „was man die imaginative Rationalität nennen könnte“.²⁵

Man muss die Terminologie nicht übernehmen, aber die „Grundkategorien unserer Existenz“ stellen vor die Frage nach der Gewissheit, die menschliches Handeln ethisch verantwortet überhaupt erst begründet und möglich macht. Die pluralistische Gesellschaft ist in sich religionsproduktiv, sie kann nicht nur, sondern muss christlich bejaht werden. Der Umkreis solcher ethisch orientierenden Gewissheiten (Eilert Herms) ist religiös gefärbt, weil der Mensch mit Max Schelers Formulierung hier „offenbarungsbedürftig“ ist, d.h., das Hervortreten Gottes begründet das Haben einer Welt und ermöglicht es. Mit Eilert Herms Worten und auf die Ebene gesellschaftlicher Organisation projiziert: „Das Evangelium kann den Menschen so

²² Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, 1979. Schmidtchens Grundthese war die beobachtete Freisetzung von religiöser Motivation und ihre Umsetzung in politisches Handeln.

²³ a.a.O. S. 17.

²⁴ a.a.O., S. 18.

zugesprochen werden, dass es sie in ihrer Handlungssituation, wie sie ihnen selbst vor Augen steht, tatsächlich trifft und erfahren wird als die auch von ihnen benötigte kritische Orientierungshilfe und Ermutigung; als Hilfe für die Entdeckung des vorzüglichen unter den jeweils gangbaren Wegen und als Ermutigung, ihn auch dann zu gehen, wenn der schnelle (persönlich erlebbare) Erfolg nicht garantiert ist. Erst wo es dazu kommt, tritt die Glaubenskommunikation in ihre spezifische (unersetzliche und so von niemandem sonst zu erfüllende) sozial gestaltete Funktion ein: der Hilfestellung für den Gewinn einer – in persönlichen und beruflichen Entscheidungssituationen – ethisch orientierenden Gewissheit“.²⁶

Die Gewissheitsfrage aber impliziert die Frage nach Grund, Sinn und Ziel des Lebens und unserer Welt. Und das ist die Frage nach Gott als Frage nach der Vergebung der Sünden. Sie fragt, wie es gelingen kann, in einer sinnvollen Wirklichkeit zu denken, zu fühlen und zu handeln, also meines Daseins gewiss zu leben, ohne an den eigenen Fehlern, der verwirrenden Vielfalt von Möglichkeiten und ihren vielen schuldhaften Verwirklichungen, an dem Riss, der sich durch die Welt zieht, zu verzweifeln, den Paulus in Rö 7 als ethische Erfahrung des Umschlags des Guten in Böses wahrnimmt. Diese Frage nach einem seiner selbst gewissen geborgenen Dasein in Freiheit und Gerechtigkeit stellt sich für Luther als Frage nach dem gnädigen Gott. Sie ist zugleich die Frage nach einer gnädigen Welt, sofern einen Gott haben immer auch eine Welt haben bedeutet. Deshalb antwortet er im Großen Katechismus bekanntlich ohne die Terminologie der Rechtfertigungslehre aber genau in ihrem Sinn: „Ein Gott heißt das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben“.²⁷ Die Frage nach Gott und der Ruf nach Sündenvergebung ist „in Wirklichkeit der Ruf nach der Handlungsvollmacht“, und das Geschehen von Rechtfertigung bildet „das Tor zu dieser neuen Handlungsvollmacht ... Rechtfertigung bringt die Früchte des Heiligen Geistes hervor“.²⁸ Das Aufregende und das neuzeitliche Bewusstsein des homo faber so tief Verletzende an dieser Auskunft ist, dass alle menschlichen Versuche, diesen vertrauenden Umgang mit der Welt durch eigene Anstrengungen zu erreichen, scheitern und die Welt verstellen,

²⁵ a.a.O., S. 19.

²⁶ Die Rolle der Evangelischen Kirche in der Technologiegesellschaft der Neunziger Jahre [1990], in: Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, 1991, S. 378.

²⁷ BSLK, S. 560, 9f.

