

Wie können wir die Rechtfertigungslehre heute verstehen?

*Dietrich Korsch**

1 Einleitung: Rechtfertigung – ein umstrittenes Phänomen

Seit dem 17. Jahrhundert wird die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Glauben durch Gottes Gnade, wie sie in Christus erschienen ist, als „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ bezeichnet, als die Lehre, mit der die Kirche steht und fällt. Auch da, wo man diese Formel nicht verwendet, gilt „die Rechtfertigungslehre“ als wesentliches Kennzeichen evangelischen Christentums und als zentrales Thema evangelischer Theologie. Doch wenn man sich die Mühe macht, diese gedrängte Ausdruckweise in ein deutliches Verständnis zu überführen, also zu sagen, worum es in der Rechtfertigungslehre eigentlich geht und wie man sie heute verstehen kann, dann gerät man in nicht geringe Schwierigkeiten.

Denn die reformatorische Rechtfertigungslehre setzt nach landläufiger Vorstellung die Angst vor einem strafenden Gott voraus, wie er den Menschen zuletzt und entscheidend im Jüngsten Gericht begegnet. Vor Gottes Richterstuhl müssen die Menschen treten und sich rechtfertigen für das, was sie im Leben getan haben. Die reformatorische Lehre nimmt sich dieser Angst an. Sie verweist auf Gottes Gnade schon jetzt im Leben des Glaubens, die alle Sorge um das endzeitliche, unbedingte Geschick auflöst. Doch muss man nicht, so scheint es, diese Gerichtssituation vor-

* Dr. theol., Professor i.R. für Systematische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg, Kassel. Auf Literaturdebatten wurde verzichtet. Literaturhinweise zu den genannten Texten sowie den Hintergründen der Argumentationen finden sich im Anhang.

aussetzen, wenn man ihre ängstigenden Folgen bestreiten und aufheben will? Eine derartige Gerichtsangst gehört aber keineswegs zum aktuellen Gemeinbewusstsein – und man kann es den Zeitgenossen auch nicht einreden. Können dann also nur diejenigen „richtig“ glauben, die die weltanschaulichen Einstellungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit teilen? Das wäre absurd und würde der behaupteten Allgemeinheit der Rechtfertigungslehre zutiefst widersprechen.

Schon in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts hat darum der Lutherische Weltbund (LWB) – gegen seinen Anspruch, Wahrer lutherischen Erbes zu sein – die Frage nach dem „gnädigen Gott“ durch die allgemeinere „Gottesfrage“, gemeint ist die Frage nach der Existenz Gottes, zu ersetzen vorgeschlagen. Das ist unschlüssig, denn über die „Existenz Gottes“ kann man nur reden, wenn man zugleich sagt, wie sie den Menschen betrifft. Man kann also nicht, scheinbar neutral, eine Existenz Gottes „feststellen“ oder behaupten, um dann in einem zweiten Schritt seine Beziehung zum Menschen zu thematisieren.

Richtig ist an der Verschiebung des LWB aber immerhin dies, dass es in der Rechtfertigungslehre um die grundlegende Stellung des Menschen vor Gott geht. Diese Frage jedoch muss in je spezifischen historischen Kontexten untersucht werden; man kann nicht davon ausgehen, dass es eine einheitliche Lehre von der Rechtfertigung gibt, durch die Zeiten hindurch, von *Paulus* über *Luther* bis in die Gegenwart. Vielmehr gibt es unterschiedliche Konstellationen im Christentum, die Stellung des Menschen vor Gott zum Ausdruck zu bringen. Es wird sich zeigen, inwiefern zwischen diesen zeitlich verschiedenen Darstellungsformen ein sachlicher Zusammenhang besteht; der ist aber nicht in einer einheitlichen „Lehrgestalt“ unterzubringen. Wir treten also ein in die Betrachtung unterschiedlicher Etappen dessen, was mit „Rechtfertigungslehre“ gemeint ist – mit dem Ziel, unser heutiges Verständnis zu klären. Dass das nur in groben Zügen geschehen kann, versteht sich angesichts der Kürze dieses Beitrags von selbst.

2 Jesus

Wenn es um die grundlegende Stellung des Menschen vor Gott im Christentum geht, muss für den Anfang auf Jesus zurück gegangen werden, auf Jesus und seine Verkündigung. Deren Gehalt lässt sich gut an der Zusammenfassung erläutern, die der Evangelist Markus dem Wirken Jesu konzentriert voranstellt: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium.“ (Mk 1,15). Von der Zeit ist die Rede. Zeit zeichnet sich durch ihren Verlauf aus, durch Vorher und Nachher – und als solche nimmt sie die Menschen in Beschlag und reißt sie mit sich fort. Dem Verlauf entspricht auf seiten der Menschen die Erwartung einer Zukunft. Wie diese Zukunft aussieht, steht dahin. Einerseits liegt im menschlichen Leben das Bestreben, eine nicht so gute Gegenwart hinter sich zu lassen und in eine bessere Zukunft einzutreten. Das hat mit dem

menschlichen Handeln zu tun, das aus seiner Natur heraus auf ein Gelingen aus ist. Andererseits ist immer auch bewusst, dass der Erfolg des Handelns ausbleiben kann; die Bedrohung und die Angst vor dem Scheitern sind von der Zukunft auch nicht wegzudenken. Hier heißt es nun im Munde Jesu: Die Zeit ist erfüllt. Sie ist zu Ende gekommen. Sie hat ihr Ziel erreicht.

Warum und inwiefern? Nicht deshalb, weil die Handlungen der Menschen sich vollendet hätten. Nicht darum, weil die Zeit einfach abbricht wie in einer kosmischen Katastrophe, gewissermaßen in einem endzeitlichen Urknall versinkt. Sondern: Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Da kommt nicht nur die Zeit in ihrem Verlauf ins Spiel, da ist von Gott die Rede, der alles, auch die Zeit, bestimmt. Wenn Gottes Reich da ist, dann bestimmt Gott jetzt alles – und zwar so, dass das auch gewusst und anerkannt wird. Damit tritt gewissermaßen eine Umkehrung der Zeitrichtung ein: Nicht die Zeit läuft auf ein künftiges Ziel zu, das irgendwann „erreicht“ ist, sondern Gott kommt, sozusagen aus der Zukunft, in die Gegenwart hinein. Es muss nicht erst innerweltlich etwas geschehen sein, das dann auf das Ende der Zeit hinausführt; vielmehr kommt der, der vor allem Anfang der Zeit da ist, in die Zeit hinein. Kein Wunder, dass damit die verlaufende, auf eine Zukunft hin ausgerichtete Zeit zu Ende ist. Die (letzte) Zukunft ist im und als Reich Gottes (akute) Gegenwart geworden: das Ende der Zeit in der Zeit.

