

Angeklagt und anerkannt

Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.
Band 6

Angeklagt und anerkannt

Luthers Rechtfertigungslehre
in gegenwärtiger Verantwortung

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.

Band 6
herausgegeben von
Hans Christian Knuth



MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
2009

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-87513-166-6

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2009

Satz und Titelgestaltung: Frank Thiel, Erlangen,

unter Verwendung des Logos der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg,

entworfen von Christian Mann, Itzstedt

Druck: Gruner-Druck GmbH, Erlangen

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Theodor Jørgensen

Jesus auf der Schulbank	9
Predigt über Matthäus 15,21–28 gehalten im Dom zu Ratzeburg bei der Herbsttagung der Lutherakademie am 9. Oktober 2008	

Hannegreth Grundmann

Anerkennung	15
Auslegung zu Exodus 20,2 am 8. Oktober 2008 im Dom zu Ratzeburg	

Jan Jackisch

Wer ich auch bin	19
Auslegung zu Galater 2,20 im Ratzeburger Dom am 10. Oktober 2008	

Bo Kristian Holm

Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther	23
--	----

Mark A. Seifrid

Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein? (Röm 8,31–39): Anklage und Anerkennung in biblischer Perspektive	43
--	----

Friedrike Schick

Kampf um Anerkennung im philosophischen Diskurs	69
---	----

Oswald Bayer

Angeklagt und anerkannt	89
Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte	

Michael Roth

Lex semper accusat	109
Lutherische Moralkritik	

Oswald Bayer

Ethik der Gabe	133
----------------------	-----

Anschriften der Autoren	155
-------------------------------	-----

Vorwort

„Angeklagt und anerkannt“: Die Herbsttagung 2008 der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V. stand ganz im Zeichen von Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung. Es ist immer wieder frappierend zu entdecken, dass nicht nur die neutestamentliche und die reformatorische Theologie ins Zentrum der Rechtfertigungslehre führen, sondern dass auch gegenwärtige aktuelle und populäre Philosophie und Sozialpsychologie entsprechende Probleme als geheime und auch offen explizierte Themen reflektieren.

Ob in der Unterscheidung von „Haben oder Sein“ (E. Fromm), „Sinn oder Gewissheit“ (W. Mostert), „Identität und Lebenszyklus“ (E. H. Erikson) oder eben Anklage und „Anerkennung“ (A. Honneth) – immer formulieren auch ganz säkulare Entwürfe von moderner Anthropologie eine der Rechtfertigungslehre entsprechende Dialektik von Indikativ und Imperativ, von Gabe und Aufgabe, von Essens und Existenz. Die Mitte der Schrift zielt eben auch auf die Mitte des menschlichen Lebens. Es kommt darauf an, die bestehenden konstruktiven Beziehungen zwischen Theologie und Anthropologie herauszuarbeiten.

Dies ist auf der Herbsttagung der Luther-Akademie in hervorragender Weise geschehen und wird im Berichtsband hiermit einer breiteren Öffentlichkeit dargeboten. Die Andachten und die gottesdienstliche Predigt führen auf unterschiedliche Weise zum selben Thema wie die biblischen, reformatorischen und systematischen Beiträge.

Ein besonderer Dank gebührt dem Vorsitzenden unseres Kuratoriums, Prof. Dr. Oswald Bayer. Er hat nicht nur die inhaltlichen Schwerpunkte der Tagung gesetzt, die Referenten gewonnen und selbst ein profundes Referat vorbereitet. Er ist auch eingesprungen – nachdem ich selbst verhindert war, mein vorgesehenes Referat zu halten – mit dem nun hier ebenfalls dokumentierten Beitrag zur „Ethik der Gabe“. So reicht der Spannungsbogen von den klassischen Positionen bis zu den Problemen gegenwärtiger Praxis.

Wie alle Bereiche in Gesellschaft und Kirche bekommt auch unsere Luther-Akademie die weltweiten Auswirkungen der Finanzkrise im eigenen Bereich zu spüren. Öffentliche und kirchliche Haushalte beschränken sich zur Zeit auf gesetzliche Vorgaben und auch privaten Spendern sind engere Grenzen gesetzt als bisher. Wichtiger aber noch als das Geld ist das innere Engagement unserer Mitglieder, die auf vielfältige Weise dazu beitra-

gen, der „Luthervergessenheit“ entgegenzuwirken. Auch wenn das Lutherjubiläum im Jahre 2017 voraussichtlich und hoffentlich ein neues öffentliches Interesse an Luthers Vermächtnis wachruft, so kommt es doch umso entscheidender darauf an, dass der innerste Nerv seiner Theologie lebendig bleibt, die Quelle, aus der alles andere befruchtet wurde, nicht versiegt. Die Luther-Akademie lädt die interessierten Leser und Leserinnen dieses Jahresberichtes ein, Mitglied zu werden, einzuwirken und mitzuwirken bei der großen Herausforderung, Luther heute und morgen lebendig zu erhalten. Es geht letztlich nicht um ihn, sondern um das Evangelium, wie er es in einmaliger Klarheit wieder entdeckt und entfaltet hat.

Im Vorfeld der Herbsttagung fanden auch die Vorstands- und Kuratoriumssitzung sowie die Mitgliederversammlung der Luther-Akademie statt. Die 500-Jahrfeiern zum Thesenanschlag im Jahre 2017 machen sich immer stärker bemerkbar. Auch die Luther-Akademie berät und plant entsprechende Publikationen und Tagungen. Eine verstärkte Öffentlichkeitsarbeit soll das Interesse auf diese Arbeit lenken.

Zu danken ist auch dem Verlag und allen Beteiligten an dem Zustandekommen dieses Berichtes, vor allem Herrn Pastor i. R. Alfred Bruhn für das sorgfältige Lesen der Korrekturen.

Wir hoffen, dass der Band die „Anerkennung“ seiner Leserinnen und Leser findet.

Ratzeburg im Juni 2009

Bischof i. R.
Dr. Hans Christian Knuth
Präsident der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e.V.

Jesus auf der Schulbank

Predigt über Matthäus 15,21–28 gehalten im Dom zu Ratzeburg
bei der Herbsttagung der Lutherakademie am 9. Oktober 2008

Theodor Jørgensen | Kopenhagen, Dänemark

Und Jesus ging weg von dort und zog sich zurück in die Gegend von Tyrus und Sidon.

Und siehe, eine kanaanäische Frau kam aus diesem Gebiet und schrie: Ach Herr, du Sohn Davids, erbarme dich meiner! Meine Tochter wird von einem bösen Geist übel geplagt.

Und er antwortete ihr kein Wort. Da traten seine Jünger zu ihm, baten ihn und sprachen: Lass sie doch gehen, denn sie schreit uns nach.

Er antwortete aber und sprach: Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel.

Sie aber kam und fiel vor ihm nieder und sprach: Herr, hilf mir!

Aber er antwortete und sprach: Es ist nicht recht, daß man den Kindern ihr Brot nehme und werfe es vor die Hunde.

Sie sprach: Ja, Herr; aber doch fressen die Hunde von den Brosamen, die vom Tisch ihrer Herren fallen.

Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: Frau, dein Glaube ist groß. Dir geschehe, wie du willst! Und ihre Tochter wurde gesund zu derselben Stunde.

Matthäus 15,21–28

Gebet: Herr Jesus Christ, dich zu uns wend / dein' Heiligen Geist du zu uns send; / mit Hilf und Gnad er uns regier / und uns den Weg zur Wahrheit führ. – Tu auf den Mund zum Lobe dein, / bereit das Herz zur Andacht fein, / den Glauben mehr, stärk den Verstand, / dass uns dein Nam werd wohlbekannt. (Ev. Ges. 155,1–2) Amen!

Liebe Gemeinde! Die Erzählung von Jesus und der kanaanäischen Frau kann einen immer wieder wundernehmen. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal, was da geschah. Kurz zuvor war Jesus wieder einmal in einen Streit mit den Pharisäern und den Schriftgelehrten geraten und hatte eine der radikalsten religionskritischen Aussagen gemacht, die man je gehört

hat: „Was zum Munde eingeht, das verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen.“ Damit hatte er alle Reinheitsvorschriften des Mosesgesetzes und aller religiösen Gesetze infrage gestellt. Kein Wunder, dass die Pharisäer sich ärgerten, wie Matthäus das erzählt, und die augenblickliche Lage für Jesus kritisch wurde. Das ist sicherlich der Grund, weshalb er in die Gegend von Tyrus und Sidon, also das Land der Heiden, zusammen mit seinen Jüngern entwich.

Ganz unbekannt kann Jesus dort jedoch nicht gewesen sein. Wie sollte sonst diese kanaanäische Frau von ihm gehört haben, dass sie ihn aufsuchte, um Hilfe für ihre Tochter zu bekommen. Sie schrie Jesus nach und nannte ihn Davids Sohn, schrie nach Erbarmen über ihre von einem Dämon geplagte Tochter. Aber er antwortete ihr kein Wort. Man stelle sich vor, wie dieses Schweigen Jesu auf die Frau gewirkt haben muss. Den Jüngern wurde die ganze Situation peinlich, weshalb sie Jesus aufforderten, die Frau wegzuschicken.

Da brach Jesus sein Schweigen, sprach zwar nicht zu der Frau, sondern zu den Jüngern. Die Frau wurde weiterhin ganz außerhalb gehalten, was für sie ihre Lage noch schwerer machte. Ich muss gestehen, dass mir das Verhalten Jesu gar nicht sympathisch ist. Die Antwort, die Jesus seinen Jüngern gab, erklärt jedoch sein Verhalten: „Ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel.“ Das war also Jesu Überzeugung, dass seine von Gott empfangene Berufung ausschließlich seinem Volk, dem jüdischen, galt. Um seiner Berufung treu zu bleiben, sah er sich also genötigt, der kanaanäischen Frau kein Wort zu sagen und sie abzuweisen.

Aber die kanaanäische Frau ließ sich nicht abweisen. Sie gab nicht auf. Sie drängte sich zu Jesus hin, warf sich vor ihm nieder und sagte: „Herr, hilf mir!“ Doch Jesus lässt sich nicht erweichen. Seine Antwort ist alles andere als entgegenkommend: „Es ist nicht fein, dass man den Kindern ihr Brot nimmt und es vor die Hunde wirft.“ Der Hund war zu Jesu Zeit ein verachtetes Tier.

Auch diese abweisende Antwort Jesu bringt die kanaanäische Frau nicht von ihrem Anliegen ab, Hilfe für ihre bedrängte Tochter zu finden. Sie erwidert Jesus, kommt mit einem Gegenargument. Man stelle sich vor: Eine heidnische Frau antwortet einem jüdischen Rabbi und Herrn! Und was sie tut, ist bemerkenswert. Sie öffnet durch ihre Erwiderung die Abweisung Jesu in seiner Antwort sozusagen von innen, indem sie seine eigenen Worte gebraucht: „Ja, Herr; aber doch essen die Hündlein von den Brosamlein (so Luther), die von ihrer Herren Tisch fallen.“

Was geschieht eigentlich hier? Eine heidnische Frau setzt Jesus auf die Schulbank. Sie belehrt ihn, ohne es zu wissen, belehrt ihn darüber, dass seine Berufung weit umfassender ist, als er sich selber vorstellte, dass der Gott, der ihn berufen hat, weit größer ist als nur Gott Israels zu sein, was Jesus zwar wusste, aber wusste er es damals wirklich in seiner ganzen Weite? Die Erzählung lässt einen doch vermuten, dass die kanaanäische Frau Jesus irgendwie die Augen öffnete.

Das scheint mir aus der abschließenden Antwort Jesu klar hervorzugehen, die eine eindeutige Anerkennung der heidnischen Frau ist: „O Frau, dein Glaube ist groß! Dir geschehe, wie du willst.“ Und ihre Tochter wurde gesund zu derselben Stunde.

Die Geschichte von der kanaanäischen Frau stimmt einen nachdenklich. Sie stellt uns meines Erachtens zwei deutliche Fragen: 1. Was halten wir von Jesu Menschwerdung, von seinem wahren Menschsein als Sohn Gottes? 2. Was halten wir von dem Glauben, der von der kanaanäischen Frau bezeugt und von Jesus als großer Glaube und – müssen wir wohl hinzufügen – als rechtfertigender, weil rettender Glaube anerkannt wurde.

Zuerst also zu Jesu wahren Menschsein. So voll und ganz war Jesus Mensch, dass auch er in seinem Leben und im Verhältnis zu seiner Berufung einen Lernprozess durchlaufen musste. Was ihm in der Begegnung mit der kanaanäischen Frau geschah, war ihm ja auch schon früher infolge Matthäus begegnet, nämlich im Hauptmann von Kapernaum, von dessen Glauben Jesus sagte: „Wahrlich, ich sage euch: solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden!“ So auch der aussätzig Samaritaner von den zehn Aussätzigen, der als einziger nach seiner Heilung zu Jesus zurückkehrte, Gott mit lauter Stimme pries, sich vor Jesus niederwarf und ihm dankte. Und Jesus pries den Glauben des Samaritaners. Mir scheint, dass die Evangelien in ihrem Jesus-Zeugnis die Annahme uns nahe legen, dass Jesus sich im Laufe seiner Tätigkeit gradweise und immer tiefer der Radikalität und Weite seiner Berufung durch Gott bewusst wurde, bis er endlich am Kreuz für aller Welt Sünden starb. Und gerade in diesem Lernprozess zeigte er seinen ungebrochenen Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber, in dem er sich als wahrer Mensch Gottes und Gottes Sohn erwies.

Und nun – zweitens – zum Glauben der kanaanäischen Frau. Was war das für ein Glaube? Von einem Glauben an Jesus kann ja nicht die Rede sein. Sie schenkte Jesus Vertrauen, sie vertraute ihm aber als Gottesmann, der die Hilfe *Gottes* vermitteln konnte. Ihr Glaube war ein Glaube an Gott, und dieser Glaube war so fest überzeugt von Gottes grenzenloser Güte, dass sie den Mut hatte, Jesus zu widersprechen, als er das Heil, das er von Gott her vermitteln sollte, auf das Volk Israel beschränkte. Mit diesem

Glauben bewirkte die kanaanäische Frau, dass ihre Tochter und damit auch sie umfasst wurde von dem Heil *Gottes*, vermittelt durch Jesus.

Die Erzählung von der kanaanäischen Frau und andere ihr ähnlichen Erzählungen aus den Evangelien sollten uns Christen und besonders uns Theologen nachdenklich machen. Unbezweifelbar fest steht für uns die Überzeugung, dass nur der Glaube an Jesus Christus als den wahren Sohn Gottes rettender und rechtfertigender Glaube ist. Es ist kein Heil zu finden in der Welt außer in dem Namen Jesu. Aber der Glaube, von dem diese Erzählungen berichten, war kein expliziter Glaube an Jesus, wurde indessen von ihm als wahrer, großer und somit rettender Glaube anerkannt. Was halten wir davon? Wollen wir etwa klüger als Jesus sein, indem wir behaupten, das der Glaube derjenigen Menschen, von denen diese Erzählungen berichten, noch kein wahrer Glaube sein konnte, sondern nur ein vorläufiger, weil nicht ein expliziter Glaube an Jesus Christus? Das wäre absurd.

So müssen wir aus der Erzählung von der kanaanäischen Frau und aus anderen ähnlichen Erzählungen lernen. Wir leben in einer Zeit, wo wir als Christen immer wieder Menschen anderer Religion oder Lebensanschauung begegnen. Sollten wir anstatt gleich im Gespräch mit ihnen darauf zu insistieren, dass nur der Glaube an Jesus Christus rettender Glaube sein kann, stattdessen lauschen, ob hier wahrer und rechter Glaube vorliegt in dem Sinn, wie Jesus ihn bei der kanaanäischen Frau vorfand? Rechter Glaube ist doch ein Glaube, der Gott in allem Recht gibt, und der sich bedingungslos voll und ganz Gott übergibt oder der göttlichen Macht, die über alle Vernunft ist. So glaubte Abraham an Gott, ohne von Jesus das Geringste zu wissen, und das wurde ihm infolge der Heiligen Schrift zur Gerechtigkeit gerechnet. Deshalb ernannte Paulus ihn zum Vater des Glaubens.

Wir sollten, wo wir ein Zeugnis eines solchen Glaubens vorfinden, ihn als wahren Glauben anerkennen, wie Jesus es der kanaanäischen Frau gegenüber tat, und nicht gleich den dogmatischen Zeigefinder erheben. Denn durch Rechtgläubigkeit wird kein Mensch gerecht. Wir Dogmatiker tun klug daran, das zu erinnern.

Was machen wir aber dann mit unserem Bekenntnis zu Jesus als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben? Zu seinem Namen als dem Namen, in dem allein Heil für die Welt zu finden ist? Zu Christus als dem festen Grund, worauf wir uns gründen, wie wir es eben zuvor sangen? Ist dies Bekenntnis hinfällig geworden? Mitnichten! Aber was wir nicht vergessen dürfen, ist das, worüber wir durch die einleitenden Worte des Johannes-evangeliums belehrt werden: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht,

was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“

Das kann doch nichts anderes bedeuten als, dass alle Menschen in einem Verhältnis zu Jesus Christus als dem Schöpferwort stehen, nicht zuletzt, weil sein Leben das Licht der Menschen ist, eines jeglichen Menschen. Alle sind wir im Ebenbild Gottes geschaffen, und wir kennen Jesus als das ausdrückliche Bild Gottes. Also sind wir in seinem Bilde geschaffen. Das gilt von allen Menschen. Jeder Mensch trägt deshalb eine Christussignatur, und das sollte uns immer vor Augen stehen, wenn wir einem anderen Menschen begegnen. Er trägt vielleicht deutlich in der Weise, wie er glaubt und sein Menschsein wahrnimmt, die Züge seiner Christussignatur, ohne von ihr zu wissen. Aber wir können sie sehen, weil wir Jesus kennen. Darüber sollten wir uns freuen. Jesu Geist als Gottes Schöpfergeist wirkt nun einmal nicht nur in Christen und in der Kirche, sondern weltweit, auch in Menschen anderen Glaubens. Das anzuerkennen ist das Gegenteil von einer Verneinung, das in Jesus alles Heil der Welt enthalten und beschlossen ist. In dieser Offenheit halten wir gerade an dem Bekenntnis fest.

So sollen wir als Christen den Mut haben, immer wieder in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens Grenzen zu überschreiten und zu überwinden in der Nachfolge Jesu, der dies ständig tat. Und wir sollen den anderen Menschen Jesus so vor Augen malen, dass sie sich selber in ihrem Menschsein wieder erkennen in ihm als dem wahren Menschen Gottes und dem Licht aller Menschen und sich in dieser Begegnung von Jesus angenommen und anerkannt erfahren, wie es der kanaanäischen Frau geschah. Letztlich führt diese Begegnung mit Jesus so gut wie immer zu einem „Kyrie Eleison“, Herr, erbarme dich. Herr, hilf! Das tut sie für uns alle.

Amen!

Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit. Amen!

Dankgebet nach dem Abendmahl: Himmlischer Gott und Vater! Wir danken dir, dass du uns durch deinen geliebten Sohn dein Herz geöffnet hast, so dass wir dich erkennen dürfen als Gott, der Liebe ist. Wir danken dir, dass du uns in seinem Mahl, das wir empfangen durften, das Pfand deiner Liebe durch ihn zu uns gegeben hast.

Schenke uns, dass dies Mahl Früchte in uns trägt in einem gestärkten Glauben, einer festen lebendigen Hoffnung und in den Taten der Liebe gegen unsere Mitmenschen.

Herr Jesus Christus! Du hast dich selbst uns geschenkt in diesem Mahl und uns in dich einverleibt, so dass wir mit dir eins werden durften. Gib uns, dass auch durch uns, durch unser Tun und Handeln in Worten und Werken das Geheimnis deines Mahles in der Welt offenbar wird: Ein Leib und eine Menschheit!

Amen!

Anerkennung

Auslegung zu Exodus 20,2 am 8. Oktober 2008 im Dom zu Ratzeburg

Hannegreth Grundmann | Holtland, Deutschland

Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe.

Exodus 20,2

Gnade sei mit Euch und Friede von Gott unserm Vater und unserm HERRN Jesus Christus. Amen.

Liebe Gemeinde!

Heute beginnt unsere Tagung „Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung“. Als ich davon im Kreis von Lutherforschern erzählte, kam gleich die Reaktion: „Aha, mal wieder, immer wieder Luthers Rechtfertigungslehre.“ Ich musste darüber schmunzeln, denn es ist mein Lieblingsthema und für Luther der Artikel, mit dem die Kirche steht oder fällt. Ich finde, man kann sich gar nicht oft genug damit beschäftigen. Dieses Thema hat so viele interessante Aspekte.

Heute morgen möchte ich nur einen Aspekt herausgreifen: Die Anerkennung. Bei der Rechtfertigung des Sünders geht es zuallererst um Anerkennung.

Bevor Gott auf dem Sinai dem Mose seine zehn Gebote kundtat, machte er Mose eine Zusage:

In Exodus 20 Vers 2 lesen wir: „*Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe.*“ Am Anfang der Gebote steht die Zusage Gottes: **„Ich bin der HERR, dein Gott!“**

Hier steht nicht die Frage, „willst Du mit mir gehen?“, sondern die Aussage, „Ich bin der HERR, dein Gott, der mit Dir geht.“ Wir alle wissen, im Gottesnamen „Jahwe“, den Luther mit „HERR“ übersetzt, offenbart Gott sein Wesen. Er ist der, der mit uns geht, der uns begleitet. Am Anfang steht Gottes Zusage.

Dieses Versprechen gilt jedem von uns, denn uns wird es persönlich in der Taufe zugesagt: „Fürchte Dich nicht, ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein“ (Jes 43,1). „**Du bist mein.**“

Am Anfang unseres Glaubenslebens steht Gottes Zusage. Er begleitet mich. Ich gehöre zu ihm. Ich werde ganz persönlich von Gott wahrgenommen und angesprochen. Gott wendet sich mir zu. Das ist Anerkennung.