²⁸ Carl Heinz Ratschow: a.a.O., S. 370.

statt sie für das Leben in Freiheit und Gerechtigkeit zu öffnen. Der Irrsinn unserer Weltwirklichkeit kann nicht anders als durch den die Menschen und die Welt rechtfertigenden und das heißt mit Hoffnung und Zuversicht, also Gewissheit erfüllenden Gott ausgehalten und mit Sinn zusammengedacht werden. Das selbstzerstörerische Potential, das im Menschen, in seinem Herzen, in seiner Kultur und darum auch in seinen Religionen lauert, kann nicht durch das Leugnen ihrer Realität gebannt werden, sondern nur durch das Aufdecken, also die Offenlegung der Sünde, die mehr ist als Schuld und Versagen, worauf uns ja bekanntlich einer aufmerksam gemacht hat, der sich zugleich als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet hat.²⁹ Gewissheit in diesem Sinn ist nur einem Selbstbewusstsein erreichbar, „das sich in einer fundamentalen und uneingeschränkten Abhängigkeit vom Schöpfer“ weiß.³⁰ Solche uneingeschränkte Abhängigkeit, verbunden mit dem Bewusstsein von der Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit formt sich nur dann zur weltöffnenden Gewissheit, wenn Gott selber geglaubt wird, der uns und seine Welt rechtfertigt durch Christi fremde Gerechtigkeit, deren Geheimnis in den vier reformatorischen Exklusivpartikeln begriffen und zugleich bewahrt ist: solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide. Aber: Der Widerspruch zwischen der Unvermeidlichkeit der Schuld, die sich insbesondere im Pflichtenkonflikt zeigt, und ihrer Anrechnung als Schuld ist nicht nur schlechthin unerträglich,³¹ sondern stellt vor die unlöschbare Glut der Theodizee, wenn doch der rechtfertigende Glaube reine Gnadengabe ist, sich also Gott verdankt. Warum erreicht sein Heilswille offenbar nicht alle? Und vollendet sich die Rechtfertigung nicht erst dann, wenn der Glaube als „Grundakt ethischen Handelns“ von der durch die Rechtfertigung passiv konstituierten Person als „die ihr erschlossene Möglichkeit bejaht“ wird, wie Wilfried Härle und Eilert Herms formuliert haben?³² Das macht die Schwierigkeit des Versuchs aus, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und die Menschenwürde aus der Rechtfertigung zu begründen,³³ trotz aller Vorzüge, die es vermeiden, die Gottesbildlichkeit an menschliche Stärken und Tugenden zu binden.

²⁹ Jürgen Habermas: Glauben und Wissen, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001. Der gedruckte Text hat das mündlich vorgetragene Max Weber Zitat gestrichen.

³⁰ Wilfried Härle/Eilert Herms: a.a.O., S. 168.

³¹ Vgl. Dietz Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, 1992, S. 400f.

³² a.a.O., S. 172.

³³ Vgl. Reiner Anselm: Die Würde des gerechtfertigten Menschen, in: ZEE 43, 1999, S. 123-136.

III.

Daraus ergeben sich nun mehrere Folgerungen, die helfen, den Zusammenhang von Rechtfertigung und Ethik zu präzisieren.