Das hat nun aber Folgen, zwei Folgen, genau gesagt. Einmal gilt: Das Aussein der Menschen auf eine Zukunft, in der sich erfüllen soll, was bisher unerfüllt war, ist nicht mehr zeitgemäß. In diesem Ausgestrecktsein in die Zukunft liegt ja so viel Anstrengung, so viel Kampf, der nötig ist, so viel Streit der Menschen untereinander um die Zukunft des eigenen Lebens und um die gemeinsame Zukunft des Menschengeschlechts, dass alles davon besetzt ist: ein Leben in permanentem Fortschritt, aber ohne Gewissheit, am erstrebten Ziel anzukommen. Wenn nun Gott da ist und alles bestimmt, dann bedeutet das: Ablassen von dieser uns so tief eingepprägten Lebenseinstellung. Im wahrsten Sinne des Wortes: Umkehren von einer Ausrichtung auf eine Zukunft, die besser sein soll als die Gegenwart, hin zu einer Gegenwart, in der alles Zukünftige schon präsent ist. Umkehr heißt auf griechisch *Metanoia*, was unsere Luther-Bibel mit „Buße“ übersetzt. „Buße“ ist also nicht ein Bereuen böser Taten, sondern eine Umkehrung der Lebensrichtung: von einem Ausgestrecktsein auf die Zukunft hin zu einer Einkehr in die Gegenwart. Buße ist demnach keine religiöse oder moralische Anstrengung, sondern die richtige Einstellung auf die Lage und Verfassung der Gegenwart des Reiches Gottes in der Verkündigung Jesu.

Diese Umkehr findet aber nur statt, wenn Gott als der, der den Verlauf der Zeit zu seinem Ende bringt, anerkannt wird. Wenn also eine Einkehr in den letzten und tiefsten Grund der Zeit stattfindet, indem Menschen sich ihm einfach überlassen. Kein Mensch kann aus eigener Kraft von seiner Zukunftsorientierung absehen, so lange er lebt. Darum entspricht der Buße der Glaube; ja, erst im Glauben, also der

Wahrnehmung und Anerkennung Gottes, kommt wahre Buße zustande. Alles kommt von Gott: Jetzt schon und jetzt schon ganz, nicht erst am Ende der Zeiten, als sei noch ein Stück Weltgeschichte nötig, die dann in einem Jüngsten Tag ihr Ende findet.

Wie die Buße, so ist der Glaube nichts anderes als die Einstellung auf die Realität, von der Jesus spricht. Darum ist die Botschaft Jesu auch Evangelium, griechisch: *Eu-angelion*, gute Botschaft im umfassendsten Sinn. Dass Jesus – jetzt – diese Botschaft verkündet, dass Menschen sie hören und ihr Leben danach ausrichten können, das ist schlechterdings gut. Es zeigt sich darin, dass das Kommen Gottes selbst gut ist – und keinen Anlass für Angst und Schrecken bietet. Glauben heißt dann: in der unmittelbarer Gegenwart Gottes leben, einer Gegenwart, die nicht mehr von einer späteren Zukunft in Frage gestellt werden kann.

Das ganze Auftreten Jesu ist von dieser Konzentration her zu verstehen. Seine Gleichnisse zeigen: In den Alltagsdingen ist Gott, ist das Reich Gottes, schon präsent. Seine Krankenheilungen besagen: In der Gegenwart macht sich Gott auf gegen die Mächte, die den Menschen die Zukunft rauben und sie in den Tod reißen wollen.

Man kann verstehen, inwiefern der Tod Jesu am Kreuz für diejenigen, die seinem Wort glaubten, eine Katastrophe darstellen musste. Denn nicht nur wurde Jesus von seiten der jüdischen Autoritäten, also der zuständigen Ausleger des Gottesglaubens, das religiöse Recht auf seine Verkündigung abgesprochen; die Tatsache, dass er von den Römern hingerichtet wurde, dementierte die eigentlich weltumspannend vorzustellende Macht des Reiches Gottes. Jedenfalls dann, wenn man die Geschehnisse aus der Sicht einordnet, dass sich die Gegenwart an der Zukunft zu bewähren hat. Jesus als geschichtlicher Verkündiger Gottes, also als Prophet oder als Lehrer betrachtet, ist am Kreuz gescheitert. Wenn man sich das klarmacht, dann wird aber auch verständlich, dass es nur Gott selbst sein kann, der diese Perspektive umkehrt. Das geschieht in der Auferstehung Jesu. In ihr kommt gewissermaßen noch einmal und gesteigert zum Zuge, was in der Verkündigung Jesu erstmalig und anfangsweise laut wurde: die Macht und Präsenz Gottes, die sich in der und als Gegenwart des Reiches Gottes ankündigte. Jesu Auferweckung ist die Wiederholung des zeitlichen Einsatzes von Gottes Gegenwart gegen die verlaufende Zeit. Nicht einmal der Tod des Verkündigers kann diese Macht negieren; im Gegenteil: Gottes Macht integriert auch die Todesgeschichte Jesu in ein von keiner Zukunft mehr zu bedrohendes Leben. Die Jünger nach Ostern waren die ersten, denen diese Erfahrung zuteil wurde. Diese Erfahrung zu verstehen, war nicht einfach. Am Anfang stand die Einsicht, dass die Auferstehung den Tod Jesu sozusagen rückgängig macht, so dass die Verkündigung Jesu erneut in Kraft gesetzt und bestätigt wurde. Weiter reicht die Interpretation, dass das Reich Gottes durch Jesu Tod nicht nur nicht widerlegt ist, sondern gerade durch seinen Tod hindurch seine letzte und wahre Gestalt gewinnt. Damit ist die Verkündigung Jesu der Hinter-

grund, aber nicht der vollständige Inhalt des Reiches Gottes. Paulus war der erste, der diese Erfahrung in diesem Sinn umfassend theologisch reflektierte und zur Grundlage seiner Missionspredigt machte. Dabei stand er von vornherein im weltumspannenden Kontext des römischen Reiches.

3 Paulus

Auch für *Paulus* lässt sich der Gehalt seiner Verkündigung an einem Zentralsatz erläutern:

„Ich schäme mich des Evangeliums nicht; denn es ist eine Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben, die Juden zuerst und ebenso die Griechen. Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben.‘“ (Röm 1, 16f.)