Wir leben von Zuwendung und Anerkennung.

Das beginnt bereits in unserer frühesten Kindheit. Ohne Zuwendung und Anerkennung kann die Persönlichkeitsentwicklung nicht gelingen. In den Humanwissenschaften und in der Pädagogik wird heute der Selbstwerdung des Kindes ein hoher Stellenwert eingeräumt. Friedrich Schweitzer macht in seinem Buch, „Das Recht des Kindes auf Religion“, darauf aufmerksam, dass die Anerkennung zur frühesten religiösen Erfahrung eines Kindes gehört.¹ Und ich meine, dass Luthers Rechtfertigungslehre einen zentralen theologischen Beitrag hierzu liefert.

Schweitzer sagt, die Selbstwerdung des Kindes ist eine Frage des Vertrauens, eine Frage „der Verlässlichkeit oder Vertrauenswürdigkeit der Menschen, und der Welt, in der das Kind aufwächst.“ Er fragt: „Ist das Selbst der kleinen Menschen einfach das Produkt von Eltern und Erzieherinnen?“ und er sagt, dass die Bildung von Identität eine Tiefendimension einschließt, „die weit über alle zwischenmenschlichen Erfahrungen hinausgeht.“ „... nur ein unbedingtes transzendentes Gegenüber kann dem Kind diejenige Anerkennung schenken, durch die sein Ich zu einem freien Gegenüber aller Menschen werden soll.“ Schweitzer stellt also heraus, dass ein angemessener Transzendenzbezug eine wesentliche Voraussetzung für eine Selbstwerdung in Freiheit darstellen kann.

Schauen wir auf unseren Bibeltext Exodus 20, dann sehen wir hier eine Selbstwerdung in Freiheit nur gewährleistet, indem zunächst von der Gottesbeziehung gesprochen wird: Ich bin der HERR dein Gott. Bevor die Gebote ergehen, gibt Gott seine Zusage. Diese Gottesbeziehung befreit das Volk Israel von den Götzen, dem Tanz um das goldene Kalb.

Und wir? Unsere Lebensgeschichte? Sind wir nicht schon von frühester Kindheit dadurch geprägt, ob uns Anerkennung widerfahren ist? Wäre das nicht gewesen, was dann?

Friedrich Schweitzer erzählt von Kriegswaisen. Ihnen fehlten Bezugsperson und liebevolle Zuwendung. Sie sind letztlich daran gestorben.

¹ Friedrich Schweitzer, Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2000, S. 29–31.

Aber vielleicht gab es ja auch in unserem Leben Situationen, in denen uns Zuwendung und Anerkennung fehlten. Das kann Spuren für das ganze Leben hinterlassen.

Fehlende Zuwendung trifft tief ins Herz, kann tief verletzen, Wunden hinterlassen, die nur schwer heilen.

Und die Erfahrung lehrt: Ohne Anerkennung gehen Beziehungen in die Brüche.

Da ist die ehrenamtliche Mitarbeiterin in der Kirchengemeinde. Jahrelang hat sie immer wieder gerne Kuchen gebacken, die Tische mit Blumen geschmückt, den Abwasch gemacht. Sie hatte viel Freude daran. Alles lief gut und intensive Gespräche über die Bibel konnten in angenehmer Atmosphäre stattfinden. Jeder, der kam, spürte, hier bin ich willkommen. Man freut sich auf mich. Die Blumen auf dem Tisch strahlen das aus. Für mich ist ein Platz eingedeckt. Für mich ist mit Kuchen gesorgt.

Doch dann, plötzlich der Schlaganfall. Mit einem Schlag war die Mitarbeiterin rausgerissen. Halbseitig gelähmt, nach dem Verlust ihrer Sprache, konnte sie das Haus nicht mehr verlassen.

Bekommt sie jetzt die Zuwendung, die Anerkennung, die sie vorher anderen gegeben hat? Jetzt, wo sie darauf angewiesen ist?

Oder die Mutter, die auf ihre Arbeitsstelle verzichtet hat und nun ganz für die Familie da ist. Jeden Tag derselbe Trott: Aufräumen, Saubermachen, Wäsche waschen, Kochen. Bekommt sie mal ein Zeichen der Anerkennung ein Dankeschön?

Und auch den Professor freut es, wenn er mal eine Rückmeldung von seinen Studenten bekommt: „Ihre Vorlesung hat mir sehr geholfen, wichtige Fragen zu klären.“ Oder auch: „Es macht mir Freude, ihnen zuzuhören. Ich komme gerne.“

Wir alle wissen, wie die kleinen Aufmerksamkeiten das Leben angenehm machen.

Schon am Gruß, am schlichten „Guten Tag“, kann sich vieles entscheiden. Wer schon einmal Mobbing am Arbeitsplatz erlebt hat, weiß, wie verletzend es ist, nicht angemessen begrüßt zu werden. Wo die Anerkennung fehlt, geht das Leben kaputt.

Wir alle bedürfen der Zuwendung wie das neugeborene Kind, wenn es schreit. Es kann gar nicht anders, als schreien: „Komm zu mir, hilf mir, lass mich nicht allein!“ Es lebt von der Liebe der Menschen seiner Umgebung.

Und der Kreis schließt sich am Ende des Lebens, wenn uns aus eigenen Kräften nichts mehr möglich ist, dann bleibt der fragende Blick nach Nähe, nach Zuwendung, nach Liebe. Nichts weiter, denn davon leben wir.

„Ich bin der HERR, dein Gott!“ Ich bin der, der mit Dir geht.

Er kennt mich. Er wendet sich mir zu. Er ist bei mir, lässt mich nicht allein. Kein Gottesdienst, der nicht mit der Zusage seines Segens endet (4. Mose 6,24–26):

„Der HERR segne Dich und behüte Dich, der HERR lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig. Der HERR erhebe sein Angesicht auf dich und gebe dir Frieden.“

Gott ist kein ferner Gott, sondern einer, der sich mir zuwendet. Das geschieht in seinem Segen: Gott sieht mich an. Aus seiner Zuwendung schöpfe ich Kraft. Daraus lebe ich.

Im Segen kann ich Gottes Anerkennung erfahren. Gott lässt sein Angesicht über mir leuchten. Darin kehren frühkindliche Erfahrungen und Bedürfnisse nach Zuwendung wieder.

„Der HERR sei dir gnädig“: Das ist die Kurzform von Luthers Rechtfertigungslehre: Die Zuwendung Gottes in seiner Gnade.

Amen.

Und der Friede Gottes, der so viel höher ist als unsere Vernunft, erfülle unsere Herzen und Sinne in Jesus Christus. Amen.

Wer ich auch bin

Auslegung zu Galater 2,20 im Ratzeburger Dom am 10. Oktober 2008

Jan Jackisch | Büchen, Deutschland

Liebe Gemeinde,

„*Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir*“ (Gal 2,20).

Diesen Vers aus dem Galaterbrief haben wir während der Diskussionen schon zu fassen gehabt. Wie verhält es sich mit dem Ich des Menschen? Das Ich des alten Menschen, das Ich des von Gott angesehenen Menschen, in welcher Form gibt es noch ein eigenes Ich, wenn ich von Gott angesehen bin, da ja nun Christus in mir lebt. Nicht mehr ich selbst? Es sind Fragen, die heutige Identitätskonzepte direkt berühren. Identität als Aufgabe, als Gestaltungsaufgabe im Rahmen meiner mir aufgegebenen Wahlfreiheiten, meiner aktiv zu gestaltenden Biographie.

Es war eine skurrile Situation: Eben noch ließ sich der junge Mann zusammen mit seinen Kollegen feiern, die Ausbildung zum Geistlichen war abgeschlossen. Vor ihm lag der Berufsstart. Er beging diesen Übergang, wie es damals für Männer aus gutem Hause angemessen erschien: Er nahm an dem von der Kirche veranstalteten abendlichen Empfang teil – wie die anderen Bürger der Stadt auch. Man flanierte, trank einen Champagner, sprach mit dem einen oder anderen Gast, im Hintergrund Hausmusik, eine ausgesprochen gediegene Atmosphäre.

Und dann diese Störung. Ein offensichtlich bäuerlicher Mann, abgehetzt und wahrlich nicht fein, platzte in die Runde gepflegter und angeheiterter Konversation. Er sprach mit einem hohen Würdeträger, dieser dann setzte den jungen Mann in Bewegung. Es ging auf einer lausig kalten Kutsche in die Nacht, vor ihm lag der Weg zu einem Mann in einem Dorf. Er lag im Sterben.

Nun stand der junge Mann im Matsch vor der Tür eines ärmlichen Hauses. Er wurde in das Haus geführt. Ein Feuer brannte, viele Männer und Frauen drängten sich im kleinen Raum, der sterbende Mann lag auf einem Bett. Der redete wirres Zeug, wurde ausfällig und fluchte. Zu diesem Mann sollte er hin, ohne recht zu wissen, was er eigentlich sollte. Begleitung eines Sterbenden, dann noch eines so lauten und ungehobelten Sterbenden – das hatte der junge Geistliche nun nicht gelernt.

Kaum war er im Haus, so entstand eine Stille. Eine Frau, offensichtlich die Ehefrau, stürzte auf den jungen Mann los. Sie ließ sich nicht irritieren von der vornehmen Kleidung, die nun etwas lächerlich wirkte, jedenfalls deplaziert. Ihr war es egal, dass der junge Geistliche nach Alkohol und Zigarette roch. Ihm jedenfalls war es in diesem Moment ausgesprochen peinlich.

„Zeit Lebens war mein Mann ein gottesfürchtiger Mensch. Er ging regelmäßig zur Kirche, er betete abends, er besuchte die Bibelstunde. Und jetzt? Jetzt flucht er. Lästert Gott. Verleugnet Christus. Abscheuliches kommt aus seinem Munde! Wird Christus ihn nun verwerfen? Wird er in die Hölle kommen?“

Der junge Mann war überfordert. Mit den Erwartungen, die an ihn gestellt waren. Mit der ganzen Situation. Vor allem aber mit dieser Frage: „Wird Christus meinen Mann nun verwerfen, da er am Ende seines Lebens flucht und wirr redet?“ Eine solche Angst kannte der Geistliche nicht. Er hat sauber zu unterscheiden gelernt zwischen den Gerichtserwartungen zur Zeit Jesu und den Inhalten gegenwärtiger Dogmatik, die keine Angst vor ewigem Höllenfeuer kannte. Dass aber tatsächlich geglaubt wird, was sich in neutestamentlichen Gerichtsvorstellungen niedergeschlagen hat – unvorstellbar für den Geistlichen aus dem Buch von Bo Giertz „Und etliches fiel auf den Fels“.

Wie wird es nun sein, am Ende eines Lebens? Wird die Identität, auch die christliche Identität eines Menschen zerstört, wenn die Gebrechen des Alters den Verstand vernebeln? Eine für Seelsorge und Sterbebegleitung entscheidende Frage, vor allem im Umgang mit Menschen, die an Alzheimer oder Demenz erkranken.

Der Tod nun ist der Abbruch aller Beziehungen. Alle Beziehungen brechen ab – zu Ehepartner, den Kindern, Verwandten und Freunden. Mir scheint, dass sich dieser Beziehungsabbruch bei dementiell Erkrankten nicht erst plötzlich ereignet im Moment des Sterbens. Sondern dieser Schrecken des Todes verlagert sich nach vorne. Wirft immer wieder seine Schatten voraus und betrifft das Leben noch dramatischer. Eine Ehefrau wird nach Jahrzehnten gemeinsamen Lebens nicht mehr erkannt. Es sind furchtbare Momente für die Angehörigen und die Erkrankten selbst.

Der Tod als radikaler Abbruch aller Beziehungen. Der Verstorbene hat keine Beziehung mehr: weder zu Verwandten, noch Freunden, noch zu Gott. Denn was in dem toten Menschen kann noch eine Beziehung haben? So etwas wie eine unsterbliche Seele? Die, so ist mein Verständnis eines Geschöpfes, haben wir nicht und können wir nicht haben, weil Unsterblichkeit etwas ist, was wir Gott, aber nicht der Schöpfung zuschreiben.

Was aber erhält dann die Identität eines Menschen, wenn er stirbt? Er selbst kann es ja nicht mehr.

„Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.“

Wenn der Tod alle Beziehungen eines Menschen beendet, dann doch eine nicht: Die Beziehung Gottes zu ihm. Auch wenn der Mensch im Sterben aufhört zu glauben, weil seine eigene Beziehung abbricht, so bleibt doch die Beziehung Gottes zu diesem Menschen erhalten. Durch den Tod hindurch. Dann ist es diese treue und barmherzige Beziehung, die den Menschen vom Tode auferweckt. Und es ist wohl auch diese Beziehung Gottes, in der die Identität eines Menschen erhalten bleibt, durch das Sterben hindurch. Gott sieht den Menschen weiterhin an.

Wenn dem so ist: Dann gewinnt die Beziehung Gottes zu uns eine entscheidende Bedeutung für die eigene Identität. Denn ich glaube nicht, dass wir unsere Identität erst erhalten, wenn Gott uns von den Toten auferweckt. Wir haben sie vorher, sie wird uns gewissermaßen zugeeignet. Es scheint mir, dass schon im Leben das gnädige Ansehen Gottes die Identität eines Menschen sichert, heiligt und erhält. Die Beziehung Gottes zu mir, die meinen Glauben hervorruft, erlöst meine Identität und führt sie zur Vollendung im Leben wie im Sterben. Eine solche Hoffnung vermag, das rastlose Fragen in Glaubensgewissheit münden zu lassen: „Wer ich auch bin, du kennst mich, dein bin ich, o Gott.“

Amen.

Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther¹

Bo Kristian Holm | Århus, Dänemark

I. Einleitung: Rechtfertigung und Anerkennung

Rechtfertigung und Anerkennung scheinen eng miteinander verknüpft zu sein. Das ist mehrmals festgestellt worden. Der Begriff von Anerkennung spielt z. B. eine bedeutende Rolle in Oswald Bayers Wiedergabe von Luthers Rechtfertigungslehre.² Hier gibt es noch einen Punkt, an dem theologische und nicht-theologische Diskurse einander treffen. Manche haben darauf hingewiesen, dass z. B. Axel Honneths Begriff von Anerkennung in vielerlei Hinsicht mit einem lutherischen Rechtfertigungsverständnis konvergiert. Nicht nur scheint der Anerkennungsbegriff zum Verständnis von Luther beizutragen, er scheint auch dazu geeignet, die Theologie Luthers gegenwärtig zu machen. In dieser Weise hat „das Anerkennen“ in Luthers Werk eine Funktion, die vergleichbar ist mit der Funktion des Bedeutungsfelds, die Wörtern wie „Gabe“ und „Geben“ zukommt. Wie es im Folgenden anschaulich wird, sind diese zwei Bedeutungsfelder auch eng miteinander verbunden.

Am Anfang sind aber einige methodische Vorbemerkungen nötig. Luther hat ja niemals selbst explizit Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung formuliert. Trotzdem ist es naheliegend, den Anerkennungs-Begriff in einer Darstellung von Luthers Rechtfertigungslehre zu benutzen, wie u. a. Oswald Bayer, wie schon erwähnt, mehrmals gezeigt hat. Meine Überlegungen in diesem Beitrag legen es aber nahe, in eine Auseinandersetzung mit Bayer einzutreten. Aber – möchte ich hinzusetzen – eine ganz undramatische. Seine Beschreibung des gegenseitigen Anerkennens von sündigem Mensch und dem rechtfertigenden Gott scheint mir nämlich ergänzungsbedürftig zu sein. Das Undramatische liegt *erstens* darin, dass diese Ergänzung in keiner Weise Luthers Verständnis des *subiectum theologiae* sprengt, sondern sich

1 Vortrag bei der Herbsttagung der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg, für den Druck überarbeitet.

2 Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 36–42; Ders., *Martin Luthers Theologie. Eine Gegenwärtigung*, Tübingen 2003, 34–38, 207.

innerhalb dieses gegebenen Rahmens bewegt – sonst könnte man kaum behaupten, das Folgende sei eine Luther-Interpretation –, *zweitens* liegt das Undramatische darin, dass ich glaube, Bayer wird mir – wenigstens weithin – zustimmen können.

Obwohl Anerkennung bei Luther kein theologischer Terminus im engen Sinne ist, treffen wir häufig das Verb *agnoscere* bei Luther. Und obwohl man das Verb nicht in allen Kontexten direkt mit Anerkennen übersetzen darf, sind schon die Stellen, an denen es möglich ist, so zahlreich, dass eine vollständige Auflistung keinen Sinn macht. Ich werde mich deswegen in diesem Zusammenhang auf die generelle Tendenz in Luthers Gebrauch konzentrieren, mich vornehmlich um ihren strukturellen Zusammenhang kümmern und auf signifikante Textbeispiele stützen.

Wenn es sich um die Rechtfertigungslehre dreht, wird *agnoscere* in zwei zusammenhängenden Kontexten gebraucht, entweder um die Anerkennung von Gottes Macht und Liebe oder um die Anerkennung eigener Sünde (was eigentlich eher ein Erkennen ist) – also in direkter Verbindung mit Luthers theologischem Grundverständnis, dass Theologie sich um den rechtfertigenden Gott und den sündigen Menschen dreht. Das dürfte keine Überraschung sein.

In diesem Gebrauch zeigt sich eine deutlich asymmetrische Relation. Die zweifache Anerkennung steht völlig auf Seiten des Menschen. Der Mensch muss Gott als Gott anerkennen und gleichzeitig seine eigene sündige Existenz. Also scheint das Anerkennen hier nur ein Einseitiges sein zu können. Der Mensch muss, um gerecht zu sein, Gott anerkennen als den, der Gott ist. Wobei der Mensch als Sünder keinen Anspruch auf Anerkennung stellen kann. Rechtfertigung und Anerkennung scheinen also eher ein Gegensatz zu sein. Die Relation zwischen Gott und Mensch als Gegenseitigkeit zu beschreiben, scheint hier kein gegenseitiges Anerkennen zu erlauben, sondern eine Gegenseitigkeit von göttlicher Rechtfertigung des Menschen und der menschlichen Anerkennung der Gottheit als der, die allein rettet.³

So weit gibt es also hier keine gegenseitige Anerkennung zwischen Gott und Mensch. Dass die zweifache Anerkennung des Menschen zwar zusammengehört, aber eben nicht identisch ist – wenigstens nicht in der gereiften Theologie Luthers –, zeigt die Verknüpfung von Anerkennen mit dem Be-

3 Vgl. hierzu die Wendung in Röm 4,4, Gott gibt nicht κατὰ ὀφείλημα (aus Pflicht), sondern der Gnade entsprechend. Vgl. ferner hierzu und zu dem Zusammenhang zwischen Anerkennung und Ehre bei Paulus Troels Engberg-Pedersen, „Gift-Giving and Friendship: Seneca and Paul in Romans 1–8 on the Logic of God’s χάρις and Its Human Response“, *Harvard Theological Review* 101/1, 2008, 15–44, hier 25 f.

griff von Ehre und mit dem positiven Gebrauch der traditionellen Gerechtigkeitsdefinition, die denjenigen als gerecht ansieht, der jedem das Seine gibt, *unicuique quod suum est tribuere*.⁴

Stellen, an denen Luther diese Gedanken verknüpft, werden hier die exemplarischen Schlüsselstellen. Ich begrenze mich auf drei zusammenhängende Sachkomplexe: 1) Luthers Verständnis des Glaubens als *creatrix divinitatis* in der Auslegung von Gal 3,6 in der großen Galatervorlesung; 2) Luthers Gebrauch des Ehebildes in der Freiheitsschrift und 3) Luthers Abendmahlsverständnis, besonders wie es in der Deutung Wolfgang Simons in *Die Messopfertheologie Martin Luthers* zum Ausdruck kommt.⁵

II. Anerkennung und Ehre

1. Gerechtigkeit

Wenn wir ein Äquivalent zum generellen Anerkennungs-Begriff bei Luther suchen, dann tritt uns also eben das *suum-cuique*-Prinzip vor Augen. Gerecht ist jeder, der jedem das Seine gibt, gebührt oder zurückgibt. Dass dieses Jedem-das-Seine-Geben auch mit Anerkennung zu tun hat, zeigen die vielen Beispiele, bei denen Luther das *suum cuique* mit dem Gott-die-Ehre-Geben verbindet. Im Glauben gibt der Mensch Gott, was ihm zukommt.

Anders sieht es aber aus, wenn Gott dem Menschen das Seinige gibt. Dann muss Gottes Verhalten der mangelnden Anerkennung entsprechen, und das ist tödlich.

Hier liegt aber ein Anlass zu einer ersten Beobachtung. Wenn Luther die Gerechtigkeit des Evangeliums mit dem *suum-cuique*-Prinzip zusammenführt, dann bringt er zwei Verständnisse der Gerechtigkeit zusammen, die zunächst als Gegensätze erscheinen. Man kann das hier mit der Drei-Teilung des Gerechtigkeitsbegriff bei Melancthon vergleichen, wie es z. B. in *Ethica Doctrinae Elementa* aus dem Jahre 1550 beschrieben ist. Hier wird zwischen drei Varianten unterschieden: erstens der Gehorsam allen Gesetzen

4 Siehe hierzu: Bayer, *Theologie*, a. a. O. (wie Anm. 2), 41; Bo Kristian Holm, *Gabe und Geben bei Luther. Das Verhältnis zwischen Reziprozität und reformatorischer Rechtfertigungslehre*, Berlin/New York 2006, 49 f, 79–81.

5 Wolfgang Simon, *Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*, Berlin/New York 2003.

gegenüber; zweitens die Form der gesetzlichen Gerechtigkeit, die auf die Gleichheit in Verträgen hinweist, wo man jedem das Seine zurückgeben soll; drittens die evangelische Gerechtigkeit, die den Menschen gottgefällig macht durch den Mittler und durch den Glauben, was bei Melanchthon hier mit der imputativen Gerechtigkeit gleichgesetzt wird.⁶

Bei Luther sieht es aber etwas anders aus. Von Anfang an hat er versucht, sowohl zwischen seinem neuen Verständnis von der Rechtfertigung des Menschen und dem juristischen Gerechtigkeitsbegriff zu unterscheiden als auch sie zu verbinden. Diese Doppeltstrategie ist auch in der großen Galater-Vorlesung deutlich und bildet im Folgenden den Zugang zu der Problematik des gegenseitigen Anerkennens bei Luther.