1. Der Rechtfertigungsglaube, der auf die anthropologische Gewissheitsfrage antwortet, konkurriert mit anderen ethischen Begründungszusammenhängen. Dies entspricht der pluralistischen Struktur unserer Lebenswelt. Entwürfe autonomer Moral wetteifern mit christlich-theologischen Ethiken, die, wie am Beispiel römisch-katholischer Entwürfe gesehen, sich nicht von der Rechtfertigungslehre, ja noch nicht einmal vom „Verkündigungsgehalt des Rechtfertigungsglaubens“³⁴ begründen. Es drängen auch anders religiöse Ethiken und Lebenshilfen in den entstandenen Markt der Weltanschauungen und Lebenspraktiken. Der 11. September 2001 markiert in globaler Hinsicht das Ende jeder vermuteten ethischen Hegemonie. Zunehmend müssen sich die Kirchen nicht nur mit allen möglichen Spielarten esoterischer und sektiererischer Weltdeutung auseinandersetzen, sondern auch mit den Moralvorstellungen und deren Begründung in den großen Religionen. Menschenwürde und Menschenrecht sind sowohl in ihrer anthropologischen, wie auch in ihrer religiösen Begründung strittig geworden. Ihre universale Geltung wird z.B. von östlichen Kulturen bestritten, von islamischen Autoritäten der Sharia untergeordnet. Damit sie in einer pluralistischen Gesellschaft Geltung erlangen können, dürfen sie gerade nicht religiös begründet werden, jedenfalls nicht von dem Staat, der sich religionsneutral verhalten muss. Und wenn in der sich auf Rechtfertigung gründenden Ethik es nicht um Folgerungen aus vorausgesetzten ewigen Werten oder dem Wesen der Natur geht, sondern um eine Güterabwägung, die „Entdeckung des vorzüglichen unter den jeweils gangbaren Wegen“ (E. Herms), dann gehört die Vielheit ethischer Zielfindungsprozesse zum System. Evangelisch gibt es aus guten Gründen immer eine Bandbreite moralischer Urteile. Der innerevangelische Streit um die bioethischen Fragen ist dafür nur ein aktuelles Beispiel. Nicht immer gelingt ein Konsens. So kann es vorkommen, dass man in der Formulierung ethischer Inhalte und Normen übereinstimmt – trotz unterschiedlicher Begründung. Auch hierfür ist die bio-

³⁴ Gerhard Ebeling: Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom Heiligen Geist, in: Wort und Glaube, Bd. 3, 1975, S. 335.

ethische Diskussion ein gutes Beispiel. Zwischen die Voten des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „passt kein Blatt Papier“, hat der Ratsvorsitzende gesagt.

2. Der Umgang mit dem Pluralismus der Ethik kann ein schönes Beispiel für gelebte Rechtfertigung sein. Denn die Kirchen könnten ja in die Versuchung geraten, ihre Überlegenheit gegenüber anderen Ethiken allein der besonderen, ja einzigartigen Leistungsfähigkeit ihres theoretischen Modells zuzutrauen, also allein ihre Korrespondenz zur Vernunft. Das ist erklärungsbedürftig. Selbstverständlich kommt es darauf an, im Stand der Konkurrenz sich als pluralismusfähig zu erweisen, und das heißt, unsere ethischen Urteile und Normfindungen müssen transparent sein. Wir dürfen uns ja keinesfalls aus dem öffentlichen Diskurs über die Wahrheit und die Ziele der Gesellschaft in die Privatsphäre herausdrängen lassen und uns damit zufriedengeben, irgendeine Sektenmeinung zu vertreten, die im religionsneutralen Staat im Blick auf seine Gesetzgebung sowieso obsolet sei. Orientierende Gewissheiten sind zwar strukturell offenbarungsbedürftig, aber gerade deshalb auf das Argument angewiesen und dazu fähig. Die Lehre von den zwei Regierweisen Gottes begründet die Brückenfunktion der Vernunft in ethischen Fragen und nötigt zur Demut. Es ist und bleibt auch in ethischen Fragen die Zeit des Argumentes.

Aber: allein durch das Argument – also einen nur denkerischen Vorgang – fällt die Botschaft von der freien Gnade Gottes als Begründung der Ethik in kein Herz. Auch in ethischen Fragen ersetzt also das Argument nicht die Verkündigung – aber ihre Zuordnung muss geklärt sein. Die Überzeugungskraft der Begründung der Ethik aus der Rechtfertigung hängt im Kern nicht allein am Argument, so sehr das Argument unentbehrlich ist. Sie hängt fundamental am Ereigniswerden des Heiligen Geistes.

3. Wenn die Begründung der Ethik mittels der Rechtfertigung strittig ist, ergibt sich daraus die Frage, ob es zu den anderen Ansätzen eine Korrespondenz gibt, die symbolische Kommunikation möglich macht. Alfons Auer hat ja klassisch formuliert: „Die christliche Botschaft zeitigt keine konkreten material-ethischen Weisungen im Hinblick auf das menschliche Weltverhalten; deren Findung ist Sache der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen.