Diesen Satz hat *Paulus* dem Hauptteil seines letzten und am meisten systematisch argumentierenden Briefs vorangestellt. Auch hier ist es im Wortsinn um das Evangelium zu tun, das ja schon Röm 1,1 als Inbegriff seiner Verkündigung genannt worden war; ein Inbegriff, der auf Jesus selbst verweist, der der Inhalt des Evangeliums ist. Dieses Evangelium zielt auf die Seligkeit, also auf den Zustand, den wir soeben als die Gegenwart Gottes bezeichnet haben, welche durch keine Zukunft mehr in Frage gestellt werden kann. Sie vermittelt sich durch Gott selbst, durch seine Kraft. Und der Weg, sie anzunehmen und gelten zu lassen, ist der Glaube, also die Zustimmung zu dieser Gegenwart Gottes selbst. Weil alles von Gott kommt und auf nichts anderes als den Glauben aus ist, spielt die geschichtliche Herkunft, also eine vorausgesetzte Befähigung des Menschen – sein Jude- oder Grieche-Sein – keine Rolle mehr.

Vielmehr gilt: Wo das alles geschieht, da verwirklicht sich die Gerechtigkeit Gottes – sein eigenes Sein und Wesen, also das, was Gott selbst ist und wie er seinem Wesen entsprechend handelt. Und ebenso verwirklicht sich darin das Wesen des Menschen; denn des Menschen Gerechtheit meint ja auch sein Wesen. Beschrieben wird also das Geschehen, in dem und durch das Gott und Mensch in ihrem ganzen Wesen sie selbst sind und miteinander in Gemeinschaft leben. Sowohl die Stichworte – Evangelium, Glaube, Seligkeit – als auch die Strukturen – alles kommt von Gott und realisiert sich im Glauben – zeigen die enge Verbindung auf mit dem, was wir an der Zusammenfassung von Jesu Botschaft sehen konnten. Die Verbindung lässt sich noch intensiver daran beobachten, dass es *Paulus* in den nachfolgenden Kapiteln ebenso darum geht, dass dieses Sich-Einstellen auf den Glauben die Überwindung des alten Lebenswandels einschließt, also die alte Existenz-Orientierung von der Vergangenheit in die Zukunft überwindet.

Gleichwohl steht die theologische Besinnung des *Paulus* schon in einem anderen Kontext als Jesu Verkündigung. Sie bewegt sich von vornherein in der Situation nach der Auferstehung Jesu. *Paulus* hat verstanden, dass die Auferstehung nicht eine bloße Rücknahme des Todes ist, sondern eine Transformation des Reiches Gottes darstellt, die den Tod Jesu einschließt, also auch noch den menschlichen Widerstand gegen Gottes Gegenwart im Reich Gottes überwindet. Damit wird aber Gottes Kraft vollends universal. Sie wirkt im Geist, der die Menschen verwandelt. Das hat *Paulus* vor Damaskus an sich selbst erlebt (Apg 9): *Paulus* hatte die Botschaft Jesu verfolgt, weil sie von der herkömmlichen Lehre abzuweichen schien, die das Reich Gottes in der Zukunft erwartete. Jesus hatte damit gewissermaßen die tolerierte Position eines Propheten verlassen, wie sie noch Johannes der Täufer eingenommen hatte. Kennzeichen der alten Lehre war nämlich die Auffassung, dass man sich im Gericht müssig verantworten können – und zwar durch seinen Lebenswandel hindurch, wie ihn das Gesetz regelt. Vor Damaskus aber wurde *Paulus* – nach einer temporären Blindheit – vom Geist Jesu erfüllt, also von dem wahren Sinn der Jesus-Geschichte erreicht, nämlich der Gottesgegenwart durch Jesu Tod hindurch. Damit klärte sich für *Paulus* eine wichtige Verständnisfrage seiner Religion. Den Glauben verstand er jetzt als die schon eingetretene Gottesgemeinschaft und damit als die Versiegelung der jetzt Lebenden auch in der Situation eines künftigen letzten Gerichts.

Gerade seine apokalyptische Weltanschauung verhalf *Paulus* zum Verstehen der Auferstehung Jesu. Sie gewinnt ihren Sinn durch die vorwegnehmende Gottesgegenwart im Blick auf das künftige Gericht. Damit übernimmt der Glaube die Rolle, die zuvor dem Gesetz zugemessen war. Das letzte Geschick entscheidet sich am Glauben, der aus der Gegenwart lebt, nicht am Gesetz, das immer noch eine ausstehende Zukunft vor sich hat. Wenn man diese apokalyptische Ausrichtung des *Paulus* vor Augen hat, erklärt sich etliches an seinem Verhalten und seiner Theologie, etwa die rastlose Reisetätigkeit zum Zwecke der Verkündigung: möglichst viele Menschen sollen noch vom Glauben erreicht werden, bevor das Ende kommt. Oder sein Verhältnis zum Gesetz: Es wird nicht als ein solches kritisiert, das menschliches Verhalten regelt; wohl aber als solches, das für das letzte Urteil entscheidend ist. Oder seine Reflexionen über „die Juden“, zu denen er ja selbst gehört: Gott hat ihre „Verstockung“ in Kauf genommen, weil er nicht genealogisch in der Linie von der Vergangenheit in die Zukunft hinein denkt, sondern möglichst viele Menschen überhaupt mit seiner Gegenwart erreichen und zum Glauben kommen lassen will.

Die Kraft Gottes, mittels derer sich diese Gerechtigkeit seiner selbst und der Menschen realisiert, ist, unübersehbar bei *Paulus*, der „Geist“ als die Wahrheit der Geschichte Jesu Christi. Seine Ausrichtung auf den „Geist“ steht damit also nicht in Widerspruch zu seiner „Rechtfertigungslehre“, im Gegenteil: der „Geist“ ist genau die Art und Weise, wie sich die Konstitution der Gerechtigkeit vollzieht.

Bei *Paulus* können wir sehen, wie ihm sein apokalyptischer Hintergrund dazu verhilft, die universale Bedeutung der Geschichte Jesu Christi zu verstehen: als ein in der Auferstehung anhebendes Geschehen, das die Menschen durch das künftige Gericht hindurch bringt, wenn sie sich im Glauben der Gegenwart Gottes überlassen, die sie durch Jesu Verkündigung und deren Transformation nach seinem Tod erreicht hat.

4 Thomas von Aquin

In dem Maß, als die akute apokalyptische Weltanschauung zurücktrat, änderte sich auch das Verständnis der Rechtfertigungslehre als der Lehre von der wesentlichen Gerechtigkeit Gottes und der Menschen. Konnte man sich in der Erwartung des nahen Weltendes noch ganz der durchgreifenden Macht Gottes überantworten wollen – die ethischen Ausführungen des *Paulus* lassen diese Sichtweise als bestimmend erkennen –, so muss die Zuordnung von Gottes Kraft und menschlichem Vermögen der Lebensführung später anders bestimmt werden. Wie soll, wie kann sich die Verantwortung für das Leben vor Gott mit der grundsätzlichen Bestimmung durch Gott selbst vereinbaren lassen? Das war durchaus schwer zu verstehen, und es kommt auf die gedanklichen Möglichkeiten an, die zur Verfügung stehen, um dem Problem eine theologisch einigermaßen schlüssige Fassung zu geben, die über den unscharfen Gedanken eines Zugleich oder einer Kooperation hinausgeht oder mit einer schlichten Ersetzung menschlichen Handelns durch Gottes Handeln arbeitet.