In Luthers Einleitung zum gedruckten Kommentar wird die passive Gerechtigkeit von der aktiven, gesetzlichen Gerechtigkeit so getrennt, dass der Mensch in der passiven Gerechtigkeit weder Gott etwas tut noch gibt. Hier ist der Mensch nur der Nehmende und lässt Gott in sich wirken.⁷

Was hier steht, korrespondiert mit Luthers Gottes-Definition in der ersten Psalmen-Vorlesung: *Sed hoc est esse deum, non bona accipere, sed dare, ergo pro malis bona retribuere.*⁸ Hieraus folgt, dass der Mensch nur *Nehmer* sein kann, weil nur Gott *Geber* im eigentlichen Sinne sein kann.

Lesen wir nun weiter in der Galater-Vorlesung, finden wir in der Auslegung von Gal 3,6 eine Beschreibung der Glaubensgerechtigkeit, die auf den ersten Blick mit der erwähnten Gerechtigkeitsdefinition in der Einleitung in einer gewissen Spannung steht: „Der Glaube rechtfertigt also, weil er gibt, was er schuldet.“⁹

6 Melanchthon, *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*, hg. v. Günter Frank, EFN 1, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, 142: „Secundus usus et etiam legalis, de iustitia particulari, id est, quae servat aequalitatem in contractibus, seu quae reddit suum cuique, ut cum dicimus, mercatorem iustum esse, qui non defraudat emptores, qui non est *πλεονεκτικός*. Tertius usus proprius est Evangelii, ut cum dicimus: Latro in cruce est iustus fide, id est, acceptus Deo, seu placens Deo, et donatus remissione peccatorum propter Mediatorem. Quia enim legi divinae non praestamus perfectam obedientiam, ideo in Evangelio proponitur gratuita reconciliatio propter Mediatorem, quae nominatur imputatio iustitiae.“

7 WA 40 I, 41,5–7 [Hs]: „Christiana iusticia est mere contraria, passive, quam tantum recipimus, ubi nihil operamur sed patimur alium operari in nobis scilicet deum.“ Vgl. WA 40 I, 41,18–12 [Dr]: „Ibi enim nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet Deum.“

8 WA 3, 269,23 f (Dictata super Psalterium, 1513/15).

9 WA 40 I, 360,11 f [Hs]: „Quare fides iustificat, quia reddit quod debet; qui hoc facit, est iustus, ut etiam iuristae.“

In der Druckfassung ist der Hinweis zum juristischen Gerechtigkeitsverständnis explizit.¹⁰ Nicht nur ist Luthers Verständnis von der Glaubensgerechtigkeit mit dem juristischen Gerechtigkeitsbegriff identisch. Die passive, nehmende Gerechtigkeit des Glaubens hat hier eine aktive, gebende Seite, die aber nicht mit der aktiven Gerechtigkeit identisch ist oder so zu verstehen ist.

Bevor wir Luthers Verständnis vom gebenden Glauben weiter verfolgen, können wir zunächst die Schlussfolgerung ziehen, dass wir hier eine Spannung finden, die derjenigen zwischen den frühen und den gereiften Werken Luthers entspricht.

2. Ein Beispiel

In dem Andreas-Sermon von 1516 schreibt Luther mit direktem Hinweis auf das *suum-cuique*-Prinzip:

Deshalb ist die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, verwunderlich, denn sie gibt nicht alles zurück, was sie schuldet, sondern erlässt alles und leistet Verzicht auf alle Güter. Wenn wir nämlich alle alles zurückgeben müssten, könnten wir Gott nicht einmal für eine Stunde des Lebens Genüge tun.¹¹

Einige Jahre später äußert sich Luther in der Vorrede zum Römerbrief wieder zu unserem Thema mit gewisser Prägnanz:

Denn durch den glawben wirt der mensch on sund und gewynnet lust zu Gottis gepotten damit gibt er Gott seyn ehre und betzalet yhn was er yhn schuldig ist. Aber den menschen dienet er williglich wo mit er kann und betzalet da mit auch yderman.¹²

Hier wird der juristische Gerechtigkeitsbegriff nicht auf Distanz gehalten, sondern vollständig integriert. Zwischen dem sündigen Menschen, der nichts zu geben hat, und dem gerechten Gott, der rechtfertigt, ist etwas passiert. Das Rechtfertigungsverständnis Luthers hat jetzt eine andere Akzentuierung gefunden.

10 WA 40 I, 361,12–14 [Dr]: „Fides ergo iustificat, quia reddit Deo quo dei debetur, qui hoc facit, est iustus (Hoc modo et iura definiunt iustum esse, qui reddit unicuique quod suum est.“

11 WA 1, 102,15–18 (Sermon Die S. Andreae, 1516).

12 StA 1, 395,7–12 (Vorrede auf die Epistel S. Pauli an die Römer, 1522).

III. Der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott

Für Luther besteht die Grundsituation des Menschen darin, dass sein Verhältnis zu Gott zerbrochen ist. Die Differenz zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf ist nicht nur die zwischen Sein und Nicht-Sein, sondern die zwischen Gabe und Ablehnung. Der sündige Mensch erkennt sein Leben nicht als Gottes gute Gabe an und Gott nicht als den guten Geber, oder wenn Gott als Geber wahrgenommen ist, dann eher im Sinne einer Pflicht zur Rückgabe oder wegen der fehlenden Rückgabe als drohende Anklage. In dieser zerbrochenen Gottesrelation ist der Mensch seiner eigenen Aktivität und Initiative überlassen. Hier ist der Mensch in der Ökonomie der Gabe gefangen – die Ökonomie, die von Sozial- und Kulturanthropologen so sorgfältig beschrieben wird, dass Luther es nicht besser hätte machen können. Das rechtfertigt auch, eine historische Luther-Studie mit allgemeinen Gabe-Überlegungen zu ergänzen – eben weil es zum tieferen Verständnis vom inneren Zusammenhang der historischen Texte hilft.

Also: alles was der Mensch (ohne Gott) gibt, kehrt in der einen oder anderen Weise, positiv oder negativ, als Gewinn oder als Heimzahlung, zurück. Er ist von der ökonomischen Vernunft getrieben, die immer versucht, mehr zu bekommen, als sie schon hat. Das ist bei Luther die Struktur des in sich verkrümmten Menschen. Aus der Zirkularität seines eigenen Tuns kann er sich nicht befreien. Hier scheiden sich aber auch Theologie und Philosophie – an dem Glauben, dass diese Zirkularität sich aufbrechen lässt, oder noch präziser: mit dem Glauben, dass diese Zirkularität zerbrochen ist – und durch eine andere ersetzt wird.

Dieser verkrümmte Mensch ist, obwohl er mit der ganzen Welt interagiert, trotzdem der isolierte Mensch. Eben in seinem Zusammensein mit anderen ist er allein. Verzweiflung, Tod und Einsamkeit gehören hier eng zusammen. So könnte man sagen: Der sündige Mensch ist bei Luther im gewissen Sinne der gemeinschaftslose Mensch, der die Anerkennung sucht, sie aber nicht findet. Das Gesetz fordert sein Tun, aber zeigt zugleich, dass er es nicht tun kann. Der Mensch, der nicht geben kann, ist eben von Gemeinschaft ausgeschlossen.¹³ Der junge Luther versucht, sich von der drohende Ökonomie des gerechten Tausches mit Hilfe des Begriffs „Verzicht“ zu befreien. Aber mit dem Begriff des *cessio bonorum*, dem freiwilli-

13 Eben deswegen wird das Evangelium für die Armen gepredigt, vgl. z.B. Luthers Evangelium-Predigt zum 3. Adventssonntag in der Wartburg-Postille (Mt 11,2–10), WA 10 1/2, 147–170.

gen Verzicht auf Eigentum, wie er im Andreas-Sermon vorkommt, kommt man nicht weit.

Der Mensch, der – wie im Entwurf des jungen Luther – auf alles verzichtet, ist eben durch seinen Verzicht nicht in die gemeinschaftliche Gegenseitigkeit hineingelangt, sondern steht weiterhin draußen. Im römischen Recht befreit die *cessio bonorum* nur von dem Schuld-Gefängnis, ist aber in dieser Weise nur ein negativer Ausdruck der Zurückversetzung ins gemeinschaftliche Leben, kein positiver. Er ist zwar nicht im Gefängnis, aber wegen seines negativen Tuns nicht wirklich wieder in der Gesellschaft tätig.

Dasselbe gilt nämlich für den Menschen, der nur empfängt und in keiner Weise gibt. Er nimmt gerade nicht Teil an einer Gemeinschaft. Deswegen ist das Modell der reinen Passivität für Luther nicht in sich selbst völlig hinreichend, sondern braucht eine Ergänzung. Wenn wir ein Modell des passiven Empfangs finden wollen, können wir genausogut den sündigen Menschen hervorheben, weil gerade er so passiv wie überhaupt möglich das empfängt, wovon er lebt, weil er es nicht wahrnimmt. Derrida zufolge wäre das eben eines der Kriterien einer reinen, richtigen Gabe.¹⁴ Die Gabe muss, um Gabe zu bleiben, von der Ökonomie befreit werden.

Diese eher allgemeine Skizzierung hat sich zwar nicht ganz dicht an Einzeltexte gehalten. Die folgende Lesung ausgewählter Passagen aus Luthers Schriften wird hoffentlich zeigen, dass die Skizzierung diese Passagen beleuchten kann.

IV. Anerkennung von Gott: Luthers Gebrauch des Ehebildes

Lesen wir den Galaterbrief mit Luthers großer Vorlesung, ist Gal 2,20 ein Kernvers, wie es auch in der gedruckten Vorlesung von 1519 der Fall war. Damals wurde das *semetipsum*, die Selbstgabe Christi, stark hervorgehoben (WA 2, 458,1–6). Und so auch hier (WA 40 I, 290–300). In der frühen Theologie war die Hervorhebung der Selbsthingabe Jesu die Voraussetzung für seinen Gebrauch des Ehebildes als Metapher für die *unio* zwischen Christus und der Seele.

14 Vgl. Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993; Ders., The Gift of Death, Chicago/London 1993.

Mit Hilfe des Ehe-Bildes war es Luther möglich, den gemeinschaftlichen Aspekt der Rechtfertigung durch die gegenseitige Selbsthingabe auszudrücken. Dadurch war es auch möglich, die Gerechtigkeit des Glaubens mit der *suum-cuique*-Gerechtigkeit zu verbinden, wie es in den drei Tugenden des Glaubens im Freiheitstraktat ausgedrückt wird.

Erstens ist der Christ im Glauben mit dem Wort vereinigt. Die zweite Tugend ist, bekannterweise, eben die Pflicht, Gott zu ehren, das heißt, Gott zu geben, was ihm gebührt. Hier wird die Gegenseitigkeit explizit:

Wenn aber Gott sieht, dass wir ihm die Wahrheit gewähren, und mit dem Glauben unseres Herzens ihn ehren mit der großen Ehre, die ihm würdig ist, dann ehrt er uns wiederum, gewährt uns Wahrheit und Gerechtigkeit wegen dieses Glaubens. Dieser Glaube bewirkt nämlich Wahrheit und Gerechtigkeit, wenn er Gott gibt, was Gott gehört; deswegen gibt Gott auch unserer Gerechtigkeit die Herrlichkeit zurück.¹⁵

Die dritte Kraft des Glaubens ist die Vereinigung mit Christus. Hier treffen wir die beiden Bilder, die am stärksten eine gegenseitige oder reziproke Struktur ausdrücken, den „fröhlichen Wechsel“ und das Hochzeitsbild. Hier gibt sowohl Christus als auch die Seele sich selbst dem Anderen. Was asymmetrisch war, nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, wird symmetrisch in dem gegenseitigen Selbst-Geben im Glauben, aber nur weil der Mensch in seinem Glauben an Gott partizipiert. In dieser Weise ist der Glaube dazu befähigt, Gott zu geben, was ihm gebührt, und ihn also als Gott anzuerkennen. Der Unterschied zwischen Gott und Mensch wird dadurch gesichert, dass eben in dem menschlichen Zurückgeben an Gott der Mensch Gott nur das geben kann, was er von ihm empfangen hat. Wo Christus sich selbst den Menschen gibt, wird der Mensch also selbst ein Geber und kann sich selbst in den Glauben hingeben. Dass ist für den alleinstehenden Menschen unmöglich.

15 StA 2, 274,27–31 (Tractatus de libertate christiana, 1520): „Vbi autem deus videt, veritatem sibi tribui, et fide cordis nostri a se honorari tanto honore, quo ipse dignus est. Rursus et ipse nos honorat, tribuens et nobis veritatem et iustitiam, propter hanc fidem. Fides enim facit veritatem et iustitiam, reddens deo suum, ideo rursus, reddit deus iustitiae nostrae gloriam.“

V. Die große Galatervorlesung

1. Menschliche Gaben in der Großen Galatervorlesung

1531 spielt das Ehe-Bild, verglichen mit früheren Schriften, nicht die gleiche Rolle wie vorher. Verschwunden ist es aber nicht. Und obwohl wir in der Großen Galater-Vorlesung nicht einen der Freiheitsschrift vollständig entsprechenden Gebrauch finden können, finden wir doch funktionale Äquivalente zum Ehe-Bild des Freiheitstraktats.

Sowohl in der Freiheitsschrift wie in der Großen Galater-Vorlesung wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als eine Doppelrelation beschrieben. Gott ist der Schöpfer und Geber alles Guten, aber um für den Menschen so zu sein, muss er erst als solcher anerkannt werden. Die zweifache Relationalität zwischen Gott und Mensch lässt sich also mit der Relationalität zwischen Geber und Empfänger vergleichen.

Eine Gabe zu geben, etabliert eine Relation zwischen Geber und Empfänger. Eine Gabe ist aber nicht wirklich gegeben, wenn sie nicht auch als eine Gabe empfangen ist. Die Relationalität des Gebens braucht also die Relationalität des Empfangens. Diese doppelte Relationalität finden wir eben in Luthers Auslegung von Gal 3,6. Und diese doppelte Relationalität ist eng verbunden mit dem Begriff von Anerkennung, wie ihn vor allem Hegel wahrnahm.¹⁶

Gott kann seine Gabe nicht den Menschen geben, ohne die Menschen selbst zu Gebern zu machen. Er kann sich nicht mit dem Menschen verbinden, ohne sie mit ihm selbst gleich zu machen. – Hier muss hinzugefügt werden, dass diese Gleichheit natürlich im fundamentalsten Sinne relativ ist und deswegen zu keiner Vermischung von Gott und Mensch führt. Stattdessen kann dies als eine Konsequenz der Inkarnationstheologie bei Luther verstanden werden.

Dass es so ist, hängt eng mit dem Phänomen der Gabe zusammen. Eine Gabe kann nicht gegeben werden, wenn sie nicht empfangen wird. So hat bereits Seneca bemerkt, dass, wer eine Wohltat dankbar annimmt, die erste Rückzahlungsrate für sie bezahlt.¹⁷ Und ohne die Dankbarkeit wird die

16 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, 127–136. Vgl. hierzu Arne Grøn, „Anerkennung und Liebe“, *Kerygma und Dogma* 40 (1994), 101–114.

17 Seneca, *De beneficiis*, XXII,1: „Qui grate beneficium accipit, primam eius pensionem soluit.“ Für das Verhältnis zwischen Seneca und Luthers Theologie siehe Risto Saarinen, „Gunst und Gabe. Melanchthon, Luther und die existentielle Anwendung von Senecas ‚Über die Wohltaten‘“, in: J. Brosseder/M. Wriedt (Hgg.), *Kein Anlass zur Verwerfung. Festschrift für O. H. Pesch*, Frankfurt/Main 2007, 184–197.

Gabe niemals Gabe bei dem Empfänger. Seneca weiß aber auch, dass die Materialität der Gabe von geringerer Bedeutung ist. Auch der bloße Willen zur Gegengabe kann als adäquat gelten. Die Bedeutung eines seneca'schen Verständnisses von Wohltaten für Luther und Melancthon, wie z. B. Risto Saarinen dargestellt hat, kann meines Erachtens nicht unterschätzt werden.

So kann man bei Luther lesen, dass der Glaube Schöpfer der Gottheit ist – mit der Präzisierung *non in substantia* oder *non in persona Dei, sed in nobis*. Was Luther hier wahrnimmt, ist eine allgemeine Wahrheit, die für den dankbaren Empfang von Gaben parallel formuliert werden kann. Das dankbare Empfangen schafft den Geber. Auch hier gilt: *non in persona donoris, sed in nobis*.

So wünscht auch jeder Geber – aber nur von guten Gaben –, dass seine Gabe mit der Dankbarkeit, die das Kennzeichen jeder wirklich guten Gabe ist, empfangen wird. Für schlechte Gaben gilt etwas anderes – z. B. der Wunsch, den Empfänger durch seine Dankbarkeit zu kontrollieren.

2. Luthers Auslegung von Galater 3,6

Das Verhältnis zwischen der Einleitung und der Auslegung von Gal 3,6 entspricht dem Verhältnis zwischen der Ablehnung, dass der Mensch Gott das Seine geben kann in den frühen Schriften, und der Behauptung, dass es dem Glauben dennoch möglich ist, in den gereiften Schriften.

Dem entspricht aber auch die notwendige Erweiterung eines Modells der Einseitigkeit (Gott gibt, der Mensch empfängt) mit einem Modell der Gegenseitigkeit, und nimmt in dieser Hinsicht in gewisser Weise Hegels Darstellung der Herr-Knecht-Relation vorweg, obwohl Hegels Interesse in der Darstellung der Unmöglichkeit der Relation liegt.

In der Auslegung von Gal 3,6 finden wir nicht nur den Gedanken, dass Gott im Glauben geehrt wird sondern fast alle Grundgedanken in Luthers Verständnis von des Menschen Rechtfertigung. Luther zufolge macht Paulus also hier den Glauben zur größten Gottesverehrung. Durch den Glauben gibt der Glaubende Gott das größte Opfer. Und weil damit Gott die Ehre gegeben wird, ist der Glaubende auch als allmächtig zu bestimmen und partizipiert in dieser Weise an den Eigenschaften Gottes – oder gar an seinem Wesen, wenn Geben im strengen Sinn zum Wesen Gottes gehört.¹⁸ Weiter wird das Ehre-Geben qualifiziert als Anerkennung von Gott als

¹⁸ Vgl. hierzu sowohl Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube*, Tübingen ²1962, 249f: „Der Glaube ist das Partizipieren an der Allmacht Gottes. Man könnte dann aber

dem, der alles Gute gegeben hat. Jetzt folgt dann die bekannte Äußerung, dass der Glaube bei eben dieser Anerkennung die Gottheit vollendet. Um Gott zu vervollkommen, muss der Glaube also Gott geben, was Gott schon in sich selbst ist und hat, aber eben nicht bei den Menschen ist und hat, und deswegen als der Gott der guten Gaben nicht vollkommen ist. Gottes Gottheit ist nicht ohne die Relation zum Menschen im vollen Sinne da.

Also nur Gott kann geben. Der Mensch nur empfangen. Aber trotzdem besteht die Gerechtigkeit des Glaubens darin, dass der Mensch Gott etwas gibt, obwohl dieses Etwas fast zu einer bloßen Geste reduziert wird. Der Mensch gibt aber auch Gott etwas, indem er gleichzeitig etwas opfert. Was uns dann interessieren soll, ist die Simultaneität von Gabe und Opfer in der Vollendung Gottes durch den Glauben.

Diese Simultaneität von Gabe und Opfer ist aber schwer genau zu beschreiben. Erstens weil es durchaus schwierig ist, eine präzise Unterscheidung zwischen Gabe und Opfer zu treffen. Zweitens weil die Simultaneität von Gabe und Opfer sowohl Ausdruck einer grundlegenden *Asymmetrie* zwischen Gott und Menschen ist, als auch Ausdruck einer grundlegenden *Symmetrie*.

3. *Glaube und Vernunft*

Die Asymmetrie wird besonders deutlich durch die Gegenüberstellung von Glaube und Vernunft. Hier, wenn der Glaube seinen Glauben an Gottes Wort ausspricht, wird deutlich, dass das, was das Wort sagt, für die Vernunft etwas Unmögliches, Lügenhaftes, Merkwürdiges, Häretisches, Teufliches etc. ist.

auch sagen: Das Wesen des Glaubens ist das Partizipieren am Wesen Gottes. Man verfehlte, worum es im Glauben geht, wenn man nicht die Dimension in den Blick fasst, in die diese gewagte Formulierung weist. Der Glaube kann gar nicht erfasst werden in einer Betrachtungsweise, die den Menschen als etwas in sich Geschlossenes und Abgerundetes, von allem anderen Isolierbares versteht. Der Mensch kann aber nur sein im Partizipieren an anderem“; wie die neuere finnische Lutherforschung. Diese Konvergenz zwischen Ebeling und Helsinki in der Hervorhebung des Partizipationsaspektes zeigt, dass das letzte Wort zur dieser Frage noch nicht geschrieben ist. Meines Erachtens kann die Anwendung des Gabe-Begriffes in Bezug auf Luthers Theologie einen weiteren Schritt zu einer terminologischen Klarheit leisten. Vgl. hierzu z. B. Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville (Minnesota) 2005, und B. K. Holm, „Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie“, in: Veronika Hoffmann (Hg.), *Gabe – ein „Urwort“ der Theologie?* Frankfurt/Main 2009, 33–53.