Der Christ ist zunächst Mensch wie jeder andere auch; es gibt für ihn kein eigenes ethisches Einmaleins, kein eigenes ethisches Alphabet. Das Menschliche ist menschlich für Heiden wie für Christen.³⁵ Für diese These scheint zunächst auch zu sprechen, dass es auffallende Ähnlichkeiten zwischen den großen Religionen zu geben scheint: man vergleiche den biblischen Dekalog mit Sure 17, 22-38 des Koran, den Buddhistischen „dasa – sila“, den „Zehn Guten Taten“.³⁶ Oder man nehme die Geschichte der „Goldenen Regel“. Das sind erstaunliche sittliche Analogien.

Aber die Rechtfertigung bricht ja gerade mit diesen anthropologischen, quasi naturrechtlichen Begründungen. Sie können trotz vieler inhaltlicher Übereinstimmungen die Basis christlicher Ethik nicht mehr sein, weil durch das rechtfertigende Handeln Gottes die menschliche Person neu konstituiert wird, also das Menschsein des Menschen, die *conditio humana* in einem neuen, der Vernunft nicht erreichbaren Licht erscheint. Luther hat in den Schmalkaldischen Artikeln die Sünde so tief in der menschlichen Natur sitzend beschrieben, dass der Mensch unfähig ist, sie zu begreifen, vielmehr muss sie „aus der Schrift Offenbarung geglaubt werden“.³⁷ Der Mensch kann viele Verfehlungen und Gesetzesübertretungen rational erfassen. Aber die „radikale, kapitale und tödliche“ Sünde, die das zentrale Gottesverhältnis des Menschen betrifft, ist der ganzen Welt unbekannt, schreibt Luther in der 4. Thesenreihe zu Rö 3,28.³⁸ „Diese Sünde ist ebenso transrational wie transmoralisch“.³⁹ Die Neuheit in der Bestimmung der *conditio humana* liegt nicht in der realen Veränderung des Menschen. Er bleibt der Sünder, der er war. Aber der Christ nimmt sich als neue Person in seiner Anerkennung in Christus wahr und gewinnt zu sich und seiner Welt ein neues Verhältnis, und daraus erwächst ihm die neue Freiheit zum Handeln.

Dennoch führte ein christliches, gar kirchlich normiertes Sonderethos ohne Anknüpfungspunkte und Transparenzgebot unweigerlich zum Fundamentalismus oder zur ideologischen Verzerrung der Lebenswirklichkeit. Darum möchte ich nun

³⁵ Alfons Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl. 1984, S. 212.

³⁶ Vgl. Peter Gerlitz: *Ethik I*, in: TRE Bd. X, 1982, S. 401-406.

³⁷ BSLK, 434, 9f.

³⁸ WA 39 I, S. 84.10.

³⁹ Carl Heinz Ratschow: a.a.O., S. 344.

abschließend anhand eines Beispiels in aller Kürze zu zeigen versuchen, wie ich mir Zusammenhang und Besonderheit christlicher Ethik vorstelle, und dies zur Diskussion stellen .