Für diese Aufgabe bedeutete die systematische Wiederaneignung der aristotelischen Philosophie seit Anfang des 13. Jahrhunderts einen wesentlichen Fortschritt. Denn die Metaphysik des *Aristoteles* hatte einen Zusammenhang von Wirkungskräften zu erkennen gelehrt, der unterschiedliche Momente in einen Gesamtzusammenhang zu integrieren verstand. Das wichtigste Grundschema war das von *materia* und *forma*. Es besagt: Alles, was ist, ist „von woher“, nichts in der Welt ist nur aus sich, ohne eine Grundlage. Dafür steht die Kategorie *materia*. Dazu tritt als zweites Moment: Alles, was ist, ist das, was es ist, „durch etwas“, nichts in der Welt erzeugt sich selbst, besitzt eine eigene Verwirklichungskraft.

Es liegt auf der Hand, dass dieses Modell sich sehr gut dazu eignet, das Ineinander von göttlicher Macht und menschlichem Tun miteinander zu verzahnen. Denn rückt man das menschliche Tun auf den Platz der *materia*, dann ist damit gesagt, dass es an sich selbst gar nichts ist, sondern immer der verwirklichenden Kraft Gottes als *forma* bedarf, um es selbst zu sein. Und Gottes Macht erweist sich gerade darin, dass sie aus dem Nichtswürdigen etwas Anerkennungsfähiges macht. Zumal dann, wenn man mit diesen beiden Kategorien *materia* und *forma* noch die dritte wichtige Kategorie des Ziels, *finis*, verbindet, bekommt das ganze Geflecht ein Gefälle, das dem Weg in eine endzeitliche Zukunft gleich zu sein scheint.

Nimmt man schließlich noch den vierten elementaren Gesichtspunkt hinzu, dass nämlich dem ganzen Zusammenhang eine akute Wirksamkeit unterlegt ist, eine dynamische *efficacia*, die man ebenfalls allein auf Gott zurückführen kann, dann erscheint die Anwendung des aristotelischen Modells auf das Verhältnis von Gott und Mensch höchst naheliegend.

Eine besondere Pointe bekommt das Ganze in der Gnadenlehre. *Materia* und *forma* sind nämlich im Falle des Menschen nur so miteinander verzahnt, dass sich die göttliche Macht als Veränderung des menschlichen Willens vollzieht. Das hat zur Folge, dass sich der menschliche Wille immer wieder von Gott her bestimmen lassen muss. Hier tritt dann das Phänomen der Sünde in den Blick, nämlich die verweigerte Willensbestimmung auf seiten des Menschen. Gottes Gnade ist aber so groß, dass er die versagte Bestimmung des menschlichen Willens nicht auf sich beruhen lässt, sondern erneut und wirksam eingreift, um den Menschen seinem Wesensziel näher zu bringen.

Nun steht dieser ganze Prozess aufgrund der ihn wirksamen Effizienz (Gott lässt von seinem Willen nicht ab) in einer Kontinuität der Verwirklichung, auch da, wo einzelne Menschen ihrer Bestimmung nicht nachkommen. Es gibt daher eine Kontinuität der Gnade, auch unter irdischen Bedingungen, nämlich in der Kirche, die sowohl den Ort der Vermittlung der Gnade darstellt als auch das Umfeld für das menschliche Leben auf seinem Weg in die Vollkommenheit bietet. Die Sakramente begleiten das Leben der Menschen in der Kirche von der Taufe bis zur Krankensalbung. Einen besonderen Platz nimmt dabei, auf unser Problem hin gesehen, das Sakrament der Buße ein. Denn in der Buße wird – in Gestalt der Reue – das fehlgegangene eigene Leben bedauert. Die Reue führt zum Bekenntnis der Schuld in der Erwartung der Vergebung und der durch die Vergebung vermittelten Neuausrichtung des Lebens, welche in Taten der Wiedergutmachung und des religiös-moralischen Fortschritts ihren Niederschlag findet. Auf diese Weise wird die göttliche Gnade als *forma* mit dem menschlichen Leben und Handeln als *materia* verwoben. Für protestantische Ohren sei es besonders unterstrichen: Eine „Werkgerechtigkeit“, aufgrund derer man durch eigenes Handeln Gottes Gnade verdienen könne, gibt es in diesem Schema nicht. Alles geschieht durch Gottes Gnade, aber in Aufnahme und Verwandlung des menschlichen Wesens.

Das Problem liegt an einer anderen Stelle, nämlich im Gedanken des gottmenschlichen Gesamtprozesses. Denn auch dann, wenn man sich Gottes Gnade und menschliches Handeln in von Gott geleiteter Kooperation vorstellt, bleibt das Schema einer zukünftigen Vollendung – oder eben auch: Nichtvollendung – bestehen. Damit wird aber undeutlich, ob es tatsächlich, wie es im apokalyptischen Modell des Paulus selbstverständlich der Fall war, allein der Glaube als die Einstellung auf Gottes Gegenwart ist, der im Gericht rettet. So sehr göttliche und menschliche Wirklichkeit ineinandergreifen, so wenig lässt sich der Erfolg vorab dingfest machen. Das Leben in der Gnade bleibt daher von Ungewissheit begleitet,

Ungewissheit aber unterminiert den Glauben als uneingeschränktes Vertrauen. Dagegen fällt nicht entscheidend ins Gewicht, dass dieses Modell der bestimmten Leitung des Menschen durch Gott durchaus auf moralische Verbesserung des Lebens ausgerichtet ist. Denn es kommt nicht auf das Bessere an, sondern auf das unbedingt Gute. Die Verschiebung des Problems zeigt sich daran, dass im theologischen Nachdenken über das Sakrament der Buße viel von den Stationen der Reue, des Bekenntnisses und der Wiedergutmachung die Rede ist, dass aber der Zentralpunkt, nämlich die göttliche Vergebung, unterbelichtet blieb, sozusagen als zu selbstverständlich im sakramentalen Handeln der Kirche mitgesetzt. Gerade an diesem Punkt entzündete sich *Luthers* Kritik.