Hier, in der Auflistung der Beispiele von dem törichten Inhalt des Gotteswortes, wird der Text aber seltsam. Statt einer stringente Unterscheidung zwischen dem Glauben als dankbarem Vertrauen auf Gottes Wort und der Vernunft als Vertrauen auf eigene aktive Gerechtigkeit, wie in der Einleitung, werden hier aber erstens Beispiele gewählt, die nur negativ wegen ihrer Unvernünftigkeit als Beispiele qualifiziert sind und nicht wegen ihres formalen Charakters: die Verheißung an Abraham, dass er im hohen Alter einen Sohn bekommen würde. Es wurde betont, dass das, was zum Glauben gehört, immer etwas Unmögliches und Absurdes ist. Als weitere Beispiele werden dann Abendmahl, Taufe, Auferstehung, Inkarnation, Kreuzestod und Auferweckung genannt.

Was die Interpretation dieses Abschnitts schwierig macht, ist die Tatsache, dass Luther hier inhaltliche und nicht formale Beispiele des Vernunftwidrigen erwähnt. Damit steht das Opfer in der Gefahr, von der Gabe Gottes in gewisser Weise verselbstständigt zu werden. Deswegen ist es hier dringend notwendig, die ganze Auslegung des Verses einzubeziehen in die Interpretation von Luthers Gedankengang. Die formale Charakterisierung der gottwidrigen Vernunft kehrt nämlich in der Exemplifizierung ihrer Gottesfeindschaft als dem Widerstand gegen die Bedeutungslosigkeit der Werke Gott gegenüber zurück (WA 40 I, 366).

Im Folgenden wird die ganze christliche Gerechtigkeit als die Doppelheit vom dem Glauben des Herzens, der eine Gabe Gottes ist, und der Zurechnung des unvollkommenen Glaubens zur Gerechtigkeit entfaltet.

Wenn diese Unterscheidung mit der vorigen Rede von dem Glauben als *creatrix divinitatis* zusammen genommen wird, dann wird klar, dass mit der bloßen Unterscheidung von Gabe und Zurechnung nicht alles gesagt ist. Erst wenn die Gabe als die Möglichkeit des Gegen-Gebens verstanden ist, wird der Ring geschlossen. Die christliche Gerechtigkeit besteht dann in dem Glauben, der Gott die Ehre gibt – aber gleichzeitig eine Gabe Gottes ist – und der Zurechnung. Es wäre aber auch sinnvoll, diese Zurechnung innerhalb der Figur des gegenseitigen Gebens zu verstehen als die Zurechnung des Geberstatus des Sünders, der gar nicht Geber ist. Der Unterschied zwischen diesen zwei sich einander ergänzenden Betrachtungsweisen besteht darin, die Vergebung als negative Geste oder aber als positive Gabe zu verstehen, um eine Unterscheidung aufzugreifen, die John Milbank in die Diskussion um Vergebung eingebracht hatte.¹⁹

19 John Milbank, *Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London/New York 2003. Vgl. hierzu die Diskussion in Saarinen, *God and the Gift*, a. a. O. (wie Anm. 18).

Dass es auf Seiten des Menschen nicht nur um eine negative Geste geht, ist offensichtlich. Hier geht es sowohl um eine negative Gabe, die geopfert wird – die Vernunft –, und eine positive Gabe, die gegeben wird – die Ehre. Hier geht es wirklich um ein *duplex sacrificium*. Das Problem ist dann, wie man dieses *sacrificium* verstehen soll.

Nur auf Seiten des sündigen Menschen ist es ein *sacrificium*. Auf Seiten des glaubenden, gerechtfertigten Menschen ist es gar kein *sacrificium*. Hier lebt nämlich der Mensch in heiliger *superbia*. Hier kann er eigentlich gar nicht opfern, weil er alles hat und in seinem Opfer nicht das, was er in Christus hat, verlieren kann.

4. Die Doppelbewegung des Glaubens

Der Glaube macht also eine Doppelbewegung. Indem er Gott das Seine gibt, opfert er zugleich sein eigenes, das ist die menschliche Vernunft. Diese Doppelbewegung kann aber auch als eine einzige Bewegung begriffen werden. Das Opfer der Vernunft wird dann als das wohlgefälligste Opfer an Gott verstanden.

Dieses Opfer unterscheidet sich gleichzeitig von normalen Opfergaben, weil es weder bei Gott noch bei dem gerechtfertigten Mensch ein attraktives Opfer ist. Der gerechtfertigte Mensch braucht die sündige Vernunft nicht mehr. Sie ist nur für den sündigen Mensch etwas Attraktives, aber eben nur für ihn selbst, was die Opfer-Qualität unbedingt zerstört. Als Opfer betrachtet ist es also im Vergleich mit dem allgemeinen Opferverständnis nur in sehr begrenztem Sinne ein Opfer. Was Gott bekommt, ist dann *nicht* im eigentlichen Sinne ein *Opfer*, sondern eine *Gabe*, nämlich die Gabe des Ehre-Gebens, die Anerkennung von Gott als Gott, als Schöpfer und als Geber von Allem.

Deswegen kann Luther auch später in der Genesis-Vorlesung das Seufzen Jakobs als goldenes Opfer bezeichnen (WA 44, 79 f). Damit kommt aber ein besonderer Punkt zum Tragen. Der Christ muss sich sowohl von *superbia* als auch von *desperatio* freihalten. Beide Extreme sind Ausdruck eines Sieges des Teufels über den Menschen. Aber weil der Übermut Ausdruck des menschlichen Drangs nach Selbsterhebung und identisch mit Werkgerechtigkeit ist, ist die Verzweiflung hier Ausdruck dafür, dass der Mensch in Erkenntnis eigener Sündigkeit und Unfähigkeit sich selber als einen solchen versteht, der außerhalb der Gemeinschaft mit Gott steht. Die absolute Passivität in der totalen Verzweiflung ist kein Bild für das rechte Verhältnis zu Gott. Das ist aber das „Abba, Pater“, das Paulus ruft (Röm

8,15; Gal 4,6). Dieser Ruf, der eher ein Seufzen und ohne bestimmten Inhalt ist, sagt bei Luther das rechte Gottesverhältnis aus. Das Seufzen ist ein goldenes Opfer, eine Anerkennung des Menschen, dass Gott der ist, der mehr kann, als Menschen ihn bitten können. Und eben deswegen wird dieses leere Opfer als ein Opfer von Menschen gegeben anerkannt.²⁰

Um als Gott anerkannt zu werden, muss der Mensch aber Anteil an Gott selbst haben, um die Herr-Knecht-Dialektik, die Hegel später dargestellt hat, zu überwinden. Gottes Liebes- und Schöpfermacht kann nur zu ihrem Ziel kommen, wenn diese Macht geteilt wird. Der Mensch muss Anteil haben an der Macht Gottes, um von seinem eigenen, in sich geschlossenen Selbst loszukommen.

VI. Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung

Ist der Wortwechsel zwischen Gott und Mensch ein Kampf um gegenseitige Anerkennung auf Leben und Tod, wie Bayer es formuliert hat,²¹ dann wird dieser Kampf nur beendet, indem Gott und Mensch einander als Geber gegenseitig anerkennen. Also nicht nur in dem Sich-gegenseitig-Recht-Geben, sondern auch in der Form des Gebens, das das positive Selbst-Geben einbezieht. Das ist aber nur möglich, wenn der Mensch so viel Anteil an Gott hat, dass der Mensch tatsächlich etwas geben kann – auch wenn das nur die Anerkennung und die Ehre sind – und nicht *nur* auf das, was ihm gehört, verzichtet. Das geschieht, wenn Gott das, was des Menschen ist, als gute Gabe empfängt, obwohl der Mensch nur böse Gaben hat. In dieser Weise wird der Mensch als Geber anerkannt, und der Mensch gibt gleichzeitig eben die einzige positive Gabe, die der mit Gott vereinigte Mensch geben kann – das ist die Anerkennung von Gott als Gott, dass heißt als Geber alles Guten.

Thustu das, sihe, so bekenntestu mit hertzen und munde, mit ohren und augen, mit leib und seele, das du Gott nichts gegeben habest, noch mugest, Sondern alles gute und alles von ihm habest und nimest, sonderlich das ewige leben und unendliche gerechtigkeit in Christo.²²

20 Dass Luther auch die zwei Jahre im Gefängnis in Ägypten als wohlgefälliges Opfer deutet, scheint vielleicht für ein modernes Ohr ein bisschen problematischer.

21 Bayer, Martin Luthers Theologie, a. a. O. (wie Anm. 2), 36.

22 WA 30 II, 603,7–10 (Vermanung zum Sacrament des leibs und bluts unsers Herrn, 1530). Vgl. Simon, Die Messopfertheologie Martin Luthers, a. a. O. (wie Anm. 5), 411.

Nur der, der mit Gott in dem Wort schon vereinigt ist, kann also im Glauben Gott die Ehre geben und kommuniziert dann mit Gott in der Form des gegenseitigen Selbstgebens. Als gegenseitiges Geben kann es aber nur thematisiert werden, wenn klar ist, dass der Anfang und Grund immer Gottes freie Gabe ist, die aber eben als Gabe auf den Empfang des Gebens des Empfängers zielt.

Unter der einen Perspektive steht die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, gegen eine ganz andere Gerechtigkeit, die der Philosophen, Politiker und Juristen. Unter einer anderen Perspektive ist die Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt, genau die der Juristen.

Diese Simultaneität von *Nicht-Identität* und *Identität* stimmt mit dem Zusammenfall von Nicht-Identität und Identität von *Glaube* und *Liebe* überein. Unter einer Perspektive muss man zwischen Glaube und Liebe in Luthers Theologie streng unterscheiden, um die Differenz zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf festzuhalten. Unter einer anderen Perspektive hat Glaube und Liebe genau die gleiche Struktur, das ist die des Selbst-Gebens.

Dieses Verständnis ist genau das, was Luthers Rechtfertigungslehre, Abendmahlsverständnis, Gerechtigkeitsbegriff, Metapherngebrauch, vor allem den frühen Gebrauch des Ehe-Bildes, zusammenbindet und es möglich macht, Luthers Theologie mit dem Begriff von gegenseitiger Anerkennung zu interpretieren. Luthers Abendmahlslehre wird dann das letzte Beispiel.

VII. Anerkennung, Rechtfertigung und Abendmahl

Was ich hier vorgetragen habe, konvergiert meines Erachtens sowohl im strukturellen als auch im inhaltlichen Sinn mit der Konklusion Wolfgang Simons bezüglich Luthers Verständnisses des Abendmahls als Eucharistie. Das Abendmahl als Eucharistie verstanden wird bei Luther weder abgelehnt noch zum Fundamentalprinzip seines Sakramentsverständnisses gemacht.²³ Das hängt mit dieser einfachen Kernfrage zusammen, dass so, wie die Danksagung einen notwendigen Teil des Empfangens ausmacht, die Rechtfertigung erst – eben als Rechtfertigung des Sünders – zu ihrem Ende gekommen ist, wenn Gott und Mensch einander als Geber anerkennen, das

23 Wolfgang Simon, „Worship and the Eucharist in Luther Studies“, in: *Dialog* 47 (2008), 143–156, 154.

heißt, wo das Wort sowohl Möglichkeit als auch Wirklichkeit menschlichen Lebens schafft.

Die Rechtfertigung des Sünders und die darin enthaltene Anerkennung des Sünders als Geber, die ihn gleichzeitig zum Geber macht, entspricht also in gewisser Hinsicht dem Anerkennungswunsch des Selbstbewusstseins, wie es bei Hegel vorkommt.²⁴ Aber diese Entsprechung ist nur möglich, weil das Rechtfertigungsgeschehen gleichzeitig wegen der darin beinhalteten Gesetzesverkündigung eben das ist, was in dem Menschen diesen Anerkennungswunsch im grundsätzlichen Sinn zerstört.

Simon diskutiert in seinem Aufsatz über das Abendmahl als Eucharistie sowohl mit Christoph Schmidt-Lauber²⁵ als auch mit Dorothea Wendebourg.²⁶ Es ist besonders die Diskussion mit Wendebourg und die dagegen vorgebrachten Argumente, die uns interessieren. Für Wendebourg konstituiert die Handlung Gottes allein das Sakrament, nicht das eucharistische Handeln der Kirche. Das Sakrament ist Gottes Handlung an dem Menschen, nicht menschliche Handlung an Gott. Die Rolle der Kirche ist nur die des Empfängers. Das Sakrament ist vor allem ein distributiver Akt und kann nicht als Opfer verstanden werden. Wort und Antwort sind streng auseinanderzuhalten.

Um begrifflichen Klarheit zu erreichen, unterscheidet Simon aber zwischen Danksagung als etwas nicht Prospektiv-Intentionales und Danksagung als kalkulierendem Akt.

1. *Das Problem der Eucharistie*

In *Vermanung zum Sacrament des leibs und bluts unsers Herrn* scheidet Luther erst Sakrament und Gedächtnis weit voneinander mit dem Wort Christi „Solchs tut zu meinem Gedächtnis“:

24 Vgl. Ludwig Siep, „Anerkennung in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ und in der praktischen Philosophie der Gegenwart“, in: *Information Philosophie* 1 (2008), 7–19.

25 Siehe z. B. Christoph Schmidt-Lauber, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti. Eine formgeschichtlich-systematische Einführung in die Probleme des lutherischen Gottesdienstes und seiner Liturgie*, Kassel 1957; Ders. „Das Eucharistiegebet“, in: *Kerygma und Dogma* 48 (2002), 202–237.

26 Siehe z. B. Dorothea Wendebourg, „Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen? Zur gegenwärtigen Diskussion über Martin Luthers Gottesdienstreform und ihr Verhältnis zu den Traditionen der Alten Kirche“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997), 437–467.

Ein ander ding ist das Sacrament, und ein ander ding ist das Gedechnis, Das Sacrament sollen wir uben und thun (spricht er) und daneben sein gedencken, das ist: leren, gleuben und dancken, ...

Nur so kann er Sakrament und Opfer auseinander halten:

Das gedechnis sol wol ein danckopffer sein, aber das Sacrament selbs sol nicht eine opffer, sondern ein gabe Gottes sein, uns geschenckt, welchs wir zu danck an nemen und mit danck empfaßen sollen. Und ich halt, das daher die alten solch ampt haben Eucharistia odder Sacramentum Eucharistie, das ist dancksagung, genennet, das man nach dem befelh Christi bey diesem Sacrament Gott dancken und dasselb mit danck brauchen und empfaßen sol, ...

Zu sagen, „ich will zur Eucharistie gehen“, kann Luther zufolge nur eines heißen:

Ich wil zur dancksagung gehen, nemlich zu dem ampt, da man Gott danckt und lobt jnn seinem Sacrament, wie es scheint, das die alten gemeinet haben.²⁷

Simon zeigt, dass Luther das Handeln des Erinnerns als getrennt von dem eigentlichen Sakrament ansieht, und isoliert gesehen ist dieses ein Argument für die „Ent-Eucharistierung“ des Abendmahls. Aber gleichzeitig ist diese Erinnerung bei Luther verstanden als Ausdruck des Glaubens.

Obwohl Luther ein Verständnis des Opfers hat, das das Opfer als kalkulierenden Akt versteht, das die freie Gabe Gottes zerstört, kann er sehr wohl mit einem Verständnis vom Opfer operieren, das eher den Empfang des Gegebenen charakterisiert. Simon gibt mehrere Beispiele, in denen die Aktivität des Glaubenden als Empfang charakterisiert ist. Das stimmt sehr wohl mit den Überlegungen dieses Beitrags überein.

Aber das bedeutet eben, dass es bei Luther ein Verständnis vom Empfang durch den Menschen gibt, das ein Geben integriert, weil nur so Gott der „unilaterale“ Geber sein kann.²⁸ Glaube ist nicht nur *mere passive*. Die Aktivität des Glaubens ist ja eben die, dass der Glaube Gott Gott sein lässt und ihm die Ehre gibt, der eigentliche Geber zu sein. Das ist die wahre Bedeutung der stetig wiederholten Erinnerung. Und die Erinnerung ist dann ein Ort, der Raum gibt für Empfang und Ehrung in gleichen Moment.

²⁷ WA 30 II, 614, 19–34.

²⁸ Vgl. hierzu auch Peter Widmann, „Einseitigkeit als Grund für Gegenseitigkeit“, in: B. Holm/P. Widmann (Hgg.), *Word – Gift – Being*, Tübingen 2009, 165–186.

Das thut zu meinem gedechtnis, Lerne sein gedencken, das ist (wie gesagt): Predigen, preisen, loben, zuhoren und dancken fur die gnade jnn Christo erzeugt. Thustu das, sihe, so bekennestu mit hertzen und munde, mit ohren und augen, mit leib und seele, das du Gott nichts gegeben habest, noch mugest, Sondern alles und alles von jhm habest und nimest, sonderlich das ewige leben und unendliche gerechtigkeit jnn Christo, Wo aber das geschicht, So hastu jhn dir zum rechten Gott gemacht und mit solchem bekentnis seine Gottliche ehre erhalten.²⁹

Wird das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in dieser Weise von Gegenseitigkeit geprägt, hat es sofort Bedeutung für das alltägliche Leben, wie es besonders im frühen Abendmahlsermon zum Ausdruck gebracht wird:

Alßo do Christus das sacrament eyngesetzt, sprach er ‚das ist mein leyb, der fur euch geben wyrdt, das ist meyn blutt, das fur euch vorgossen wirt, ßo offft yhr das thut, ßo gedenckt meyn dabey‘, Als sprech er ‚ich bin das heupt, ich will der erst sein, der sich fur euch gibt, will ewr leyd und unfall mir gemeyn machen und fur euch tragen, auff das yhr auch widderumb mir und untereynander ßo thut und alles last yn mir und mit mir gemeyn seyn, ...³⁰

2. *Opfer für die Menschen*

Folgen wir Simons Interpretation von Luthers Abendmahlsverständnis, wird sie für uns noch weiter relevant, wenn wir den Blick erweitern und auch die konkreten Opfergaben einbeziehen. Diese Opfergaben gehören nicht zum Sakrament, sind nur die Sammlung von Kollekten und Ausdruck des Dankens. Wenn diese Gaben dann an Bedürftige verteilt werden, ist Reziprozität zwischen Geber und Empfänger von jedweder Macht-Relation befreit. Hier ist kein Selbst-Opfer zwischen Menschen im Spiel. Die Empfänger werden alle auch als gerechtfertigte Geber angesehen und können

29 WA 30 II, 603,5–12.

30 WA 2, 745,36–746,1 (Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschafften, 1518/19). Vgl. die dazu gehörende Bemerkung von Simon in „Worship and the Eucharist“, a. a. O. (wie Anm. 23), 155, Anm. 35: „John Milbank’s worry that in self-giving the neighbour is only perceived as a non-specific and inferior object of help is thus taken into account in Luther’s view that the neighbour is equal to the helper because both are subject to Christ.“

also sich selbst nun als Menschen mit erneuter Würde verstehen. Alle erkennen sich gegenseitig als Empfänger und Geber an.

Weil jeder in Christus mehr hat, als er durch sein eigenes Handeln erreichen kann, ist kalkulierendes Handeln im Glauben von vornherein ausgeschlossen. Und obwohl Luther zugestehen kann, dass man die Messe als Opfer bezeichnet wegen des Essens, das hier gesammelt wird, und wegen des Gebets, in dem Gott gedankt wird, ist es nur ein Opfer im strukturellen Sinn. Das heißt, dass das, was die Menschen Gott geben, Anderen zu Gute kommt.

3. *Opfer für Gott*

Aber genau das Dankopfer kann Luther auch als Opfer an Gott bezeichnen und eben als eine Form des Selbstgebens. Folgendes Zitat aus dem Sermon von dem Neuen Testament mag dann die ganze Kernfrage zusammenfügen:

Was sollen wir den opffern? Uns selb und allis was wir haben mit vleyssigem gepeet, wie wir sagen ‚dein will geschehe auff der erden als ym hymel‘, Hie mit wir uns dargeben sollen gottlichem willen, das er von und auß uns mache, was er wil noch seynem gottlichen wolgefallen, dartzu yhm lob und danck opffern auß gantzem hertzen fur seine unaussprechliche suesse gnade und barmhertzigkeit die er uns in dißem sacrament zugesagt und geben hat.³¹

VIII. Parallelisierungen im Verhältnis zur Welt

Versteht man Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung, das heißt in unserem Zusammenhang eben einander als Geber anzuerkennen, dann spiegelt sich diese Struktur in der Haltung des Christen zur Welt wider. Das ist wohl bekannt. Ich habe gerade ein Beispiel gebracht und bringe hier zum Schluss aber noch eines.

Prägnant ist dieses Verhältnis z. B. in Luthers Auslegung des Hoheliedes von 1530–31, besonders in der Auslegung des Passus *nigra sum, sed desiderabilis* (Hhld 1,5)³² (so wird der Vers bei Luther zitiert): „Ich bin Schwarz aber Begehrenswert.“

31 WA 6, 368,5–10 (Eyn sermon von dem neuen Testament, das ist von der heyiligen Messe, 1520).

32 WA 31 II, 608–611 (Vorlesung über das Hohelied, 1530–31).

Das wird als Ausdruck des Verhältnisses zwischen Individuum und Staat ausgelegt und zwar so, dass man eben in den Strukturen des Staates, die nicht immer besonders schön sind, doch die Schönheit sieht und so das Positive in dem Gegebenen anerkennt. Das heißt eben, die Wahrnehmung des Gegebenen als Gabe. Einen entsprechenden Schluss finden wir im Freiheitstraktat, wo betont wurde, dass der Christ die Sünde des Mit-Christen decken sollte und dass die Christen auf diese Weise Christusse für einander sind (StA 2, 298,12–16). Das heißt eben nicht nur, die Sünde zu vergeben, sondern auch sie so zu decken, dass das, was getan wird, so weit wie möglich als positiver Beitrag zum gemeinsamen Leben gesehen wird, obwohl es nicht notwendigerweise so beabsichtigt ist. Hier bleibt die Anerkennung nicht nur eine negative Geste, die von etwas wegsieht, sondern eben die positive Geste des kommunizierendem Handelns: mit den anderen zusammen sein zu wollen, und zwar nicht nur als Geber sondern auch als Empfänger.