Exemplarisch lassen sich Korrespondenz und Differenz am theologischen Verständnis des Menschen als Geschöpf und Sünder auf dem Hintergrund des in der Rechtfertigungslehre formulierten Wirklichkeits-Verständnisses zeigen. Anthropologisch wird niemand, der nach allem, was unter Berufung auf Vernunft, Ideologie oder Religion Menschen anderen Menschen und ihrer Mitwelt angetan haben, trotz aller auch immer wieder aufblitzenden Humanität und Sternstunden moralischen Mutes, die Wahrheit der Einleitungssätze der „Dialektik der Aufklärung“ ganz bestreiten können: „Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“.⁴⁰ Auch wenn man den geschichtsphilosophischen Pessimismus nicht teilt, genügt es zur Bestimmung der harten Wirklichkeit des Menschen nicht, sich mit der skeptischen Lebensweisheit von Fontanes Stechlin zu trösten, der meinte: „... etwas ganz Richtiges gibt es nicht“. Das ist zwar nicht falsch, reicht aber nicht an die anthropologischen und schöpfungstheologischen Dimensionen heran, mit der die Rechtfertigungslehre die „Welt als Praxissituation endlicher Freiheit“ genau in dieser – auch eschatologischen – Weite begreift.⁴¹ An die Wahrheit dieses Wirklichkeitsverständnisses erinnern apokalyptische Texte, für deren Verständnis wir uns immer mehr öffnen. René Girard meint: „Früher predigte man die apokalyptischen Texte. Damit war Schluss, als sie Wirklichkeit wurden. Ein schwerer Fehler. Die Leute gehen ja nicht zur Kirche, um beruhigt zu werden, sondern weil sie die Wahrheit hören wollen. Zur Zeit ist es, als lebten wir in einer Welt, wo das Wichtigste dauernd unter den Teppich gekehrt wird“.⁴² Diese aufdeckende Wahrheit fasst die Rechtfertigungslehre als Gottes Urteil über den Menschen unüberbietbar in Luthers Worten aus der *Disputatio de homine* zusammen: „Der Mensch ist Gottes Geschöpf, aus Fleisch und lebendiger Seele bestehend, von Anbeginn zum Bilde Gottes gemacht ohne Sünde, mit der Bestimmung, Nachkommenschaft zu zeugen und über die Dinge zu herrschen und niemals zu sterben; 22. das aber nach

⁴⁰ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 2. Aufl. 1969, S. 9.

⁴¹ Vgl. Reiner Preul: *Kirchentheorie*, 1997, S. 172-177.

⁴² *Sinn und Form*, 53, 2001.

Adams Fall der Macht des Teufels unterworfen ist, nämlich der Sünde und dem Tode – beides Übel, die durch seine Kräfte nicht zu überwinden und ewig sind; 23. und das nur durch den Sohn Gottes Christus Jesus zu befreien ist (sofern es an ihn glaubt) und mit der Ewigkeit des Lebens zu beschenken ... 25. Folglich ist und bleibt der Mensch ganz und ausnahmslos – er sei König, Herr, Knecht, weise, gerecht und durch welche Güter des Lebens [auch immer] er sich hervortun kann – dennoch der Sünde und dem Tod verhaftet, weil unterdrückt unter dem Teufel ... 32. Paulus fasst in Rm 3: ‚Wir erachten, dass der Mensch durch Glauben unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird‘ in Kürze die Definition des Menschen, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde. 33. Wer [vom Menschen] sagt, er müsse gerechtfertigt werden, der behauptet gewiss, dass er Sünder und Ungerechter sei und deshalb vor Gott schuldig, jedoch durch Gnade zu retten“.⁴³ Von der ethischen Konsequenz der Rechtfertigungslehre her scheint es mir der Kirche gegenwärtig besonders aufgetragen, in der Gesellschaft das theologische Verständnis von Sünde und dem abgrundtiefen Bösen wach zu halten, das aller Schuld und allem Versäumnis und allem Fragmentarischen des Guten und der Humanität zu Grunde liegt.

Darin liegt der Anknüpfungs- und Differenzpunkt. An einer wenig beachteten Stelle spricht die „Dialektik der Aufklärung“ von der Selbstbesinnung des Denkens „über seine eigene Schuld“ und beklagt, dass dafür keine Sprache mehr zur Verfügung steht.⁴⁴ Hier tritt die theologische Ethik ein, die durch eine theologische Religionskritik ideologiekritisch ist. Die Ausklammerung der Sünde aus dem allgemeinen Wirklichkeitsverständnis könnte der Grund für eine gewisse Verallgemeinerung der Gnadenlosigkeit mit sich selber und anderen sein, die in alle Verästelungen auch des privaten Lebens einsickert und beispielsweise das Scheitern, das ja auch zu den Möglichkeiten des Lebens gehört, zum großen Tabu in der Kultur des neuen Kapitalismus macht, wie Richard Sennett bemerkt.⁴⁵

Mehr noch, diese Leerstelle in der öffentlichen Diskussion kann zu ganz absonderlichen politischen Programmen führen. Richard Rorty, Prof. für Humanities an der Univ. of Virginia, versucht in seiner Kampfansage an das klerikal geprägte Leben der Vereinigten Staaten und die patriotismuskritische, s. E. unpolitische Linke Ge-

⁴³ Martin Luther: Disputatio de homine (1536), in der Übersetzung Gerhard Ebelings, Lutherstudien Bd II, 1977, S. 19-23.