5 Martin Luther

Auch hier ist wieder eine historische Beobachtung grundlegend. Denn die Zeit des ausgehenden Spätmittelalters war von einer überaus intensiven Suche nach religiösem Heil bewegt. Die Menge an Wallfahrten, die Überfülle gestifteter Messen, die Vielfalt der Heiligen mit ihrer je besonderen Zuständigkeit – in all dem gelangte dieses Heilsverlangen zum Ausdruck. Nur darum konnte auch die Propagierung des Ablasses einen so großen Erfolg haben, schienen doch – gegen den theologischen Sinn! – damit nicht nur die kirchlichen Bußstrafen durch Geldzahlungen zu ersetzen, sondern geradezu die Sündenvergebung für Geld zu erlangen zu sein. Wo aber ein solches Heilsverlangen akut ist, da schwingt immer auch die Vorstellung eines letzten Gerichts mit, in dem endgültig über das Geschick eines Menschenlebens entschieden wird; auch wenn man nicht auf breiter Front von einem apokalyptisch geprägten Zeitalter sprechen kann. Im Rahmen dieser Heilssehnsucht konnte *Luther*, der selbst von dem Verlangen nach authentischer und gottgefälliger Frömmigkeit bewegt war, mit seiner Umformulierung der kirchlichen Lehre und seiner Annäherung an den neutestamentlichen Sinn des Heilsverständnisses Gehör finden.

Auch im Falle *Luthers* kann man die zentrale Einsicht an einem paradigmatischen Text festmachen, nämlich dem *Sermon von dem Sakrament der Buße* von 1519. Die Schwerpunkte der kirchlichen Bußlehre waren ja eben schon genannt worden: die Reue im Herzen, das mündlich geäußerte Sündenbekenntnis und die über Taten verlaufende Wiedergutmachung. Auch die eigentümliche Leerstelle war hervorgehoben worden: die mangelnde Beachtung der Drehpunktes der ganzen Buße, nämlich die Absolution im Namen Gottes durch den Priester, der die Beichte abnimmt. In der erwähnten kleinen und volkstümlich gehaltenen Schrift legt *Luther* nun allen Wert auf die durchgreifende Wirklichkeit der Lossprechung: Was der Priester sagt, sagt er im Namen Gottes, darum ist die Wirklichkeit der Vergebung völlig unvergleichlich mit den menschlichen Regungen und Handlungen, die der Absolution vorhergehen und ihr folgen. Nimmt man die Freisprechung ernst, dann

ist damit alles geschehen, was nur geschehen kann. Der Unterschied zwischen den menschlichen Aktionen mit Herz, Mund und Hand und dem göttlichen Akt der Vergebung ist abgrundtief – es kommt allein auf diesen Akt an, er ist genug. Man kann sich ja gar keine Reue, keine Formulierung der Schuld denken, die Gott zum Vergeben motivieren könnte; erst recht kann kein menschliches Handeln geschehenes Unrecht wiedergutmachen. Alles steht auf Gottes Vergebung – genau so, wie das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu die Bedingung dafür ist, dass der normale Lebensweg von der Vergangenheit in die Zukunft umgekehrt, also Buße getan wird. Das kann man so auch von Luthers Verständnis des freisprechenden Wortes in der Vergebung im Bußsakrament sagen: Gottes Gegenwart lässt vom alten Leben Abschied nehmen, wie sehr es auch immer religiös angelegt war, also Gott mit in die Lebensführung aufnehmen wollte. Der göttlichen Vergebung im Wort entspricht allein der Glaube, der diese gelten lässt als die schon vollständige, nicht mehr überbietbare Beziehung zu Gott.

Das ist gemeint, wenn man von der Rechtfertigungslehre *Luthers* spricht oder der Begründung der Gerechtigkeit im Glauben. Man kann sich auf diesem Hintergrund den Sinn von *Luthers* Verständnis von „Rechtfertigung“ ganz einfach mit dem Ausdruck „es ist genug“ klarmachen. Das Evangelium, wie es in der Zusage der Vergebung als Gottes Wort laut wird, gibt von Gott her „genug“. Der Mensch wird nicht etwa mit neuer Kraft versehen, um dann – hoffentlich – neu gestärkt auf das Ziel zuzugehen, an dem er – hoffentlich – von Gott als gerecht anerkannt wird; nein, er benötigt nichts mehr, um anerkannt zu sein, als dieses Wort der Vergebung, dem er sich überlässt. Darum hat der Mensch aber auch an sich selbst „genug“. Was immer er tut, kann nur in der Darstellung dessen bestehen, was er schon ist. Eine Vervollkommnung im Verhältnis zu Gott kann man sich nicht nur nicht vorstellen; ein solcher Versuch würde ja zugleich bedeuten: Gott nicht trauen, wäre also Ausdruck tiefen Unglaubens. Weil der Mensch aber im Glauben für sich selbst „genug“ hat, wird ihn dieses Bewusstsein auch im Verhältnis zu anderen Menschen bestimmen. Sein Handeln dient damit nicht der eigenen Selbsterhaltung, sondern dem gemeinschaftlichen Ausgleich zwischen den Menschen. Dass der Glaube tatsächlich real ist, das kann man daran erkennen, dass auch ich selbst immer schon von anderen so behandelt werde, dass das gemeinsame Leben gesucht wird. „Es ist genug“: das gilt, nach Gottes Wort, für Gottes Verhältnis zum Menschen; das gilt im Verhältnis des Menschen zu sich selbst; das gilt schließlich im Verhältnis der Menschen untereinander.

Von diesem Grundgedanken her lässt sich nun auch die Rede von „Gesetz und Evangelium“ verstehen, die im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre oft, darin *Luthers* eigenem Sprachgebrauch folgend, verwendet wird. Der Schlüssel liegt in der verwandelnden Kraft Gottes, also dem Evangelium. Wenn klar ist, dass alles auf Gott selbst ankommt, dann versteht es sich von selbst, dass das menschliche Handeln absolut unzureichend ist, um Gott zum Einsatz seiner verwandelnden Kraft zu bewegen. Nun kann man sich ein menschliches Leben ohne Handeln aber

gar nicht vorstellen. Darum bekommt das Handeln der Menschen, so unverzichtbar es zum Menschenwesen gehört, eine zwiefache Stellung. Als vorlaufendes, Gott bewegen wollendes Handeln ist es ungenügend; als nachlaufendes, im von Gott angesprochenen Menschen tätiges Handeln ist es eingeschlossen. Denn die Verwandlung, die durch Gottes Kraft, seine Gerechtigkeit, sich vollzieht, betrifft natürlich den ganzen Menschen mit Leib und Seele, in seinem Herzen und mit seinen Händen. Darum kann man sagen: Das „Evangelium“ schließt das „Gesetz“ in sich, und zwar auf zwiefache Weise: negativ qualifiziert als unzulängliches Mittel, in die Beziehung zu Gott zu gelangen, positiv ausgezeichnet als Konsequenz des göttlichen Wortes.