Strukturell gesehen gibt es hier keinen Unterschied zwischen dem Verhältnis von Christus und Menschen und zwischen Menschen untereinander. Alles kann unter der Perspektive der *communicatio idiomatum* gesehen werden, so dass das, was nicht Geben ist, an dem Geben Anteil bekommt.

Zur Rechtfertigung, als gegenseitiger Anerkennung verstanden, gehört also die Anerkennung der Anderen als Geber und nicht nur als Empfänger, d. h. den Anderen zu einem Geber zu machen. Nur wenn der Geber seine Macht mit dem Empfänger teilt, kann er im eigentlichen Sinn seine Gabe geben. Das darf eben der Kern von Luther Rechtfertigungslehre sein.

Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein? (Röm 8,31–39): Anklage und Anerkennung in biblischer Perspektive¹

Mark A. Seifrid | Louisville/Kentucky, USA

Dem „Lehrter Kreis“ gewidmet

Einleitung

Was dieser Text und mit ihm die ganze Schrift zum Thema „Anklage und Anerkennung“ zu sagen hat, kann man in seiner Tiefe nicht in einem Leben ausschöpfen, geschweige denn in einem kurzen Referat. Es liegt auf der Hand, dass ich hier nur versuche, Perspektiven zu vermitteln, die uns den Text besser hören lassen, um den reichen Trost weiterzugeben, mit dem wir aus ihm getröstet worden sind. In biblischer Perspektive haben „Anklage und Anerkennung“ mit der Frage nach Gottes Allmacht und Liebe zu tun, wie die erste rhetorische Frage des Apostels in unserm Text schon zeigt: „Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein?“ (8,31). Diese Frage impliziert, dass die feindliche Anklage der Kinder Gottes ihren ganzen irdischen Weg begleitet, eine Anklage, die die Frage nach ihrer Schuld immer wieder aufbringt und damit auch die Frage nach der Liebe Gottes – ob es sie überhaupt gibt, und wenn ja, was für eine Macht sie hat. Die Antwort, die in Jesus Christus zu finden ist, wird nach der biblischen Perspektive geschichtlich und sprachlich vermittelt, so wie die Anklage auch geschichtlich und sprachlich ist.

1. Der Textzusammenhang von Römer 8,31–39

Offensichtlich markiert Römer 8,31–39 einen Höhe- und Wendepunkt im Römerbrief. Die Passage bildet in mehrfacher Weise einen wichtigen Schluss zum Gedankengang des Apostels.

¹ Ich danke ganz herzlich Dr. Jürg Buchegger für seine freundliche Hilfe in der sprachlichen Korrektur des Vortrags.

1.1 Der Anfang des Briefcorpus (1,16–3,26)

Zuallererst klingen in unserem Text Themen aus dem ersten Abschnitt des Briefcorpus an, in dem Paulus sein Evangelium der römischen Gemeinde zuerst verkündet und entfaltet (1,16–3,26). Das abgöttische Verehren der Kreatur, das nicht nur die Menschheit, sondern auch die ganze Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen hat (1,21; 8,20), hat Gott in dem Mensch Jesus so überwunden, dass nun keine Kreatur uns von ihm trennen kann (8,39). Der Apostel verkündet also in 8,31–39 unsere Befreiung vom Götzendienste, die Umkehr, die unser Heil ausmacht. Das Dahingeben der Menschheit unter die Sünde im göttlichen Zorn (1,24.26.28) hat sein überbietendes Pendant im Dahingeben des Gottessohns „für uns alle“ in der göttlichen Liebe (8,32).

1.2 Die Darstellung des apostolischen Evangeliums (3,27–8,39)

Römer 8,31–39 beendet zudem die zweite, längere Darstellung des apostolischen Evangeliums, die in 3,27–31 beginnt.² Die drei Fragen, die Paulus in 3,27–31 rhetorisch stellt und knapp beantwortet, kehren im unseren Text in neuer Form wieder. Das Rühmen ist als Selbstruhm ausgeschlossen (3,27–28), Rühmen bleibt aber als Rühmen Gottes.³ Dieses Rühmen Gottes – das mit Worten ausgesprochene, hörbar gewordene Vertrauen auf ihn – von dem Paulus in 5,1–11 spricht, wird in 8,31–39 zum impliziten Hauptthema des Apostels, sowohl in seinen rhetorischen Fragen als auch in seinem Bekenntnis der Liebe Christi und ihrer Macht. Der Unterschied zwischen Juden und Heiden, nach der Paulus zweitens in 3,29–30 fragt, hat ebenfalls sein Gegenstück in 8,31–39. In Christus – aber nur in Christus und nicht in der Zeit der alten Schöpfung – hat Gott diese sichtbare Trennung überwunden, so dass wir in 8,33 von Gottes Auserwählten hören, die als die Angeklagten und Leidenden alles andere zu sein scheinen (8,33–36). Die dritte Frage des Apostels in 3,31 – „Heben wir denn das Gesetz auf durch den Glauben?“ – findet auch in 8,31–39 ihre Antwort. Wie Paulus schon in 3,31 andeutet, schafft sein Evangelium das Gesetz nicht ab, sondern be-

2 Hier ist zu bemerken, dass Paulus sein Evangelium im Römerbrief zweifach erklärt, erstens als Werk Gottes in Christus für uns [1,16–3,26], und dann in seiner Wirkung auf uns [3,27–8,39]. Das gleiche Muster erscheint in den einzelnen Kapiteln 6, 7, und 8 und in umgekehrter Form in Kapitel 5.

3 Nach Paulus rühmt sich der Mensch als Sprachwesen notwendigerweise. Die Frage ist nur *wes* er sich rühmt, und ob er es in Wahrheit oder in Selbstbetrug tut. Vgl. Bultmann, ThWNT 3, 649–650.

wirkt seine Erfüllung in Christus und dadurch bestätigt es in seinem begrenzten Dienst (3,31). Die unbesiegbare Liebe Gottes in Christus, die Paulus in 8,37–39 bekennt, zeigt sich als Gegenpol zum Gesetz, dem in seiner Schwachheit die Bewirkung des Heils unmöglich bleibt (8,3). Die drei Fragen von 3,27–31, die Fragen nach Rühmen, nach dem Volk Gottes, und nach dem Gesetz bekommen also ihre definitive Antwort in 8,31–39 im Bekenntnis des Apostels zum Werk Gottes in Christus, in dem sie übertroffen worden sind, und in dessen Licht sie gesehen werden müssen.

In diesem längeren Abschnitt des Briefes stellt Paulus die Auswirkungen des Evangeliums ein zweites Mal dar, nachdem er die Geschichte Abrahams erzählt hat (4,1–25). Mit Abraham hoffen wir gegen alle Hoffnung auf Gottes Verheißung, die jetzt in Jesus erfüllt worden ist (4,18). Die konkrete Erfahrung solcher Hoffnung malt Paulus dann in 5,1–11 aus, als eine zweite Einleitung seines Evangeliums. Die Geschichte von Abraham aufnehmend, aber sonst ohne vorbereitendes Anzeichen spricht er hier von Bedrängnissen und Nöten als wesentliches Element gläubiger Erfahrung, eine Vorwegnahme des Themas von 8,31–39. Römer 5,1–11 und 8,31–39 markieren also eine Inklusion, mit der Paulus sein Evangelium einrahmt und mit der er inhaltlich die konkrete Lebenssituation – den Sitz im Leben – in der das Evangelium erfahren wird, signalisiert. Diese Lesart des Textes wird bestätigt und erhellt dadurch, dass in 5,1–11 Themen zum Ausdruck kommen, die Paulus dann in 8,31–39 und seinem Kontext weiter ausführt, vor allem die beipielllose, unverdiente Liebe Gottes, die nichts anders ist als die Liebe Christi, des für uns gestorbenen Gottessohns (5,6–8).⁴ Schon hier in Kapitel 5, wie in 8,31–39, überwindet diese Liebe – und nicht die Gläubigen selbst – die Anfechtungen, die über sie kommen (5,3–5). In gleicher Weise redet Paulus in 5,9–11 von einer Spannung zwischen gegenwärtigem Heil und dessen endgültiger Ankunft, die er wie auch später in 8,31–39 bzw. dem Tode und in übersteigender Weise der Auferstehung Christi zuordnet. Diese Zuordnung wirkt Heilsgewissheit. Denn, so betont Paulus, Christus ist zu jener Zeit gestorben, in der wir Gottlose, Sünder, und Feinde Gottes waren (5,6–8). Da wir aber jetzt durch Christi Tod mit Gott versöhnt worden sind, werden wir „um so mehr“ (πολλῷ μᾶλλον) selig werden durch sein Leben (5,9–10). Freilich verschiebt Paulus in 8,31–39 den Schwerpunkt seiner Rede von der Rettung vor Gottes verständ-

4 Auch die folgende Themen tauchen in Röm 5,1–11 auf: das Sich-Rühmen Gottes – schon jetzt in Christus, als auch in Hoffnung (5,1.11), Geduld – oder besser gesagt – der Zustand des Erwartens (ὑπομονή; 5,4), und die Erwartung des Nicht-zuschanden-Werdens im gegenwärtigen Streit (5,5).

lichem Zorn (5,9) auf die Überwindung der feindlichen Anklage, d. h. die Rettung vor Gottes unverständlichem Zorn.⁵ In beiden Kontexten bleibt aber das schon gegebene und empfangene Heil der Anfechtung ausgesetzt. Der Apostel rahmt also die Darstellung seines Evangeliums mit einem unüberhörbaren Hinweis auf die Anfechtungen, die über Gotteskinder kommen müssen, ein (5,1–8,39). Es wird dadurch klar, dass in dieser fallenen Welt die Anfechtung kein fremdes, sondern ein essentielles Element der Erfahrung des Glaubens ist. In 8,31–39 nimmt Paulus also das Thema der Anfechtung wieder auf, umreißt deutlich ihre Dimensionen, und schildert damit den Reichweite und die Kraft des Trostes, der uns in Christus gegeben worden ist. Die „Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen“ hat eine bestimmte Form, die Paulus seinen Lesern in 8,31–39 besonders anschaulich macht.

1.3 Gottes Kinder, Gottes Geist und die gefallene Schöpfung (8,1–30)

Im näheren Kontext rundet 8,31–39 die apostolische Darstellung der Erlösung von der Sünde und vom Tod in Kapitel 8 ab. Was Paulus in 8,31–39 sagt, bereitet im besonderen 8,1–11 grundlegend vor.⁶ Die enge Beziehung zwischen dem Geist und Christus, die Paulus hier aufzeigt, enthält schon das Verständnis der Gottessohnschaft und damit des Weges der Anfechtungen, das er dann im zweiten Teil des Kapitels explizit macht.⁷ Zweierlei ist hier zu beobachten. Erstens, die Gabe des Geists ist nichts anderes als die Erfüllung von Gottes Verheißungen in der Auferstehung Jesu und durch sie: Alles, was Paulus später in diesem Kapitel über Anfechtung und Anklage zu sagen hat, setzt sie voraus und kommt von ihnen her. Dieser Gedanke, mit dem Paulus den Brief eröffnet hat (1,1–4), taucht am Ende

5 Zu den Kategorien Gottes verständlicher bzw. unverständlicher Zorn, s. Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 177–192.

6 Der Apostel folgt hier dem gleichen Muster, das er in Kapiteln 6 und 7 vorlegt. Er erklärt zuerst, was Gott für uns *in Christus* getan hat, um dann in einem zweiten Schritt zu zeigen was dies *bei uns in der noch gefallenen Welt* bewirkt. Siehe Röm 6,1–14; 6,15–23; 7,1–6; 7,7–25; 8,1–11; 8,12–39.

7 Röm 8 unterscheidet sich von den vorigen Kapiteln, indem Paulus hier das Werk des Geistes, das er bisher nur andeutet hat (2,29; 5,5; 7,6), näher ausführt. Es weicht aber von ihnen nicht ab, da Paulus hier klar macht, dass der Geist „in Christo“, d. h. nur in Verbindung mit dem gekreuzigten, auferstandenen und gepredigten Christus, sein Werk vollbringt (8,1–2.3.9–11). In einem gewissen Sinne kann der Apostel deshalb hier Christus und den Geist identifizieren (8,9–10).

des 4. Kapitels wieder auf (4,24–25) und erscheint dann in 8,23, wo Paulus vom Geist als „Erstlingsgabe“ (ἀπαρχή), d. h. als Vorboten und Element der eschatologischen Ernte, spricht. Zweitens: Obwohl die Gabe des Geistes uns die Auferstehung und damit die Überwindung unserer verbleibenden Sünde und Tod verbürgt, bringt sie noch nicht das Reich Gottes in seiner Fülle. Der Leib bleibt noch wegen der Sünde tot (8,10). Schon in 8,1–11 machte Paulus es klar, dass das Leben im Geist kein Stillstehen ist, sondern ständiges Gehen, ein Peripatein (περιπατεῖν; 8,4). Der Geist führt und leitet uns durch Anfechtung hindurch zu seinem sicheren Ziel.

Im Blick auf unseren Text sind drei Aspekte des apostolischen Gedankengangs im 8. Kapitel des Römerbriefs hervorzuheben. Erstens: Der Geist Gottes, der die Gotteskinder treibt, bewohnt sie als Geist der Sohnschaft, welcher Gewissheit und Trost schafft (8,15–16). Der Weg des Geistes mit seinen Bedrängnissen und Anfechtungen ist paradoxerweise der Weg des Lebens und des Friedens: Dies ist gemäß Paulus die Gesinnung des Geistes (8,6; s. 14:17).⁸ Wichtig zu sehen ist, dass der Trost des Geistes in Worte gefasst und verständlich ist.⁹ Der Geist ruft tröstend und sprachlich „Abba, lieber Vater“ (8,15). Und wir rufen es bewusst mit ihm (8,16). Er gibt Zeugnis *mit unserem Geist*, dass wir Gottes Kinder sind.¹⁰ Aus dieser Heilsgewissheit spricht Paulus der Gemeinde in Rom Trost zu. Hier nimmt er den Ruf des Geistes auf, und erklärt ihn in seiner zeitlichen Dimension: „Denn ich bin überzeugt, dass dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll“ (8,18).¹¹ Indem der Apostel die Singularform verwendet („ich bin überzeugt“), spricht er für die Gemeinde, die er dann in 8,22 und 8,28 („denn wir wissen“) in sein Bekenntnis einschließt. Die zum Bekenntnis einladende Frage, „Was sollen wir hierzu sagen?“, wird im Vergleich zu den Kapiteln 6 und 7 bis 8,31 aufgeschoben. Der Apostel spricht stellvertretend für die Gemeinde, teilt ihr den Trost in Worten mit, und erst dann lädt sie ein, diesen Trost

8 Man darf also mit Luther sagen, dass Gott bzw. Christus „lesset das ubel still ligen, das es den menschen druckt, unnd nympts nicht hynweg, Braucht aber eyn ander kunst unnd macht die person anders und reysset vom ubel, nicht das ubel von der person“. WA 12, 576,26–29.

9 Dass gilt auch dann, wenn unsere Hoffnung in ihrer jetzigen Verborgenheit und in ihrem unaussprechlichen Ausmaß nur im Seufzen des Geistes hörbar wird (s. 8,26).

10 Röm 8,16 ist so zu übersetzen. Wie 8,15 klar macht, sprechen wir *mit dem Geist*, was auch das Kompositum συμπατρειν (8,16) zum Ausdruck bringt.

11 Wie die Lutherbibel klarmacht, ist sein „rechnen“ (λογίζεσθαι) keine Schlussfolgerung aus empirischen Daten oder logisches Reflektieren, sondern ein Bekenntnis, das der Apostel vor der Gemeinde und für die Gemeinde ablegt.

mit ihm zu bekennen. Römer 8,31–39 kommt also als bekräftigendes Summarium und Bekenntnis der Hoffnung und des Trostes angesichts „der Leiden dieser Zeit“ hinzu.

Das zweite Thema, das hier hervorzuheben ist, ist die Umgestaltung der Schwestern und Brüder Christi in sein Wesen. Es heißt in 8,17, dass wir Miterben Christi sind, „wenn wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden“. Paulus nimmt dann diesen Gedanken in 8,28–30 wieder auf, wenn er auf die Figur des jesajanischen Gottesknechts hinweist. Nach dem göttlichen Ratschluss werden alle, die Gott berufen hat, dem Bilde (εἰκῶν) seines Sohnes gleich werden (8,29). Dass die jesajanische Gestalt des Gottesknechts nicht nur das Volk Gottes, sondern auch ein Individuum bezeichnet, passt genau in den paulinischen Gedankengang. Der Apostel erinnert seine Leser zuerst an die Gestalt des Gottesknechts, an seine Erfahrungen und an die Verheißungen, die ihm gegeben worden sind. So wie Gott Christus, den wahren Gottesknecht, geführt hat, führt er alle Gotteskinder. Der Gott, der seinen Knecht vorher-erkennt und -bestimmt,¹² und auch berufen hat,¹³ wird nach seiner Verheißung noch alle seine Knechte rechtfertigen¹⁴ und verherrlichen,¹⁵ so wie er es im auferstandenen Christus getan hat (1,3–5; 6,4). Nach der Botschaft des Jesajabuches wird es dadurch vor den Götzen und ihren Anhänger offenbar, dass Jahweh, der Herr, der wahre Gott ist.¹⁶ Dieses Offenbarwerden Gottes wird dann zum Hauptthema in 8,31–39.

Als drittes Thema ist die Darstellung der Schöpfung wie sie in 8,18–30 begegnet zum Verständnis von 8,31–39 aufschlussreich. Hier redet Paulus von der Schöpfung als einem einheitlichen Ganzen. Er personifiziert sie und stellt sie anthropomorph dar. Die Kreatur „streckt ihren Kopf aus nach vorne“ in Erwartung der Offenbarung der Kinder Gottes (ἡ ἀπο-καρπαδοκία; 8,19). Gegen ihren Willen ist sie der Vergänglichkeit unterworfen (οὐχ ἑκοῦσα; 8,20). Wie eine Mutter seufzt sie, und durchleidet die Geburtswehen der Gotteskinder (συστενάζει καὶ συνωδίνει; 8,22). „Alle Dinge“ wirken als ein Ganzes zu unserem Guten zusammen (πάντα συνεργεῖ; 8,28). In diesen Versen hat die Schöpfung ein recht freundliches Gesicht: Sie hofft und wartet auf uns, will uns Gutes tun, will uns zum Leben verhelfen. Woher kommen aber dann „die Leiden dieser Zeit“? Der

12 S. Jes 44,2; 49,1–3.

13 S. Jes 41,8–10; 42,6; 43,1–2; 48,12–13; 49,1–3; 51,2.

14 S. Jes 41,9–10; 45,25; 50,8; vgl. 53,11.

15 S. LXX Jes 44,23; LXX Jes 49,3–5; Jes 52,13.

16 S. Jes 41,21–23; 26–29; 42,8–9; 43,8–13; 44,6–8; 45,18–25; 48,3–13.

Apostel erklärt es nicht. Da er aber auch vom Seufzen der Kreatur und von ihren Geburtswehen redet, zeigt er, dass die Schöpfung auch noch ein anderes Gesicht hat, die eher einer Fratze als einem Lächeln gleicht. Dieses Gesicht der Schöpfung kommt dann in 8,31–39 zum Vorschein.

2. Römer 8,31–39: Ist Gott für uns, wer kann gegen uns sein?

So wie er in 3,27–31 seine Darlegung des Evangeliums mit Fragen eröffnet hat, bringt Paulus sie nun mit Fragen zum Abschluss. Sie sollen die Gemeinde *nicht* etwa dazu bringen, mögliche Antworten zu finden oder darüber zu grübeln. Wie wir schon gesehen haben, dienen sie vielmehr dazu, die Gemeinde einzuladen, mitten im Leben und in der Anfechtung Christus und seine Liebe zu *bekennen*: „Was wollen wir nun hierzu *sagen*?“ (8,31 a). Im strikten Sinne bekommt nur diese erste von den insgesamt fünf Fragen eine Antwort, die in der Form eines Bekenntnisses in 8,38–39 erscheint. Ganz im Unterschied zu 3,27–31, wo der Apostel von seinem Evangelium spricht, *beantwortet* er seine rhetorischen Fragen hier nach den Feinden der Kinder Gottes *nicht*. Er *bekennt* nur Christus und Gottes Liebe in ihm. Seine vier bekenntnismäßigen „Antworten“ bereiten das abschließende Bekenntnis vor, zu dem er seine Leser einlädt.

2.1 Die Disposition des Textes

Der Text gliedert sich dann also um vier rhetorischen Fragen, die auf eine sorgfältig aufgebaute Struktur hinweisen. Die erste von diesen Fragen – „Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein?“ (8,31 b) – die das ernste, existentielle Problem der Anfeindungen und der Anklage einleitet, bildet die Kernfrage, von der her Paulus die drei folgenden Hauptfragen ausführt. Seine unmittelbare Antwort ist nichts anderes als selbst eine Frage, die seine Leser auf die Liebe Gottes, wie sie in seiner Tat in Jesus offenbart wird, hinweist (8,32). Mit den nächsten zwei Hauptfragen nimmt Paulus das dritte Ebed-Lied des Jesajabuches und seine Themen auf, worauf wir gleich zurückkommen. Er präzisiert dadurch den Charakter dieser Feindschaft: Sie ist ein Rechtsstreit, ein *rib*, der sich nach dem Jesajabuch gerade gegen den Gottesknecht in seiner Berufung aufbaut. Die Kinder Gottes erfahren „die Leiden dieser Zeit“ als eine Anklage, die ihr Gewissen beängstigen will. Paulus beantwortet seine zweite Frage mit einem Hinweis

auf Gott, der sich als der einzig und allein Rechtfertigende geoffenbart hat (8,33). Mit der dritten Frage, die die zweite wiederholt, geschieht eine Wende (8,34). Paulus beantwortet die Frage der Anklage hier nicht wie in 8,32 mit einem Hinweis auf Gott, sondern auf Christus, den er mit Nachdruck als den Gekreuzigten, der auferstanden ist, vorstellt. In diesem auferstandenen und erhöhten Herrn, der uns vertritt, ist jede und alle Anklage gegen Gottes Kinder überwunden. Diese Wende im Subjekt von Gott zu Christus drückt sich in der vierten, präzisierten und konkretisierten Hauptfrage aus: „Wer kann uns scheiden von der Liebe Christi?“ (8,35). Die Frage nach der Allmacht der Liebe Gottes wird jetzt zur Frage nach der Allmacht der Liebe Christi. Sie ist ja nichts anderes als die Liebe Gottes selbst, wie Paulus in seiner abschließenden, definitiven Aussage in 8,39 bekräftigt. Auf diesen konkreten Hinweis auf die Liebe Christi folgt dann die konkrete Aufzählung von Nöten – es sind sieben – mit der Paulus rhetorisch die Frage nach der Allmacht der Liebe Christi beantwortet. Er unterstreicht im nächsten Vers (8,36) die gegenwärtige Erfahrung von Gottes Verborgenheit mit einem Zitat aus dem 44. Psalm und schließt seine Fragestellung mit einer knappen, aber kräftigen Behauptung der Macht der Liebe Christi ab (8,37). Er erläutert diese Aussage dann im Bekenntnis, das nicht nur diesen Text und seine prüfenden Fragen, sondern in mehrfacher Weise die bisherigen Gedankengänge des ganzen Briefes abschließt (8,38–39).