⁴⁴ a.a.O. S. 2.

⁴⁵ Der flexible Mensch, 1998, S. 159ff.

danken Witmanns und Deweys wieder zu beleben: „Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der Gegenstand der Sehnsucht sein“.⁴⁶ Das heißt, an die Stelle des Gottesglaubens tritt der Glaube an „America“. Dieser Glaube verträgt kein Urteil einer fremden Autorität über das Land, auch nicht diejenige eines Gottes. Wer Gott über Amerika stellt, wird politisch handlungsunfähig, weil mit Gott der politisch destruktive Sündenbegriff verbunden ist: „Die amerikanische Linke hat in ihrer Abscheu vor dem Vietnamkrieg die Sünde wiedererfunden, den alten religiösen Gedanken, manche Flecken seien untilgbar“.⁴⁷ Sündenbewusstsein verhindert, so Rorty, wirksame politische Organisation. Es führt nur zu einer Art Dauerreflexion und handlungsverhindernder Kritik. In der patriotischen Haltung, die ihr Land liebt, muss es so etwas wie eine Garantie der prinzipiellen Sündlosigkeit geben, selbst für all das, was im Namen der Utopie „Amerika“ Indianern, Mexikanern und Vietnamesen Furchtbares angetan wurde.⁴⁸ Es fällt schwer, in dieser politischen Destruktion des Sündenthemas nicht Grundlinien gegenwärtiger Politik der Vereinigten Staaten wiederzuerkennen.

Dagegen müssen die Christen und die Kirche der Reformation ihre Stimme erheben und ins auch politische Spiel bringen, was Gerhard Ebeling und Eberhard Jüngel auch uns in den Kirchenleitungen mitgegeben haben: „Luther versteht die Sünde als eine Bestimmung des Seins der Person, aus der dann die sündigen Taten hervorgehen wie schlechte Früchte. Die Sünde ist aber nicht erst in den sündigen Taten konkret, sondern das Concretum der Sünde ist der Sünder in Person“.⁴⁹ Das politisch Bedeutsame daran ist, dass wer keine Sünde kennt auch kein Erbarmen kennt, sondern bestenfalls den Ärger über das moralische Verfehlen einer Utopie oder eines Ideals. Das Erbarmen auch mit dem Feind spiegelt Gottes Erbarmen. Es bleibt trotz seiner lebensdienlichen Begrenzung durch den *usus politicus legis* eine persönliche und politische Implikation des Rechtfertigungsglaubens. Jürgen Habermas hat in einer bemerkenswerten Rückkehr zur Metaphysik seiner Lehrer die „postsäkulare Gesellschaft“ darauf aufmerksam gemacht, dass mit der Moralisierung der Sünde in Schuld etwas verlorengegangen ist, nämlich nicht weniger als die eschatologische Utopie universalen, auch noch die unwiederbringliche Zeit und das unermessliche

⁴⁶ Richard Rorty: *Stolz auf unser Land*, 1999, S. 22.

⁴⁷ a.a.O., S. 92. Zur Kritik vgl. Rolf Schieder: *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, 2001, S. 113-118.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 35.

Leid der Geschichte aufhebender Gerechtigkeit, genährt vom „Glutkern“ der Theodizee.⁵⁰ Unter dieses Niveau sollte sich eine Ethik, die sich der Reformation verdankt, nicht begeben.

⁴⁹ Eberhard Jüngel: a.a.O., S. 103 mit Hinweis auf Gerhard Ebeling: Der Mensch als Sünder. Die Erbsünde in Luthers Menschenbild, in: Lutherstudien, Bd. 3, 1985, S. 74-107.

⁵⁰ Jürgen Habermas: Glaube und Wissen, 2001, S. 52.