Vom Menschen aus gesehen, freilich, verhält es sich anders. Denn als Menschen sind wir so dicht mit unseren Handlungen verwoben, dass wir geradezu in ihnen selbst zu Hause sind. Gelingen und Scheitern schlagen unmittelbar auf uns selbst zurück. Und wenn wir einmal die Frage stellen, wer wir in unserem Handeln eigentlich sind, dann bleibt die Antwort auf diese Frage unbestimmt: Wie wissen es nicht; wir können uns nicht wirklich und durchgreifend so von unserem Handeln distanzieren, dass wir uns selbst in den Blick bekämen. Das ist sozusagen unsere Konfrontation mit dem „Gesetz“: dass wir aus unserem Handeln nicht herauskommen. Genau an diesem Punkt setzt aber das „Evangelium“ an. Denn es sagt uns, dass unser Selbst, das stets in seinen Handlungen begriffen ist, sich in der Tat niemals selbst vollständig haben und erfassen kann; es bleibt immer auf sich selbst bezogen. Das kann man in dieser Schärfe natürlich nur dann sagen, wenn das Subjekt der Handlungen doch von seinem Handlungsstrom unterschieden werden kann – und genau das geschieht durch die im Wort Gottes sich ereignende Beziehung zu Gott, also von Gott her. Das eigene Subjekt wird so gewissermaßen in sich selbst unterschieden: Dem auf sich selbst bezogenen Subjekt, das sich nicht aus eigener Kraft loswird, tritt das auf Gott bezogene Subjekt gegenüber. Das ist gemeint, wenn *Luther*, etwa in der Freiheitsschrift, vom „alten“ und vom „neuen“ Menschen spricht. Es versteht sich von selbst, dass der nun von Gott angesprochene Mensch, dem sein neues – und wahres – Selbst eröffnet wird, das tut, was Gott gefällt. Nicht deshalb, weil es nun die Kraft bekommt, dem Gesetz gehorsam zu sein, sondern weil er in einer Beziehung zum Gesetzgeber steht, die ihn selbst ebenfalls zum Herrn über das Gesetz macht. Darum – man muss das ein bisschen paradox ausdrücken – unterliegt ein Christenmensch nicht mehr dem Gesetz, obwohl (oder gerade weil) er die Werke des Gesetzes tut, indem er nicht nur ihrem Wortlaut folgt, sondern ihren Geist zur Geltung bringt.

Von Gott her gilt also, um noch einmal auf die Redeweise von Gesetz und Evangelium zurückzukommen, die Reihenfolge: Evangelium und Gesetz, das Gesetz als Implikat des Evangeliums; vom Menschen her betrachtet lauten die Abfolge: Gesetz und Evangelium. Es ist wichtig, diese Unterscheidung der Perspektiven vor-

zunehmen, weil sich sonst das ganze Schema dadurch verwirrt, dass Herkunft und Zielrichtung des Gesetzes unterbestimmt bleiben.

Man müsste, wenn diese Unterscheidung nicht gemacht wird, nämlich annehmen, dass es so etwas wie eine dem Gesetz selbst innewohnende Tendenz auf das Evangelium hin gäbe; diese Tendenz könnte aber nur dann behauptet werden, wenn Gott in unmittelbarer Weise als Urheber des stets in positiven Forderungen bestehenden Gesetzes angesehen werden könnte. Dafür wiederum müsste man sich auf das autoritative Erlassen des – positiven – Gesetzes durch Gott berufen; eine Behauptung, die dann allein durch die göttliche Herkunft der heiligen Schrift untermauert werden könnte. In einer Epoche, in der dieses Verständnis der unmittelbaren Herkunft der Schrift von Gott zum allgemeinen Bewusstsein gehört, kann man so vorgehen, und das hat auch *Luthers* eigene Argumentation belastet. Bei ihm stehen Gedankengänge, die sich auf Gesetz und Evangelium als Gegebenheiten der Heiligen Schrift beziehen, durchaus neben anderen, die Gesetz und Evangelium als Konsequenzen des den Menschen anredenden Wortes Gottes auszeichnen. Im ersten Falle droht eine isolierte Fassung des Gesetzes, im zweiten Fall ist die Differenz von Gesetz und Evangelium in das Geschehen des göttlichen Wortes eingeschlossen. Für *Luther* selbst kommt noch hinzu, dass er auf der hier hervorgehobenen Unterscheidung auch deshalb nicht bestand, weil für ihn in seinem Weltbild durchaus ein apokalyptischer Horizont mitlief: Die Wiederentdeckung der vollen Kraft des Evangeliums rückte alles in eine Vollendungsperspektive; das, was sich nun in den Herzen der Menschen als Gründung des Glaubens vollzog, sollte alsbald auch universal sichtbar werden.

Es lässt sich angesichts dieser Gemengelage von historischen und theologischen Motiven gut verstehen, warum die Kritik der Aufklärung an einer kausal verstandenen Herkunft der Heiligen Schrift das Gefüge der Rechtfertigungslehre erschüttern musste, sofern es mit der Priorität des Gesetzes argumentierte. Es wird daher nötig, den Sinn der Rechtfertigungslehre unter nachaufklärerischen Bedingungen genauer zu präzisieren. Ohne auf die Debatten der Aufklärung selbst einzugehen, wenden wir uns jetzt in die Epoche, in der *Luther* unter modernen Denkbedingungen abermals aktualisiert werden sollte, nämlich in die sog. „Luther-Renaissance“ und deren maßgeblichen Anstoßgeber, *Karl Holl*.

6 Karl Holl

Aus *Holls* frühem Aufsatz „Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen“ von 1907 lässt sich seine Grundposition gut erkennen. *Holl* nimmt als Ausgangspunkt das Autonomiebewusstsein des Menschen im Zeitalter der Moderne, nach dem ihn nur Selbsterlebtes und Selbsterfahrenes überzeugt. Nun gehören aber zum eigenen Erleben und zur eigenen Erfahrung auch die sittlichen Ansprüche – und da ist das menschliche Gewissen, nach der Radikalisierung der

Ethik durch *Kant*, besonders sensibel geworden. An dieses Empfinden knüpft die Rechtfertigungslehre an, so meint *Holl*. Denn dem genauen und unbestechlichen Nachdenken über sich muss es klar werden, dass die eigene Person zur konsequenten Realisierung des Guten unfähig ist; die sittliche Selbstreflexion endet also in einer anerkannten Verzweiflung. An dieser Stelle kommt nun das Evangelium ins Spiel, durch welches dem Menschen kundgetan wird, dass er, gegen die unvermeidliche Selbstmissbilligung am Ende der sittlichen Selbstbetrachtung, von Gott anerkannt wird. Das ist eine Zumutung an das moderne Bewusstsein, wie *Holl* unterstreicht, aber es ist auch die einzige Möglichkeit, mit dem unlösbaren Problem der nicht vollendbaren Sittlichkeit umzugehen. Ist dann durch die göttliche Anerkennung das menschliche Subjekt wieder aufgerichtet, kann es darauf verzichten, das Urteil über sich selbst aus seinen Handlungen ableiten zu wollen – und damit öffnet sich der Weg in ein freies, unbeschwertes und also auch erfolgreiches Handeln.