2.2 *Der Text im Detail*

2.2.1 Römer 8,31

Mit der Frage „Was wollen wir nun *hierzu* sagen?“ nimmt Paulus das Problem „der Leiden dieser Zeit“ im Kontext der Erwartung der ganzen Schöpfung auf. Es ist die Frage nach dem, was wir angesichts der Spannung zwischen *spe* und *re* bekennen sollen.

Es ist von erheblicher Bedeutung, dass Paulus in seiner ersten rhetorischen Frage *Gott* ins Blickfeld rückt, denn in dem vorangehenden Abschnitt (8,18–30) erwähnt er ihn nur indirekt als Objekt des Handelns anderer (8,27.28).¹⁷ In 8,18–30 ist die Schöpfung durchweg das leitende

17 Nur in 8,20 b spricht Paulus von Gott im Aktivum: „durch den, der [die Kreatur] unterworfen hat, doch auf Hoffnung“. Hier ist die Rede aber indirekt: Gott erscheint – auch in seiner Allmacht – neben der anthropomorphen Kreatur als ein Hoffender.

Subjekt.¹⁸ Hier ersetzt nun Paulus aber die Rede von der uns dienenden Schöpfung mit dem impliziten Bekenntnis, dass Gott „für uns“ sei. Die Kreatur erscheint jetzt als nichts anderes als „die Maske Gottes“, der uns nur Gutes tun will. Der Schöpfer wirkt verborgen in seiner Schöpfung, deren Personifizierung in 8,18–30 in diesem Lichte umso bedeutsamer erscheint. Diese Verborgenheit Gottes erlebt der Mensch aber nicht nur mild und wohlwollend. Sie hat zwei Gesichter. „Die Leiden dieser Zeit“ und damit die Vergänglichkeit der Kreatur sind hier mit inbegriffen (8,19.20).¹⁹ Erst in 8,31–39 unterscheidet Paulus klar und scharf zwischen der gefallenen Kreatur und dem Gott, der unser Bestes in allen Dingen wirkt. In diesem Kontext zeigen sich „die Leiden dieser Zeit“ als eine Anklage gegen die Kinder Gottes. Und Gott offenbart sich als der, der „für uns ist“, der uns in seinem Sohn Recht und Heil schafft.²⁰

Mit der rhetorischen Frage „Wer kann wider uns sein?“ impliziert Paulus eine Allmacht Gottes, die alle Feinde überwindet, so dass „alle Dinge zum Besten dienen“. Mit der Frageform unterstreicht er aber zugleich, dass hier und jetzt diese Allmacht noch nicht sichtbar ist. Sie ist zu glauben, zu hoffen und zu bekennen.²¹ Obwohl die Feinde schließlich „Nichts“ sind, ist ihr gegenwärtige Existenz als Gegner der Gotteskinder nicht zu verharmlosen.²² An diesem kritischen Punkt im Text unterscheidet der Apostel zwischen Gott und der gefallenen Schöpfung, führt die Personifizierung der Kreatur in 8,18–30 in einer neuen Weise fort, und nimmt zugleich den Rechtsstreit zwischen Gott und den Götzen aus dem Jesajabuch auf, worauf er dann in 8,33–34 noch einmal anspielt. Die implizite Herabwürdigung

18 Auch wenn Paulus von „uns“ und vom Geist spricht, tun wir und der Geist nur, was die Schöpfung selbst tut: Seufzen nach unserer Erlösung (8,22–27).

19 Offensichtlich kommt der Gedanke dem *deus absconditus* Luthers nah. Wenn er sich davon unterscheidet, dann tut er dies nur in der Akzentsetzung. Paulus spricht hier von Gottes Verborgenheit nur im Zeichen des Glaubens. Er bringt deshalb die Hoffnung und das Seufzen der Kreatur zur Sprache: „ich bin überzeugt“ (λογίζομαι; 8,18), „wir wissen“ (οἶδαμεν; 8,22.28).

20 Es ist vielleicht von Bedeutung, dass Paulus – mit Ps 118,6 (LXX Ps 117,6) – von „Gott für uns“ und nicht von „Gott mit uns“ spricht (vgl. Isa 7,14; Mt 1,23; siehe auch Ps 27,1 [LXX 26,1]; 56,5 [LXX 55,5]). Im Kontext seiner Rede von der Schöpfung könnte das letztere quasi-pantheistische Eindrücke erwecken.

21 Hier schließe ich mich Oswald Bayer an, der von Gottes Allmacht als „mehrdeutiges Prädikat“ spricht. S. Art. „Eigenschaften Gottes, V. Christentum“, RGG⁴ 2.1139–1142.

22 Freilich hat er in Kapitel 8 schon mehrmals klargemacht, dass Gott „für“ uns ist, besonders in 8,1–11. Infolge seiner Berücksichtigung „der Leiden dieser Zeit“ ist es aber nur natürlich, dass er noch einmal klärt, wer Gott ist.

der Feinde in den Bereich des Kreatürlichen – und damit Nichtigen – beantwortet die theoretische Frage nach dem Woher des Bösen *nicht*. Sie birgt in sich aber die Hoffnung, dass Gott *trotz allem* endgültig in der Allmacht seiner Liebe offenbar werden wird.

2.2.2 Römer 8,32

Die erste Frage in 8,31 nach Gott ist eine Frage nach seiner Liebe, die Frage, ob er wirklich und ohne Einschränkung „für uns“ ist. Paulus beantwortet diese Frage in 8,32 mit einer Frage, die Gott als denjenigen identifiziert, der „auch seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat“. Hier nimmt Gott die Rolle Abrahams ein, wie Paulus schon in 4,25 angedeutet hat (Gen 22,9–14). Zu unserer Erlösung gibt er jetzt keinen Widder, sondern seinen „eigenen“ – d. h. *lieben* – Sohn dahin, und nimmt damit „die Leiden dieser Zeit“ auf sich. Paulus betont, dass er dies „für uns *alle*“ getan hat, nicht nur für die Frommen – sondern ohne Vorbehalt selbst für die Gottlosen.

In der Form einer zum Bekenntnis einladenden Frage drängt Paulus dann auf die Schlussfolgerung, dass, wenn Gott so mit uns gehandelt hat, er uns mit seinem Sohn *alles* schenken wird.²³ Hier schließt das Wort „alles“ die zeitliche Dimension aller Dinge implizit ein, wie Paulus anderswo ausdrücklich sagt: „Denn alles ist euer: Es sei Paulus oder Apollos oder Kephas, es sei Welt oder Leben oder Tod, es sei Gegenwärtiges oder Zukünftiges, alles ist euer“ (1 Kor 3,21 b–22). Indem Gott uns *alles* schenkt, schenkt er seinen Kindern ihre Gegner und Feinde selbst, auch „die Leiden dieser Zeit“, die ihnen „zum Besten dienen“ müssen. Die Offenbarung dieses „Alles-geschenkt-Werdens“ erwartet aber *jene* Zeit, die Zeit des Eschatons (vgl. 8,17.18–19). Das Dahingeben des Gottessohnes, und damit unsere Anerkennung bei Gott, ist eine Verheißung, deren Erfüllung, obwohl sie in Christus schon geschehen ist, wir noch erwarten.

Dass Gott uns alles *mit seinem Sohn* schenkt, impliziert, dass Gottes auferstandener Sohn unser bleibt, und dass Gott uns alles *nur mit ihm*, und nicht ohne ihn schenkt. Die Steigerung in der rhetorischen Frage („wie sollte er denn, usw.?“) setzt voraus, dass der Sohn Gottes mehr ist als die ganze Schöpfung. Es ist kein Zufall, dass der Apostel ihn in 8,39 „Herr“ nennt und damit mit Gott selbst identifiziert: Paulus verkündet also hier die Umkehr, die unser Heil ausmacht: Das abgöttische Verehren der Kreatur

23 Vgl. 8,17: Wir sind „Miterben Christi“.

wird überwunden, indem der Schöpfer als Geschöpf zu uns gekommen ist. Indem Gott alles *mit seinem Sohn* gibt, gibt er uns *sich selbst* in und mit allen Dingen.

2.2.3 Römer 8,33

Mit der zweiten Hauptfrage nimmt Paulus das dritte Ebed-Lied des jesajatischen „Buch des Trostes“ auf, wo der Gottesknecht fragt: „Er ist nahe, der mich gerecht spricht; wer will mit mir rechten? Wer will mein Recht anfechten? Der komme her zu mir! (Jes 50,8)“²⁴ Der Apostel sieht in der Gestalt des Gottesknechtes das ganze Volk Gottes – was schon im Jesajabuch selbst der Fall ist – und redet hier – das Thema der unerschütterlichen Liebe Gottes ebenfalls aus dem Jesajabuch entlehnend – von den „Auserwählten Gottes“.²⁵

„Wer kann die Auserwählten Gottes beschuldigen?“ – oder, dem griechischen Text näher „Wer klagt sie an?“²⁶ Die Frage sollte uns nicht zu falschen Schlussfolgerungen verleiten. Gott erscheint hier *nicht* einfach als eine indifferente, höhere Instanz, vor dem die Auserwählten und ihr Gegner vorstellig werden. Wie die vorangehende Frage und Antwort schon zeigen, ist Gott der Helfer, der gegen jeden und alle Ankläger *für uns* ist. Gottes Kinder sind doch die Auserwählten *Gottes*, gegen die der Feind seine Anklage vorbringt. Paulus bleibt also bei der Form des biblischen Rechtsstreites als „Zweikampf“ – eine Gerichtssituation in die ein mächtiger, helfender Richter sich sehr wohl einschalten konnte.²⁷ Das geschieht hier in der Tat. Gott tritt für uns ein, handelt für uns und spricht uns gerecht, so wie er es in der Hoffnung seines Knechtes im Jesajabuch tut: „Siehe, Gott der Herr hilft mir; wer will mich verdammen?“ (Jes 50,9; vgl. 50,7).

24 Mit der Inversion der Aussage- und Fragesätze passt Paulus den Wortlaut in seine Fragestellung ein. Obwohl Paulus dem Wortlaut der Septuaginta nicht besonders nah kommt, und seine Aussage auch erheblich vom hebräischen Text abweicht, ist die Anspielung auf diesen Text deutlich. Gott erscheint als Rechtfertigender seines Knechtes (ὁ δικαίωσας με; מְצַדִּיקִי) gegenüber dem, der einen Rechtsstreit gegen ihn führen will – wer immer es sein mag (τίς ὁ κρινόμενός μου; מִי יִפְתֹּחַ עִיָּי אֵתִי).

25 S. Jes 42,1; 43,20; 45,4; Ps 89,3.19; Ps 105,6.43; Ps 106,5.23.

26 In dem Paulus hier das hebräische רִיב als „anklagen“ wiedergibt, macht er es klar, dass es hier um einen Rechtsstreit geht: Im paulinischen Kontext könnte das in der Septuaginta verwendete Wort κρίνωμαι ein privates Urteil meinen.

27 S. z. B. Ps 82,3; 2 Sam 15,4; 1 Kg 8,32.

Die Pointe bei Paulus, sowie im Jesajabuch, liegt in der Frage, *wer* es denn sei, der die Auserwählten Gottes anklagt. Der Gegner bekommt keinen richtigen Namen. Wenn es Gott der Herr ist der uns hilft, der uns gerechspricht, dann sind alle Ankläger nur vergängliche Geschöpfe, die, wie es im Jesajabuch heißt, „wie Kleider zerfallen, die die Motten fressen“ (Jes 50,9). Am Ende erweisen sie sich als nur „Nichtse“.²⁸ Wie es in 8,39 besonders klar wird, verweist Paulus hier auf die Geschöpflichkeit der Ankläger und Feinde. In dieser Hinsicht ist die Vergänglichkeit der Kreatur, von der er schon in 1,23 und noch einmal in 8,20 redet, nicht etwa zu beklagen, sondern zu bejubeln. Der Schöpfer, der uns Recht spricht, unterscheidet sich darin von der Kreatur, von den anonymen Feinden, die uns anklagen.²⁹ Es geht hier um die wahre Identität Gottes, die nur in dem in Christus erfüllten Wort der Verheißung zu erkennen und zu erfahren ist.

Nach der Rhetorik der paulinischen Fragestellung, genau wie im jesajanischen Text, sind Schuld und Strafe bereits Vergangenheit. Dies ist aber nur *im Wort der Verheißung* Realität. Vergebung und Trost müssen gepredigt werden: „Tröstet, tröstet mein Volk! Redet mit Jerusalem freundlich und prediget ihr, ...“ So beginnt das „Buch des Trostes“.³⁰ Gleichermassen ist der Knecht Gottes den feindlichen Anschlägen ausgesetzt: „Ich bot meinen Rücken dar denen, die mich schlugen ...“ (Jes 50,6). Seine Rechtfertigung und Hilfe liegen noch bei Gott. Wie unser Text zeigt, ist es bei Paulus nicht anders. Die äußeren Umstände mögen wohl alles andere als Trost und Vergebung verheißen. Paulus bekennt also hier angesichts der Anfechtung und der Anklage die rechtfertigende Liebe Gottes. Im gekreuzigten und auferstandenen Jesus hat Gott sich als der Gerechte, der gerecht macht, offenbart (3,26). Gegen jede Anklage hilft er seinen Kindern, verteidigt und rechtfertigt sie.

2.2.4 Römer 8,34

Paulus fragt rhetorisch ein zweites Mal nach der Identität des Anklägers, wie der Gottesknecht in seinem Bekenntnis es auch tut (Jes 50,8). Jetzt

28 S. Jes 41,1–13.29; 44,9.

29 In der biblischen Tradition ist es der Satan, der anklagt: Hiob 1,1–2,13; Sach 3,1; Offb 12,10.

30 S. Jes 40,1–11. Paulus nimmt diese Thematik des Jesajabuches auch anderswo im Römerbrief auf, besonders in seiner Verteidigung der apostolischen Mission (Röm 10,14–17). Er zitiert hier z. B. direkt Jes 52,7: „Wie lieblich sind die Freudenboten, die das Gute predigen!“ (Röm 10,15).

verwendet er die Sprache der Septuaginta: „Wer will verdammen?“³¹ So wie am Anfang dieses Kapitels (8,1–3), geht es hier mit dem Verb *katakri-nein* nicht um ein nur konstatierendes „Schuldig-sprechen“ sondern um ein konstituierendes „Verdammen“, das zugleich Wort *und* Ereignis ist. Im Kontext ist also diese „Verdamnis“ sehr wohl mit „den Leiden dieser Zeit“ und den Bedrängnissen, die Paulus gleich auflistet, zusammen zu sehen. Wie wir schon gesehen haben, ist es hier die gefallene Schöpfung – oder zumindest die Feinde darin – die uns anklagen will bzw. wollen. Im Leid, das sie uns antun, klagen sie uns an, sprechen gegen uns, und wollen uns verdammen. Die Feinde der Kinder Gottes sind zwar schlussendlich „Nichtse“, aber in der jetzigen Zeit sind sie doch noch nicht nichts.

Wie bereits angemerkt, nimmt die Rede mit der Antwort in 8,34b eine vielsagende Wende. Jetzt erscheint nicht mehr Gott, sondern der Mensch „Christus Jesus“³² als unser Verteidiger. Er ist „der Gestorbene“, den Gott dahingegeben hat (8,32). In diesem Kontext kann man kaum anders als an 8,3 denken, wo Paulus von Christus als dem Sündenopfer (περί ἁμαρτίας), in dem Gott die Sünde im Fleisch verdammt hat, redet. Die Einzigartigkeit des Todes Christi und der Bezug auf die Verdamnis verbinden die zwei Stellen. Als „der Gestorbene“ ist Christus der Mensch, der ein für allemal für alle gestorben ist.³³ In ihm hat Gott entscheidend die Sünde „im Fleisch“, d. h. in uns gefallen Menschen, verdammt, so dass es nun „keine Verdamnis für die, die in Christus sind“ geben kann (8,1). Alle Anklagen gehen dann leer und ohne Wirkung aus.

Paulus betont hier aber etwas anderes. Christus Jesus ist nicht nur „der Gestorbene“. So wie in 5,9–11 ist er „viel mehr der Auferstandene“, der Sohn und Knecht Gottes, der im Kampf mit den Feinden und ihrer Anklage den Sieg errungen hat. Im menschlichen Christus – dem wir gleichgemacht werden – sind „die Leiden dieser Zeit“ überwunden. Weil *er* da ist, kann keine Anklage gegen uns durchgesetzt werden.

Als der Auferstandene ist Christus jetzt „zur Rechten Gottes“, wo er „uns vertritt.“ Paulus spricht hier von Jesus – ein frühchristliches Bekenntnis aufnehmend – als dem nach dem 110. Psalm verheißenen König, der

31 Das Medium (ὁ κρινόμενος) der Septuaginta wird aber bei Paulus mit dem Aktiv der gestärkten Verbform (ὁ κατακρινῶν) ersetzt. Sowohl Paulus als auch die Septuaginta lassen das eigenartige Wortspiel des hebräischen Textes weg. Dort wird nach dem *Baal* (oder Herr) meines Rechtes gefragt, also nach dem, der mich als Götze im Rechtsstreit „meistern“ will (מִי־הַצֵּל מִיָּדִי בָּאֵל).
 32 Die Lesart „Christus Jesus“ ist vielleicht leicht vorzuziehen. Aber auch wenn wir hier einfach „Christus“ lesen, ist es klar, dass seine Menschlichkeit im Blick ist.
 33 S. auch Röm 6,17.

auch Priester ist.³⁴ Als König ist Jesus der Mensch, dem die Vollmacht Gottes gegeben worden ist. Weil er über alle Mächte und jede Anklage erhaben ist, sind wir es ebenso in der Hoffnung, wenn auch noch nicht in der Tat (8,9–11.17.29). Dass er uns als Priester vertritt, setzt voraus, dass in ihm unsere Sünden überwunden sind. Paulus hat das Werk Gottes in Christus bereits in der Figur des Gnadenstuhls (3,25) und des Opfers (8,3) vor Augen gemalt. Jetzt stellt er Christus in der aktiven Rolle des Priesters dar. Damit ist nicht gemeint, dass es hier um die Befriedigung eines bösen, richterlichen Gottes geht. Gott erscheint hier als der Gott, der *für uns* ist. Zugleich dürfen wir aber den geschichtlichen Moment der offenbaren, göttlichen Identität *nicht* abstreifen. Dass Gott für uns ist, das wird klar und erfahren wir *nur* in seinem Heilshandeln in seinem Sohn, den er für uns und unsere Sünden dahingegeben hat. Sonst erfährt man Gott nur in seinem Zorn, sei es verständlich oder unverständlich.³⁵ Dass der auferstandene Christus uns in priesterlicher Gestalt vor Gott vertritt, passt ganz und gar zu dieser offenbaren und dennoch unergründlichen und geheimnisvollen Identität Gottes, von der wir in diesem Text hören.

Es ist auch nicht zu übersehen dass die Fürbitte Christi sich nicht nur an Gott richtet, sondern *gegen* jede Anklage die uns verdammen will. Dieses Eintreten Christi für uns ist offensichtlich eine Entsprechung zu dem des Geistes (8,26–27). So wie der Geist für uns in „den Leiden dieser Zeit“ betet und seufzt, so verteidigt Christus uns vor der Anklage des Feindes. Wie der folgende Kontext klar macht, gebraucht Paulus hier zwei Bilder für ein und dieselbe Sache: Die Leiden sind Anklagen, die Anklagen sind Leiden. Wenn aber der gestorbene und auferstandene Christus uns vertritt, gilt keine Anklage mehr. Es gibt „nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind“ (8,1). Die Wiederholung der Verheißung der Rechtfertigung aus 8,33 in 8,34 gleicht dem Ausdruck des Mutes des Knechtes Gottes im dritten Ebed-Lied und dient einem ähnlichen Zweck: Paulus will der römischen Gemeinde Trost und Mut zusprechen und tut es wiederholt. Denn er weiß, dass Gewissheit und Freiheit uns nicht automatisch und zu jeder Zeit wie ein Besitz gegeben sind. Sie werden – gegen die äußeren Umstände – uns nur durch das Wort des Evangeliums geschenkt, das mit Nachdruck gesagt werden muss. Die Kinder Gottes erfahren noch immer „die Leiden dieser Zeit“ als Anklage und müssen getröstet werden.