Holl hat damit das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium charakteristisch abgewandelt. Denn nun tritt nicht mehr das göttliche Gegebenensein des Gesetzes in der Heiligen Schrift in den Vordergrund, sondern die sittliche Selbstbeurteilung des modernen Menschen. Im Gewissen spürt er seine Unfähigkeit zum Guten, sie ist nicht nur vom Scheitern seiner Vorhaben abhängig. Das Gewissen aber ist dann auch die Instanz der Selbstverurteilung. An diese knüpft das Evangelium mit seiner aufrichtenden Botschaft an. Damit hat *Holl* ein wesentliches Hindernis für die Rezeption der Rechtfertigungslehre beseitigt, sofern es in der Äußerlichkeit des Gesetzes besteht. Er hat allerdings den Vorrang der Sittlichkeit für das Verstehen der Religion darum um so fester begründet. Das Evangelium wird so von einer strengen sittlichen Selbstbeurteilung abhängig.

Hier kann man abermals die Bedeutung der zeitgeschichtlichen Umstände für die Formulierung der Rechtfertigungslehre ermessen. Denn die Zeit um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert war einerseits eine Zeit, in der sich aufklärerische Standards etabliert hatten – bei *Holl* steht eine kantisch geprägte Sittlichkeit dafür ein. Andererseits war zum Bewusstsein gekommen, dass der Optimismus der Aufklärung sich wohl nicht erfüllen würde; die Geschichte gescheiterter Revolutionen im 19. Jahrhundert, die sozialen Verwerfungen durch die kapitalistische Wirtschaft, die Großmachtspolitik in Europa – all das ließ die Hoffnung schwinden, aus eigener menschlicher Kraft das Ideal der Aufklärung zu verwirklichen. Darum konnte *Holl* darauf setzen, dass auch die Zumutung des Evangeliums, nämlich Gottes Annahme des sittlich sich selbst verurteilenden Menschen, Gehör findet. Ihm ist es bewusst, dass es sich um eine Zumutung handelt, wenn Gott ins Spiel gebracht wird. Aber er hält diese Zumutung nicht nur für sachgerecht, sondern hofft auch – aus zeitgeschichtlichen Gründen – auf Verständnis und Annahme.

So sympathisch einem auch die Strenge der kantischen Sittlichkeit sein mag – wer würde sich nicht immer auch so sehen müssen, wie sie es kritisch nötig macht? –, als allgemeine Voraussetzung für das Verständnis des Evangelium kann sie doch

nicht in Betracht kommen. Nicht deshalb, weil sie als Konzept der Sittlichkeit unzulänglich wäre, sondern weil der Übergang zwischen dem („internen“) sittlichen Selbsturteil und dem („externen“) göttlichen Urteil ungeklärt bleibt. Denn eine konsequente Selbstreflexion kann zwar gefordert werden, sie führt aber gerade nicht von sich aus zur Einsicht in die göttliche Anerkennung; wie auch umgekehrt die Besonderheit und Kontingenz des Glaubens nicht als Grundlage einer allgemeinen Sittlichkeit taugt. Nur *de facto* also, sozusagen in Gestalt einer hermeneutischen Hilfslinie, lassen sich negatives Selbsturteil und positives Rechtfertigungsurteil aufeinander beziehen. Darum muss – insbesondere dann, wenn das kantische Konzept geschichtlich nicht als allgemein angesehen werden kann – die Aussageabsicht der Rechtfertigungslehre in der Gegenwart noch einmal anders formuliert werden. Der Weg dazu ist, tiefer in die Genese der Sittlichkeit zu schauen und nicht erst bei dem bereits sittlich gebildeten Subjekt anzufangen.

7 Rechtfertigungslehre heute

Wie das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen miteinander verknüpft werden, sei das Thema der Rechtfertigungslehre, hatten wir gesagt. Gerade dann, wenn man die Rechtfertigungslehre in der Moderne zu reformulieren versucht, rückt dieses Thema immer präziser in den Blick. Denn vom Wesen des Menschen vor Gott zu reden, verlangt in der Tat, dass sich die menschliche Selbstbesinnung auf das je eigene Leben konzentriert – und gerade in dieser Konzentration, in der Frage, wie ein Mensch zu sich selbst kommt, erweist sich die Deutungsmacht der Rechtfertigungslehre. Das soll in diesem letzten Abschnitt skizziert werden.

Das Sittlichkeits-Modell, mit dessen Hilfe seit der Reformation die Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht wurde, hatte sich in einem ersten Schritt über den Begriff des Gesetzes entfaltet, bei dem seine Geltung von seinem göttlichen Gegebensein abhängig gemacht wurde. Das Versagen am Gesetz wurde dadurch als mangelnde Anerkennung Gottes verstehbar, nicht einfach als Scheitern guter Werke. Im zweiten Schritt wurde die Geltung und Wirkung des Gesetzes über seine Verwurzelung im Gewissen rekonstruiert. Damit wird der Abstand von dieser oder jener Einzeltat noch einmal größer: es zählt die strenge Selbstbeurteilung im Gewissen, das Gewissen ist die Grundlage des Sollenscharakters der Gebote. Doch wie kommt das Gewissen zustande? Darauf antwortet die dritte Entfaltungsstufe der Rechtfertigungslehre, wie wir sie heute vornehmen können.

Hier kommt eine zwifache Betrachtung zum Zuge. Die erste ist die zwischenmenschliche: Gewissen bildet sich in Kommunikationen aus. In der Tat ist es das Angesprochenwerden von anderen Menschen, das eine Verbindlichkeit zur Folge hat. Denn im Angesprochenwerden wird eine Beziehung angeboten, ja aufgerichtet, auf die die Angesprochenen antworten müssen – und sei es nur in der Verweigerung der Antwort. Wo aber ein Ansprechen gehört und angenommen wird, er-

zeugt sich eine Verbindung, die man zuständig als Verbundenheit, als Verpflichtung beschreiben kann. Ein Wort ist nicht nur auf Antwort, sondern auf Verantwortung aus. Angesprochenwerden und Antwortenkönnen – das sind elementare menschliche Wesenszüge. Durch sie bilden sich Charakter und Gewissen: Charakter als ein Bündel von verlässlichen Reaktionsweisen in unterschiedlichen Situationen der Herausforderung, Gewissen als Test auf die Allgemeinverträglichkeit des eigenen Handelns. Die Abhängigkeit von – stets historisch besonderen – Situationen der Kommunikation lässt verstehen, warum Charaktere und Gewissensmaßstäbe verschieden ausfallen. Allerdings zeigt sich, wenn man in dieser Weise nachdenkt, sogleich auch, dass in den ganzen Differenzen von Gewissensinhalten doch der Mechanismus der Selbstbeurteilung im Blick auf mögliche Allgemeinheit identisch bleibt. Das spricht dafür, dass der Mechanismus des Gewissens sich zwar in Verbindung mit zwischenmenschlichen Kommunikationen ausbildet (und niemals ohne sie), dass er aber in aller Kommunikation stets schon vorausgesetzt werden muss. Diese Beobachtung führt auf die andere Betrachtung.