34 S. Apg 2,34; Hb 1,13; 1 Kor 15,25; Mt 22,41–46//Mk 12,35–36//Lk 20,41–44.

35 Luther: Extra Iesum deum quaerere est diabolus, WA 40 III, 337, 11.

2.2.5 Römer 8,35

Paulus beendet seine rhetorische Fragen mit der Frage nach der Liebe Christi: „Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi?“ Wie schon angemerkt, nimmt Paulus hier die Frage nach Gott und seiner Liebe implizit in der Frage nach der Liebe Christi auf, die als eine allgegenwärtige, allmächtige Liebe, und damit als die Liebe Gottes selbst erscheint. Zugleich nimmt Paulus die schon implizierte Frage nach Gottes Allmacht auf und expliziert sie, indem er sie in der Liebe Christi lokalisiert und bestätigt.

Die Menschlichkeit Christi kommt hier wieder in den Blick, denn die Frage nach einer Trennung von Christus erinnert an das Bild der Ehe aus 7,1–6. Wir sind mit dem auferstandenen Christus eins geworden. Dem Bräutigam gehört seine Braut, die weder Sünde noch das Gesetz Gottes von ihm scheiden kann. Mit seiner Wortwahl spielt Paulus auf dieses Bild an, so dass seine Fragestellung bereits ihre Antwort in sich trägt. Diese Metapher, die auch an die Klage der Psalmisten erinnert – „Warum hast du mich verstoßen?“ –, wird hier entscheidend.³⁶ Denn Paulus rekurriert in 8,39 im letzten Satz seines Bekenntnisses auf sie: Keine Kreatur kann uns von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, scheiden. Gottes Kinder bleiben in der Umarmung Gottes in Christus, was immer auf sie zukommen mag.

Was kommen mag, listet der Apostel gleich auf: „Trübsal, Angst, Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr, Schwert“. Er unterscheidet hier nicht zwischen Naturkatastrophen, den Unglücken der Einzelpersonen, und menschlich verursachten Leiden. Alles fällt zusammen in den feindlichen Mächten, die uns von Christus trennen wollen. Diese Auflistung hat ihre Parallelen nicht nur in den Peristasen-Katalogen der stoischen Literatur, sondern auch in jüdischen Schriften, in denen ebenfalls die Siebenzahl der Liste erscheint. Diese Siebenzahl suggeriert deutlich ein Werk des Schöpfers, allerdings ein *strafendes* Werk.³⁷ In der Tat gleichen die Nöte, die Paulus nennt, der Strafen, die nach manchen frühjüdischen Schriften – auch nach dem Hiob-

36 S. dazu z. B. Ps 43,2; 77,7; 88,5.14. Die Psalmisten erheben die Frage ob Gott sie verstoßen hat – oder klagen auch an, dass er es tut – nicht nur für sich allein, sondern auch für Israel; so wie in auffallender Weise in Ps 44 (44,9), den Paulus hier zitiert. S. auch Ps 60,1; 108,11; Kgl 3,54; Jes 50,1–3.

37 S. Sir 11,14–19; 39,12–35; 40,8–11: außer einem frühen Tod, den man akzeptieren muss. In seiner Theodizee sieht Ben Sira in der göttlichen Providenz kein Schicksal, sondern eine Ordnung, in der das Gute belohnt und das Böse bestraft wird; s. Otto Kaiser, *Des Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit*, Tübingen 2007; Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen ³1988, 261–262.

buch (Hi 5,17–35) – Gott den Gottlosen auferlegt.³⁸ Es sind sogar diejenigen Strafen, die einst dem ungehorsamen Israel vorbehalten waren.³⁹ Gemessen an den Prüfungen, die über sie kommen, scheinen Gottes Kinder nichts anderes als die Gottlosen zu sein. Sie sind die Angeklagten.⁴⁰

2.2.6 Römer 8,36

Der Tod selbst weist die Macht der Liebe Christi auf. Das letzte Glied des Peristasen-Katalogs, die Todesdrohung, die Paulus auffallend als eine typische Erfahrung des Volkes Gottes versteht, nimmt er in seinem Zitat aus Psalm 44 gleich auf. „Deinetwegen werden wir getötet den ganzen Tag; wir sind gerechnet für Schlachtschafe.“ Die am Anfang stehende Präposition *heneken* kann mit ihrem Substantiv sowohl die *causa efficiens* als auch die *causa finalis* angeben.⁴¹ Jene ist hier vorzuziehen, nicht nur wegen des Themas des zitierten Psalms, sondern auch wegen des brieflichen Textzusammenhangs. Paulus spricht von einem unschuldigen Leiden, das nicht um Gottes willen, sondern *Gottes wegen* geschieht.⁴²

Wie bereits angemerkt, ist dies auch in Psalm 44 (LXX Ps 43) so. Der Psalmist beklagt die Niederlage und das Exil des Gottesvolks. Gott hat sie verstoßen und ist nicht mit ihrem Heer zum Kampf ausgezogen (44,10). Er hat sie – so wie später seinen eigenen Sohn – als Schlachtschafe dahingege-

38 So in der ersten Rede von Hiobs Freund Elifa. S. auch Sir 39,28–31; Ps. Sol. 13,1–12; Ps. Sol. 15,1–13; L. A. B. 3,9.

39 Deut 32,23–25; Jes 51,19; LXX Jer 34,8; 45,2; Hes 5,17; 14,21.

40 Zum Thema „der leidenden Gerechtfertigten“ s. Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer* (NTD), Göttingen 1989, 74, 121, 126. Es ist bemerkenswert, dass nur hier der Ausdruck „Schwert“ in den Peristasten-Katalogen der paulinischen Briefe begegnet. Er ist das letzte Glied der Reihe und zeigt den Ernst mit dem Paulus die Lage der Christen in der Welt einschätzt. Der Apostel deutet damit offensichtlich Verfolgungen von den römischen Behörden an, auch wenn er später im Brief das *ius gladii* (13,4) bekräftigt. „Schwert“ erinnert auch an die Erfahrungen des Gottesvolkes seit jeher, sowohl der einzelnen Gottesfürchtigen (s. Ps 7,13; 22,21; 37,14; 57,5) als auch der ganzen Gemeinde (Ps 78,62.64).

41 Die *causa finalis* erscheint z. B. in Mt 19,5//Mk 10,7; Lk 4,18; Apg 26,21; 2 Kor 3,10. Das ist ebenfalls so bei dem hebräischen קִיָּעַל in Ps 44,23: S. dazu KBL, *in loc.*

42 Es ist freilich möglich, dass bei Paulus (und auch im Psalm 44) ein Hauch des Gedankens mitschwingt, dass Gottes Volk Leiden ertragen muss, damit die Macht der Liebe Christi (bzw. die Macht Gottes) in ihnen offenbar wird (s. 8,37). Aber das paulinische Zitat, das ganz und gar mit den Leiden des Gottesvolkes zu tun hat, nimmt mit seiner Einleitungsformel („wie geschrieben steht“) die Auflistung der Nöte im Sinne von Ps 44 direkt auf.

ben (44,12). Er hat sie um nichts verkauft (44,13). All dies ist so, beteuert der Psalmist, obwohl das Volk seinem Gott treugeblieben sei (44,18). Es habe nicht „den Namen (seines) Gottes“ vergessen, noch „(seine) Hände zu einem fremden Gott aufgehoben“ (44,21). Gott weiß es, denn er kennt die Geheimnisse des Herzens (44,22; vgl. Röm 8,27). Der Psalmist klagt also: „Wir (werden) den ganzen Tag getötet, und sind gerechnet für Schlachtschafe“ (44,23).⁴³ Mit dieser kraftvollen Konkretisierung beschreibt er das unaufhörliche Leiden des Gottesvolkes, welches dann nach dem paulinischen Zitat ständig und überall, wenn auch nicht ständig überall in gleichem Ausmaß, geschieht.⁴⁴ Höchst auffallend vermeidet es der Psalmist hier, direkt von einer Handlung Gottes zu sprechen, obwohl in 44,10–15 Gott der aktiv Handelnde ist. Wo der Psalmist seine Klage vorbringt („deinetwegen“), verwendet er nur passive Verbformen: „wir werden getötet, wir sind gerechnet“. Das Böse schreibt er Gott nicht zu. Es ist, als ob Gott schlafen würde und aufgeweckt werden muss (44,24). Ehe der Psalmist abschließend an Gottes Güte appelliert, fragt er noch klagend und fast verzweifelt „Warum verbirgst du dein Antlitz, vergessest unser Elend und Drangsal?“ (44,25).

Bei Paulus geht es auch um den verborgenen Gott, der unerklärlich sein durch Christus gerechtfertigtes Volk dem Tod ausliefert. Der Apostel nimmt deutlich den Gedankengang des Psalms auf, indem er den entscheidenden Ausdruck „deinetwegen“ in seinem Zitat einschließt. Ebenso gibt er die passive Periphrase wieder, und vermeidet es mit dem Psalmisten, das Böse Gott zuzuschreiben. Gott steht zwar hinter der Anklage des Feindes und dem Tode, aber nur in indirekter Weise. Wie der weitere Kontext zeigt, bleibt Gott bei Paulus der gute, allmächtige Gott, der Gott, der sich in Jesus Christus als der rettende Gott offenbart hat. Der Apostel subsumiert also das Böse nicht unter Gott (wie z. B. bei Tillich),⁴⁵ noch spaltet er Gott in zwei gleichmächtige Wesen, das Gute und das Böse auf (wie im späteren Manichäismus), noch beseitigt er das Böse heilsgeschichtlich (wie bei Schleiermacher und Barth).⁴⁶ Mitten in „den Leiden dieser Zeit“ können

43 Dass es Gott ist, der sein Volk „für Schlachtschafe rechnet“, und nicht die Heiden – wie es aus der Lutherbibel zu verstehen wäre („wir sind ... als Schlachtschafe geachtet“) – ist klar durch den Vergleich mit 44,12, wo der Psalmist klagt, „Du gibst uns dahin wie Schlachtschafe!“. Der Psalmist will allerdings nicht so weit gehen, von einem endgültigen „Abrechnen“ Gottes mit seinem Volk zu sprechen.

44 S. Ps 25,5; 38,6; 73,14; 74,22; 86,3; 102,8.

45 Oswald Bayer, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen 2007, 117.

46 S. Bayer, *Luthers Theologie*, a. a. O. (wie Anm. 5), 188.

wir Gott in seiner allmächtigen Güte noch nicht sehen: Das ist das Thema des Apostels in 8,18–30. Durch Jesus Christus glauben wir an seine Verheißung und bekennen ihn: Das ist sein Thema hier. Die klare Unterscheidung zwischen der gefallenen Schöpfung und dem guten Schöpfer bringt ans Licht aber auch folgendes: In der Anklage des Feindes liegt die Anklage Gottes in seiner Verborgenheit.

2.2.7 Römer 8,37

Gleichwie der Psalmist in seiner Klage Gottes Güte letztlich nicht vergisst, sondern auf ihn hofft (44,27), so beschließt Paulus seine rhetorische Fragestellung (zu der auch das Zitat gehört) mit einer Erklärung: „*Aber* in dem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat“.

Diese adversative Konjunktion *aber* (ἀλλά) markiert die Grenze zwischen der Verborgenheit Gottes und seiner Offenbarung in Christus: Trotz und in dem allen, einschließlich im Tode selbst, überwinden wir.⁴⁷ Paradoxerweise negiert Paulus hier mit dem stoischen Begriff „überwinden“ das stoische Verständnis der Bedrängnisse. Bei den Stoikern muss der Philosoph wie ein trainierter Athlet die Peristasen überwinden, so dass sie ihm schließlich nur noch als Adiaphora gelten.⁴⁸ Bei dem Apostel dagegen sollen und können die Anfechtungen – unschuldiges Leiden – nicht zu Adia-phora gemacht werden. Die Realität der Not und des Leidens erhebt ernste Fragen, zu denen es vor dem Eschaton keine endgültige Lösung noch Antwort gibt, nur – angesichts von Gottes Verheißungen – die Klage. Selbst im Eschaton werden die Anfechtungen der Kinder Gottes nicht zu Adia-phora, sondern werden als ihre Diener „zum Besten“ offenbart.

Ein fundamentaler Unterschied zum Stoizismus besteht weiter darin, dass die Kinder Gottes die Anfechtung nicht am Ende eines Prozesses der Aufarbeitung sondern *durch Christus schon hier und jetzt* überwinden.⁴⁹ Schon in der Hoffnung „überwinden“ wir nicht nur, sondern – wie Paulus

47 „Das alles“ (ἐν τούτοις πᾶσιν) erscheint hier als Gegenpol zu dem „das alles“ (πάντα) in 8,31. Dieses ist auf Gottes Güte in der Schöpfung ausgerichtet, jenes auf die Anfechtung.

48 S. dazu Martin Ebner, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivatik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FB 66), Würzburg 1991, 376f; Kaiser, Des Menschen Glück, a. a. O. (wie Anm. 37), 65–112; 113–167; 185–230.

49 D. h. natürlich nicht, dass in der Seelsorge das Aufarbeiten des Leides keinen Platz hat, nur dass es den zweiten Platz nach dem Wort des Trostes erhält.

in seinem Neologismus betont – „wir überwinden weit (ὑπερνικῶμεν)“, unser Sieg ist „ein Supersieg“.⁵⁰ Die Herrlichkeit, die kommt, die wir schon zu schmecken und zu erfahren beginnen, übertrifft über die Maßen „die Leiden dieser Zeit“ (8,17; s. auch 2 Kor 4,17).

Dies geschieht durch „den, der uns geliebt hat“. Paulus spricht hier in ganz konkreter Weise von der Liebe Christi, der Liebe, die er in seinem Kreuz, Leiden und Tod offenbart hat. Der, der den Tod erlitten hat, ist als der Auferstande und Erhöhte mächtig, um uns durch alles hindurch zu tragen und gegen jede Anklage zum Sieg zu bringen. Wenn dies so ist, dann ist der menschliche Christus mit seiner Liebe noch mächtiger und höher als die ganze Schöpfung selbst.

2.2.8 Römer 8,38–39

Das Bekenntnis, mit dem Paulus die Darstellung seines Evangeliums beendet, ist nicht nur eine Erklärung des Überwindens durch Christus, sondern auch eine Zusammenfassung der Ausführungen des ganzen bisherigen Briefes. Dementsprechend dient die Beschreibung der weiten, und doch begrenzten Dimensionen der Schöpfung dazu, die unermesslich weitere, unerschütterliche Liebe Gottes eindrücklich vor Augen zu malen, eine Liebe, in der es (um mit Paul Gerhardt zu sprechen) „weder Ziel noch Ende find't“.

Der Apostel redet hier wieder, wie am Anfang des Abschlusses (8,18), in der Singularform: „Ich bin gewiss“. Er bietet der Gemeinde also nicht einfach eine formelle Aussage, die nur wiederholt werden soll. Er bekennt vielmehr mit seiner ganzen Person den Glauben, den er verkündigt, und den er ihnen erklärtermaßen mitteilen und sie damit stärken will (1,11–12). Er lädt damit die Gemeinde – und mit ihr auch uns – ein, die Liebe Gottes in Christus zu bekennen, was immer kommen mag.

Und doch spricht er nicht von sich selbst. Obwohl die Übersetzungen es meist ganz verschleiern, verwendet Paulus im Gegensatz zu seiner Aussage in 8,18 („ich rechne, ich meine, dass ...“; λογίζομαι: Medium als Aktivum) hier die Passivform („ich bin überzeugt“; πέπεισμαι: Passivum). Seine Gewissheit kommt also nicht aus ihm selbst. Sie wird in ihm vom Evangelium bewirkt. In seinem Bekenntnis ist der Apostel selbst nur ein Beispiel, ein Modell der Kraft des Evangeliums. Nur dadurch wird sein Bekenntnis zum Trost der römischen Gemeinde – sowie zu unserem Trost.

50 So D. Zeller, Der Brief an die Römer (RNT), 1985, 167.

Es folgt dann eine neue Auflistung, eine Zehnerreihe, die diesmal die ganze gefallene Schöpfung aus der Perspektive der menschlichen Erfahrung umreißt: „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Kommendes, noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes, noch irgendeine andere Kreatur“.⁵¹ Gutes und Böses erscheinen hier nebeneinander: Tod *und* Leben, Hohes⁵² *und* Tiefes.⁵³ Auch die „Engel“ und „Mächte“, die himmlischen und irdischen Mächte und Herrscher, sind hier nicht einfach als böse zu verstehen. Dasselbe gilt natürlich für die Zeitbegriffe „Gegenwärtiges“ und „Kommendes“. Der Begriff „Gewalten“ ist offensichtlich allumfassend: Alle unsichtbaren Mächte sind hier eingeschlossen.⁵⁴ Nichts ist in dieser Aufzählung ausgeschlossen, was auch das letzte Glied der Kette, „irgendeine andere Kreatur“, deutlich macht. Die ganze Schöpfung wird also zum Feinde, insofern sie uns von Christus zu trennen versucht. Die Rebellion, die Paulus in 1,18–31 beschreibt, ist hier umgedreht und überwunden. Dort vergöttert die gefallene Menschheit die gute Schöpfung und trennt sich dadurch vom wahren Gott. Hier ficht die gefallene Schöpfung die Kinder Gottes an und versucht sie vom wahren Gott zu trennen. Die allgegenwärtige Liebe Gottes in Christus überwindet aber jede Höhe und Tiefe.⁵⁵ Dadurch kommt „die ewige Kraft“ Gottes, die „Herrlichkeit Gottes“, die wir Menschen mit dem Bild der vergänglichen Kreatur vertauscht haben (1,20.23), erneut und heilsam in Christus zur Entfaltung (vgl. 1,16).

Weil nichts uns von Christus trennen kann, überwinden wir weit durch ihn. Paulus nimmt hier noch einmal in neuer Weise das Bild der Ehe auf. Bis jetzt hat er in diesem Text nur von der Liebe Christi gesprochen. Er hat jedoch Gott mit einer Erinnerung an die Hingabe Gottes, die Aufopferung seines Sohnes, identifiziert (8,32). Von dieser Tat und Identität *Gottes* hat er dann zu *Christus* in seinem Tod, seiner Auferstehung und Erhöhung eine Parallele gezogen, um dann von der Liebe Christi zu reden (8,34–35). Hier bringt er beides zusammen, indem er von „der Liebe Gottes, die in Christus

51 Die Übersetzung der Lutherbibel (1984) wird hier leicht geändert. M.E. ist die spätere Stellung des Wortes *δυνάμεις* („Gewalten“) deutlich die ursprüngliche Lesart.

52 D.h. Erhöhung und Sicherheit. S. z.B. Ps 27,5; Hab 3,19; Mt 11,23; 2 Kor 10,5; Eph 1,20–21.

53 D.h. Erniedrigung und Leiden. S. z.B. Ps 69,3.15; Hes 31,14–18; Mt 11,23; 2 Kor 8,2.

54 S. LXX Ps 23,10; LXX Ps 102,21; LXX Ps 148,2; 1 Pet 3,22.

55 Diese Liebe überwindet alles, genau so wie die Gegenwart Gottes den Psalmisten überallhin verfolgt (Ps 139,7–8).

Jesus ist“ spricht. Wie bereits angemerkt, ist es nicht nur „Christus Jesus“, den Paulus bekennt, sondern „Christus Jesus unsern Herrn“. Zum vierten mal im Brief beendet er in diesem Vers die Besprechung eines Themas mit dieser Bezeichnung Christi, so wie er es prägnant noch einmal in 10,9–13 tut.⁵⁶ Diese Zuordnung identifiziert Christus mit Jahweh selbst, der sich als der heilschaffende Gott Israels offenbart hat. Gott und Christus bleiben hier unterschieden, sind aber zugleich eins und nicht zu trennen, denn die Liebe Christi ist nichts anderes als die Liebe Gottes selbst. Keine Kreatur kann uns von dieser Liebe trennen, denn sie ist allgegenwärtig und allmächtig. Der Schöpfer selbst ist Geschöpf geworden. In Christus hält er uns fest in der Umarmung seiner ewigen, treuen Liebe.

3. Zusammenfassung:

Anklage und Anerkennung in biblischer Perspektive

Das apostolische Bekenntnis zu Gottes allmächtiger Liebe in Christus Jesus, unserem Herrn, eröffnet drei biblische Themenkreise, die wir jetzt weiter verfolgen dürfen. Erstens: In biblischer Perspektive schließt die Anerkennung bei Gott die Erfahrung der Anklage nicht aus, sondern ein. Nach Paulus werden die Söhne Gottes vom Geist *durch Leiden* zur Herrlichkeit geführt (8,12–17). So wie Israel einst in seiner Niederlage, erfahren auch Christen jetzt – nicht ständig überall im gleichen Ausmaß, aber doch ständig und überall –, was es bedeutet, „Schlachtschafe“ zu sein. Der Ausdruck erinnert an den Gottesknecht, der wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt wird (Jes 53,7). So wie der Knecht Gottes einst angefeindet worden ist, werden jetzt alle Kinder Gottes angefeindet und angeklagt (8,33–34).⁵⁷ Dieses Motiv durchzieht die Schrift wie ein Faden. In der Genesis-Erzählung bringt Abels Anerkennung bei Gott ihm keinen Frieden, sondern nur Anfeindung und Tod (Gen 4,1–8). Der von Gott erwählte Isaak wurde von seinem Halbbruder Ismael verspottet (Gen 21,9). Der von seiner Mutter und von Gott geliebte Jakob wurde von Esau bedroht und weggejagt (Gen 27,41). Josef wurde von seinen Brüdern nach Ägypten verkauft (Gen 27,12–36). Sobald Gott sein Volk Israel in Ägypten als seinen „erstgeborenen

⁵⁶ S. Röm 5,21; 6,23; 7,25 a.

⁵⁷ Bei Luther heißt es: „Denn sobald Gottes Wort aufgehet durch dich, so wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doktor machen, und durch seine Anfechtungen lernen, Gottes Wort zu suchen und zu lieben.“ WA 50, 660.