Die nun anzustellende Überlegung verweist auf einen tiefer liegenden Sachverhalt im menschlichen Wesen. Denn wir vermögen keinen innerweltlichen Grund dafür anzugeben, dass es so etwas wie Gewissen gibt. Es gibt keinen notwendigen und konstitutiven Reflex von äußeren Handlungen auf die innere Welt der Handelnden und ihr selbstkritisches Urteil. Darum kann sich das Gewissen auch nicht erst mit den äußeren Handlungen bilden, die wir vollbringen. Der Mechanismus der Selbstbeurteilung, von dem wir in Gewissensurteilen Gebrauch machen, setzt eine unmittelbare Selbstbeziehung voraus – ein Phänomen, an dem unsere Identität hängt. Diese Identität bildet sich nun abermals unter kommunikativen Bedingungen aus, also in menschlichen Kontakten, non- und präverbal ebenso wie sprachlich artikuliert. Diese identitätsbezogene Kommunikation unterscheidet sich von der gewissensbezogenen dadurch, dass der im Gewissen akuten Verpflichtung und Verantwortung gegenüber anderen so etwas wie eine Selbstverpflichtung und Selbstverantwortung unterlegt wird. „Du musst erst einmal du selbst sein, bevor du dies und jenes tun kannst.“ Selbstverständlich ist dieses „bevor“ nicht zeitlich, sondern kategorial zu verstehen. Kommunikation in diesem Sinne zielt auf Selbstsein, das dann zum Verantwortlichsein wird. In der kontextabhängigen menschlichen Sprache liegt mithin ein strukturelles Moment vor, das einen unbedingten Charakter besitzt; es wird in jedem kommunikativen Akt ins Spiel gebracht, ob man möchte oder nicht. Da aber, wo diese Kommunikation als solche gewollt und gewusst wird, kommt es insbesondere zu einer Gründung und Befestigung individuellen Selbstseins.

Diese Erwägungen lassen sich nun auch für die Explikation der Rechtfertigungslehre unter heutigen Bedingungen fruchtbar machen. In jedem menschlichen Wort der gesprochenen Sprache stecken zwei Aspekte, der Aspekt der Verbindlichkeit, mit dem Beziehung hergestellt wird, und der Aspekt der Anrede, die auf die perso-

nale Identität des Angesprochenen zielt. Es versteht sich, dass die Verbindlichkeit nur dann verlässlich sein kann, wenn die dahinter stehende Identität gefestigt ist. Darum ist, sachlich gesehen, das Moment des Ansprechens die Basis der Verantwortung, so sehr sich erst in der wahrgenommenen Verantwortung die Dichte und Verlässlichkeit der jeweiligen Identität zeigt.

Diese hier unterschiedenen Ebenen der Kommunikation sind für menschliches Leben so unverzichtbar wie unvermeidlich. Darum lassen sie sich auch vom Wort Gottes her deuten. Denn was in der menschlichen Kommunikation zum Zuge kommt, sowohl in der Gründung der eigenen Identität als auch in der Befestigung des Gewissens, geschieht von Gott her. Wo noch keine menschliche Subjektivität war, wird in der Kommunikation unter den Menschen durch Gottes Wort ein eigenes Leben in sozialer Verantwortung. Und weil die Handlungen der Menschen immer auch scheitern, bleibt das Gewissen zum Urteil berufen – was es nur konsequent ausüben kann, wenn die eigene Identität nicht vom Gewissensurteil abhängt.

Damit sehen wir eine zwiefache Wirkung des Wortes Gottes auf den Menschen. Einmal geschieht es da, wo menschliche Subjektivität in Identität mit sich zustande kommt – das ist der gründende Aspekt. Und es geschieht sodann da, wo ein durch gewissenloses Handeln gestörter Zusammenhang von Gewissen und Identität vorliegt und neu aufgerichtet zu werden verlangt. Das ist der besondere Ort der Rechtfertigung, die sich darin als umfassend erweist, als gemeinsame Verwirklichung der Gerechtigkeit Gottes und der Menschen.

Was haben wir mit den letzten Argumentationen getan? Wir haben den Versuch unternommen, das Thema der Rechtfertigung in einen unserer Zeit verständlichen Kontext zu rücken. Gott verwirklicht das menschliche Leben, bringt es zu seinem richtigen Dasein, in seine Gerechtigkeit hinein. Er tut das, indem er die menschliche Identität gründet und rettet. Damit wirkt Gott auf dasjenige in der Welt, was unmöglich aus der Welt heraus vollbracht werden kann: Er berührt und bewegt unser Herz und damit und darin unsere Hände. Sich dieser in Gottes Wort aktiven Gerechtigkeit zu überlassen, ist der Glaube, der uns in unendlicher Beziehung zu Gott hält, im Leben und im Sterben und in aller Zukunft der Welt, die schon in Gottes Gegenwart versammelt ist.

Damit haben wir einen Ausgangspunkt erreicht, an den sich viele weitere Überlegungen anschließen können, was das christliche Leben in der Welt und vor Gott angeht. Als dieser Ausgangspunkt betrachtet, ist die so verstandene Rechtfertigungslehre in der Tat *articulus stantis et cadentis ecclesia*.

Literatur

- Karl Holl*: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen? (1907), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III, Der Westen*, Tübingen 1928, S. 558-567.
- Dietrich Korsch*: Die religiöse Leitidee, in: Albrecht Beutel (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, S. 91-97.
- Dietrich Korsch*: *Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein*, Tübingen 1989, 145-213.
- Martin Luther*: Sermon von dem Sakrament der Buße (1519), in *Martin Luther*, DStA Bd. 1, Leipzig 2012, S. 75-99.
- Martin Luther*: *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, hg. und kommentiert von Dietrich Korsch, Leipzig 2016.
- Gunther Wenz*: Die Rechtfertigungslehre als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in: ders., *Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Göttingen 1999, S. 75-89.
- Erwin Wilkens* (Hg.): *Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*, Berlin/Hamburg 1964.