Sohn“ berufen hatte, machte der Pharao die Last ihres Sklavendienstes schwerer denn je (Ex 4,22–23; 5,1–23). Immer wieder in der Schrift muss der geliebte Sohn Demütigung, Ablehnung, ja den Tod selbst erfahren.⁵⁸ In den zahlreichen Klagepsalmen – aber nicht nur hier – werden die Psalmisten von Feinden bedrängt, verfolgt, und angeklagt.⁵⁹

Diese Anfechtungen kommen nach den Psalmen sehr oft von den Feinden Gottes, oder habe ihren Grund darin, dass die Psalmisten Gott gehören und ihm gefällig sind: „Er klage es dem Herrn, der helfe ihm heraus und rette ihn, hat er Gefallen an ihm“ (Ps 22,9).⁶⁰ Dass aber der Herr dem Psalmisten nicht antwortet, oder zumindest ihm nicht sofort antwortet, sondern ihn „in des Todes Staub“ legt (Ps 22,16), macht klar, dass die Erfahrung der Anfeindung und Anklage nicht nur mit menschlichen Feinden zu tun hat, sondern mit *Gott selbst*. Dass Christen als „Schlachtschafe“ gerechnet werden, erinnert nicht nur an die Feinde des Gottesknechts, sondern auch an *Gottes Versuchung* Abrahams (Gen 22,1–19). Nach den Evangelisten wurde Jesus *vom Geist Gottes* in die Wüste geführt, um vom Satan versucht zu werden,⁶¹ gleichwie *Gott* einst Israel vierzig Jahre in der Wüste versucht hatte.⁶² Die Erfahrung der Gottverlassenheit der Psalmisten ist auch die Erfahrung des ans Kreuz geschlagenen Jesus (Mt 27,43; Ps 22,9). Die Frage des verlassenen Psalmisten „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ ist auf seinen Lippen zu hören.⁶³ Die Wendung der Frage nach den Feinden in eine Klage vor Gott, die wir bei Paulus in unserm Text finden (vgl. 8,31–34 mit 8,35–39), begegnet nicht nur bei ihm und nicht nur in Psalm 44, sondern auch anderswo in der Schrift, besonders bei den Psalmisten, die die Ursache ihres Leidens letztendlich auf Gott zurückführen.⁶⁴ Indem Gott sein Volk unerklärlicherweise dem Willen der Feinde ausliefert, wird Gott selbst zum Feind seines Volks. Diese gefallene

58 Zu diesem Thema s. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven 1993.

59 Z. B. Ps 3,1–9; 17,1–15; 22,1–31; 31,1–25; 35,1–28; 42,1–43,5; 44,1–27; 54,1–9; 55,1–24; 56,1–13; 57,1–12; 59,1–17; 60,1–14; 61,1–9; 62,1–13; 63,1–12; 64,1–11; 69,1–37; 70,1–4; 74,1–23; 79,1–13; 80,1–20; 83,1–19; 86,1–17; 88,1–19; 89,1–53; 109,1–31; 129,1–8; 137,1–9; 140,1–14; 141,1–10; 142,1–8; 143,1–12.

60 Z. B. Ps 69,1–37; 74,1–23; 79,1–13; 80,1–20; 83,1–19; 119,23.42.51.61.69.85.95.122.134.150.157.161.

61 Mk 1,12–13; Mt 4,1–11; Lk 4,1–3.

62 Nach dem Deuteronomium „demütigte und versuchte“ der Herr sein Volk, um zu sehen ob es „seine Gebote halten (würde) oder nicht“ (Deut 8,1–3), obwohl er schon sein trotziges Herz kannte (Deut 9,4–7; 29,4; 30,1–10).

63 S. Mk 15,34; Mt 27,46; Ps 22,2.

64 Z. B. Ps 13,1–6; 35,17–18; 42,10–11; 43,2; 60,3–5; 74,1–2; 77,8–11; 88,1–9.

Welt ist nicht die Welt der Freunde Hiobs.⁶⁵ Wir sollten freilich nicht außer Acht lassen, dass die Psalmisten in solcher Not die Verheißung der Rettung nicht vergessen, auf Gott hoffen, und oft sogar ihre Danksagung im Voraus schildern und erzählen. Dies geschieht gerade in Psalm 22, wo ganz plötzlich der Dank die Klage ersetzt (Ps 22,23–32). Desgleichen bekennt Paulus in unserem Text die Allmacht der Liebe Gottes in Christus, durch die „alle Dinge zum Besten dienen“. Die rhetorischen Fragen, die er stellt, bergen in sich schon die Heilsgewissheit. Das Ende aller Dinge ist hier klar zu hören. Wie aber sein Psalmenzitat zeigt, geht es Paulus um weit mehr als das Sichtbare und Verständliche. Nach dem Apostel können wir eine Hoffnung, die wirklich Hoffnung ist, noch nicht sehen (8,24–25). Anerkennung bei Gott heißt die Anklage von Feinden zu erfahren, eine Anklage, die die Frage nach Gottes Güte und Allmacht erhebt. Diese Frage, deren Antwort noch nicht sichtbar ist, findet ihre Antwort in Gottes Offenbarwerden in Jesus allein. Diese Verschränkung von Anklage und Anerkennung bei Gott ist nichts anderes als eine Verschränkung der Zeiten, die Verschränkung der neuen Schöpfung mit der noch gefallenen Welt.⁶⁶ Wie wir schon bei Paulus gesehen haben, gibt es eine heilsgeschichtliche Lösung der Frage nach dem Bösen nicht und kann es nicht geben. Anklage und Anfechtung begleiten den ganzen irdischen Weg der von Gott anerkannten Kinder.

Zweitens: Die Frage nach Gottes Liebe – die so oder so alle Menschen betrifft – kann von der Frage der Schuld und des Gewissens nicht abgesondert werden. „Die Leiden dieser Zeit“ werden als feindliche Anklage erfahren, die unsere Anerkennung bei Gott in Frage stellen. Die Worte der Zuversicht, die wir in unserem Text von Paulus hören, sollen nicht so missverstanden werden, dass wir meinen, unser Gewissen von aller Anklage schon befreit worden sein soll. Dass Gott „für uns ist“, dass er „seinen eigenen Sohn dahingegeben hat“, dass der Gott der „gerecht macht“ hier ist, dass Jesus der auferweckte Christus „zur Rechten Gottes ist und uns vertritt“, das sind Worte des Trostes, mit denen Paulus *angesichts der Anklage* die römische Gemeinde an Gottes Heilstat in Jesus erinnert.⁶⁷ Seine Wiederholung dieses Trostes ist selbst ein Indiz dafür, dass er die Gewissheit der Sündenvergebung nicht als bleibenden Besitz versteht, sondern als

65 Sie ist auch nicht die Welt Jesus Sirachs, der unschuldiges Leiden wegwischt, und sich mit der göttlichen Weisheit, die das Gute belohnt und das Böse bestraft, begnügt. S. dazu Kaiser, *Des Menschen Glück*, a. a. O. (wie Anm. 37), 96–112.

66 Zu diesem Thema, s. Bayer, *Luthers Theologie*, a. a. O. (wie Anm. 5), 1–11.

67 Wie wir oben gesehen haben, stehen die Worte des Trostes in 8,32–34 in engem Zusammenhang mit dem Anfang des 8. Kapitels, im besonderen mit 8,1–3.

eine in Worten verfasste Zusage, die immer wieder gehört und geglaubt werden muss. Auch das Psalmenzitat, das das freie Gewissen des Gottesvolks impliziert – „deinetwegen“ und nicht „wegen unserer Sünden“ „werden wir getötet“, heißt es – setzt voraus, dass das Gewissen durch die Anfechtung erprobt wird. Es ist offensichtlich nicht immer der Fall, dass die Psalmisten oder das Volk Gottes, auf dem Prüfstand stehend, mit einem guten Gewissen antworten kann. Es ist in der Schrift öfter so, dass eine Niederlage, Verfolgung, Krankheit oder dergleichen das Gewissen aufweckt. Das Leiden wird als Strafe für verdrängte Schuld empfunden, die dann – im besten Fall – bereut und bekannt wird, wie z. B. der Psalmist es erzählt: „Deine Hand lag Tag und Nacht schwer auf mir, ... *Darum* bekannte ich dir meine Sünde, und meine Schuld verhehlte ich nicht“ (Ps 32,4–5). Dass in unserm Text die Frage der Schuld nicht aufkommt, dass Paulus stattdessen an Psalm 44 appelliert, wo das Volk Gottes seine Unschuld beteuert, hat seinen Grund im Evangelium, das der Apostel dieser Gemeinde gerade hier aufs Neue verkündigt. So wie auf unserm Weg die Anklage von Feinden unsere Anerkennung bei Gott immer begleitet, so begegnet uns angesichts der Anklage immer neu das Wunder, dass Gott seine verlorenen Kinder annimmt – dass er uns unsere Schuld vergibt. Anklage und Anerkennung bleiben also auf dem Kampfplatz dieser Erde ungetrennt. Nur in „der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ ist die Anklage endgültig besiegt.

Drittens und letztens: Gleichwie die Anklage, die durch „die Leiden dieser Zeit“ kommt, sowohl ein geschichtliches als auch ein sprachliches Ereignis ist, so ist auch der Trost, den der Apostel der Gemeinde vermittelt zugleich geschichtlich und sprachlich. Geschichtlich ist der Trost in zweierlei Hinsicht. Er kommt erstens „durch das Wort Christi“ (Röm 10,17), d. h. durch das in Christus gesprochene Wort Gottes, das Wort, das der Ursprung der apostolischen Predigt ist, wie es bei Paulus heißt: „So kommt der Glauben aus der Predigt, das Predigen aber durch *das Wort Christi*“.⁶⁸ „Die Leiden dieser Zeit“ finden also ihre angemessene Antwort nicht in bloßen Worten, sondern in Gottes sprechender Tat, nämlich, in der Auferstehung des gekreuzigten Gottessohns.⁶⁹ Hier wird die Anklage vom Angenommensein bei Gott ganz verschlungen.

Der Trost ist zweitens geschichtlich, indem er durch den Apostel und aus seiner Erfahrung der Anklage kommt. Obwohl ein Teil der römischen

68 S. Otfried Hofius, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 148–174.

69 S. dazu Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 1–18.

Gemeinde schon Verfolgung erlebt hat – die ganze Gemeinde wird sie wenige Jahre später unter Nero in ungeheurem Ausmaß erleben⁷⁰ – stehen die Bedrängnisse, die der Apostel in unserm Text nennt („Verfolgung, Hunger, Blöße, Gefahr, Schwert“; 8,35) seiner Erfahrung viel näher als der der Gemeinde.⁷¹ Man denke nur an die Peristasen-Kataloge der Korintherbriefe: Der Apostel trägt „allezeit das Sterben Jesu an [seinem] Leibe, damit auch das Leben Jesu an [seinem] Leibe offenbar werde“ (2 Kor 4,10; s. 4,7–15).⁷² Wie schon angemerkt, hat Paulus, ehe er die römische Gemeinde zum Bekenntnis einladend fragt: „Was wollen wir nun hierzu sagen?“ (8,31), stellvertretend für sie ausgesprochen: „Ich bin überzeugt, daß dieser Zeit Leiden nicht ins Gewicht fallen ...“ (8,17). Zudem rundet er seine Worte hier mit *seinem* Bekenntnis ab: „Denn *ich* bin gewiß, daß weder Tod noch Leben ... uns scheiden kann von der Liebe Gottes ...“ (8,39). Dieser Trost kann nicht von der Person des Apostels abstrahiert werden. Er bekommt sein Gewicht und seine Kraft dadurch, dass dieser Mensch ihn aus seinen Erfahrungen zuspricht. Der Apostel wurde von Gott getröstet, damit er „auch trösten [könnte], die in allerlei Trübsal sind, mit dem Trost, mit dem [er] selber getröstet [wurde] von Gott“ (2 Kor 1,4). In diesem zweiten Sinne ist der Trost, den wir in diesem Text hören, wesentlich geschichtlich, genauso wie die Anklage, die im Leiden zu uns kommt, geschichtlich ist.

Dieser Trost der Annahme und Anerkennung bei Gott ist aber auch zugleich sprachlich, wie dies vom apostolischen Evangelium selbst schon klar ist. Gottes sprechende Heilstat in Jesus wird durch die Predigt vermittelt und weitergegeben: „Der Glaube kommt aus der Predigt“ (Röm 10,17). In unserem Text stellt der Apostel der Gemeinde die Frage: „Was wollen wir nun hierzu *sagen*?“ (8,31), und dadurch lädt er sie zu seinem Bekenntnis ein. Römer 8,31–39 ist nichts anderes als das Rühmen des Glaubens an Gott, das mit Worten ausgesprochene, hörbar gewordene Vertrauen auf ihn, welches Paulus einladend ausspricht.⁷³ Diese Dynamik des einladenden Bekenntnisses, das aus der Erfahrung der Not und Errettung – Anklage

70 S. dazu Tacitus, Annales 15.44.

71 Der größte Teil der jüdischen Urgemeinde in Rom wurde schon von Claudius 49 n. Chr. vertrieben (Suetonius, Claud. 25.5; Apg 18,2). Nur kurz vor der Verfassung dieses Briefes ist es den Juden erlaubt in die Stadt zurückzukehren (s. z. B. Röm 16,3). Inzwischen hat die Gemeinde eine Blütezeit erlebt und kommt jetzt überwiegend von den Heiden (s. Röm 1,5–7). D.h. aber dass die Mehrheit der Gemeinde die Verfolgung nicht erlebt hat.

72 S. 1 Kor 4,9–13; 2 Kor 6,1–10; 2 Kor 11,22–33.

73 S. Röm 5,1–11.

und Anerkennung – kommt, ist auch in den Dankpsalmen zu finden. In ihren Dankliedern berichten die Psalmisten vom Heil, das ihnen widerfahren ist in solcher Weise, dass andere auch den Namen des Herrn anrufen und die gleiche Erfahrung von Not und Errettung machen (oder wie Bayer betont: „erleiden“).⁷⁴ So heißt es im Psalm 22,23: „Ich will deinen Namen kundtun meinen Brüdern, ich will dich in der Gemeinde rühmen“. Der Verfasser des Hebräerbriefts findet diesen Lobspruch im Mund des auferstandenen Jesus, der durch ihn seine gleichgestalteten „Kinder“ bekommt und so den Menschen das Heil ihre Herzen bringt (Heb 2,12–13; s. Jes 8,17–18). Was wir also bei Paulus finden, ist die biblische Perspektive, dass Gottes Allmacht und Liebe, die die Anklage überwindet und uns Anerkennung bei ihm schafft, sprachlich im Wort des Evangeliums wirkt, ohne dass sie dadurch etwas von ihrem geschichtlichen Charakter einbüßt.

Gemäß dem Apostel dienen uns also alle Dinge zum Besten. Wie aber dieser Text klarmacht, heißt das nicht, dass wir das Böse und damit alle Anklage schon hinter uns haben, als ob die feindlichen Mächte, die wir und alle Christen erfahren, nur ein Schein wären. Im Gegenteil: Sie sind all zu wirklich. In ihnen steckt für uns nicht nur die Frage nach unserer Schuld, sondern auch die Frage nach dem Gott, der sich verbirgt und dessentwegen seine Kinder in dieser Zeit leiden müssen. Obwohl jedoch die Feinde real sind, sind sie nicht das Letzte, und sind eben deshalb „Nichtse“. In seiner Heilstat in Christus hat Gott sich als der Gott offenbart, der unbedingt und uneingeschränkt *für uns* ist, so dass keine Anklage mehr Kraft hat. Er hat sich mit uns in dem menschlichen Christus so verbunden, dass keine Macht mehr uns von ihm trennen kann. Dieser Trost ist zuallererst im Wort an sich selbst zu empfangen und zu erfahren. Er ist aber auch anderen weiterzugeben, davon zu singen und zu sagen, so wie nicht nur der Apostel, sondern auch die Liederdichter es uns bereits gesungen haben: „Hab ich das Haupt zum Freunde und bin geliebt bei Gott, was kann mir tun der Feinde und Widersacher Rott?“⁷⁵; „Elend, Schmach und Tod / soll mich, ob ich viel muss leiden, / nicht von Jesus scheiden.“⁷⁶

74 Bayer, *Luthers Theologie*, a. a. O. (wie Anm. 5), 20–21. S. z. B. Ps 18,50–51; 22,23–25; 34,1–3; 40,10–11; 50,15; 92,1–6; 107,1–3; 116,12–19; 118,1–29; 124,1–8; 136,1–26; 138,1–8.

75 Paul Gerhardt, „Ist Gott für mich, so trete“.

76 Johann Franck, „Jesu, meine Freude“.

Kampf um Anerkennung im philosophischen Diskurs

Friedrike Schick | Tübingen, Deutschland

In der praktischen Philosophie, besonders der neueren Rechts- und Sozialphilosophie, spielt die Kategorie der Anerkennung explizit oder implizit eine bedeutsame Rolle. Paradigmatisch ist hier etwa Axel Honneths viel beachtetes Buch *Kampf um Anerkennung* geworden, das, im Ausgang von Studien zu Hegels Jenaer Philosophie, die Idee entwickelt, „unterschiedliche Modi der wechselseitigen Anerkennung danach zu unterscheiden, welchen konstitutiven Beitrag sie jeweils zur Ermöglichung einer bestimmten Form der individuellen Selbstbeziehung leisten.“¹ Zu dieser Grundidee gehört die im Untertitel des Buches angedeutete Aussicht, soziale Konflikte als Reaktionen auf „Mißachtungserfahrungen“² sowohl historisch erklären als auch normativ einordnen zu können, letzteres in Beziehung auf den obersten Gesichtspunkt der Bedingungen gelingender Selbstbeziehung. Diese Bedingungen selbst sollen sich Zug um Zug in Kämpfen um Anerkennung zeigen: Durch bestimmte Anerkennungsbeziehungen (als deren Grundtypen Honneth Liebe, Recht und Solidarität unterscheidet) erreicht das individuelle Subjekt jeweils ein neues theoretisches und praktisches Selbstverhältnis, in dessen Licht es gegebenenfalls neue Anerkennungsdesiderate entdecken und geltend machen kann.³ Anerkennung und Kampf um Anerkennung so zur Mitte einer Rechts- und Sozialphilosophie zu machen, scheint in zweierlei Richtung attraktiv zu sein: Zum einen verspricht sie Potential für die Erklärung eines Phänomens zu besitzen, das uns alltäglich begegnet: des Umstands nämlich, dass praktische Interessenskonflikte mit großer Regelmäßigkeit tatsächlich die eigentümliche Form besitzen, in den

1 Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M. 1994, S. 309.

2 Honneth 1994, S. 8.

3 In Auslegung von Hegels *System der Sittlichkeit* fasst Honneth diesen Gedanken so: „weil die Subjekte im Rahmen eines sittlich einmal etablierten Verhältnisses der wechselseitigen Anerkennung stets etwas mehr über ihre besondere Identität erfahren, da es ja jeweils eine neue Dimension ihres Selbst ist, die sie darin bestätigt finden, müssen sie jene erreichte Stufe der Sittlichkeit auch auf konflikthafte Weise wieder verlassen, um gewissermaßen zur Anerkennung einer anspruchsvolleren Gestalt ihrer Individualität zu gelangen“ (Honneth 1994, S. 31).

geltend gemachten Gründen und im Ziel der je eigenen Position auf die Anerkennung der jeweiligen Gegenseite zu rekurrieren. Zum anderen verheißt sie, nicht-willkürliche Kriterien zur Beurteilung der normativen Geltung solcher im wirklichen Leben geltend gemachter Anerkennungsforderungen und Anerkennungsverweigerungen zu entwickeln, Kriterien, die sich kraft Implikation in bereits vorhandenen Anerkennungsbeziehungen als immanent gültig statt nur als extern herangetragen erweisen könnten. Der Frage, wie es um diese zweifache Attraktionskraft bestellt ist, möchte ich im folgenden an einem Ausschnitt der Anerkennungsthematik nachgehen: Ich möchte wissen, wie es von der wechselseitigen Anerkennung von Subjekten als Personen – derjenigen Anerkennung also, die gemäß eines bedeutenden Strangs von Rechtstheorien das Rechtsverhältnis begründet – zu moralisch geladenen Kämpfen um Anerkennung kommt. Von den drei Typen der Anerkennung, die Honneth 1994 unterscheidet, werden wir also einen, die Anerkennung des Rechtsverhältnisses, fokussieren; in dieser thematischen Begrenzung wird so auch die Begrenzung der Reichweite der von mir vorgetragenen Argumente liegen. Diese führen, bezogen auf die zweifachen Aussichten einer normativ-erklärenden Anerkennungsphilosophie, zu zwei Thesen: Erstens: In der Eigenart des zunächst betrachteten Anerkennungsverhältnisses lassen sich wirklich Erklärungsgründe dafür finden, dass die Austragung von Interessenskonflikten auf dieser Basis die Form von Kämpfen um Anerkennung annimmt. Und zweitens: Diese Erklärungsgründe sind nicht zugleich Kriterien der Unterscheidung zwischen normativ gültigen und normativ ungültigen Anerkennungsforderungen. Vielmehr zeichnet sich ab: Gerade dann, wenn die Erklärung triftig ist, schreibt sich die normative Fortschrittsgeschichte nicht so leicht wie eingangs gedacht.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich in vier Schritte: Eine allgemeine Erläuterung zum Begriff der Anerkennung (Teil I) soll zunächst das begriffliche Handwerkszeug für die Analyse der Eigenart der Anerkennung von Subjekten als Personen liefern, die in Teil II anhand eines Grundgedankens aus Fichtes System des Naturrechts vorgenommen wird. Der dritte Teil stellt Hegels Kritik des Gedankens und der Wirklichkeit abstrakter Anerkennungsverhältnisse dar, und Teil IV folgt wiederum Hegels Diagnosen zum Übergang von abstrakten Anerkennungsverhältnissen des Rechts zum Standpunkt der Moral, um von dort aus zu klären, warum und inwiefern auf dieser Grundlage Kämpfe um Anerkennung entstehen und was diese Klärung für die normative Begründungsfrage impliziert.

I. Allgemeines zur Anerkennung: Die fünf Relata der Anerkennung

Denkt man zunächst ganz allgemein, ohne einschränkende Qualifikation etwa in philosophischen Kontexten, an die Rede von Anerkennung und fragt, wer und was in einer Relation der Anerkennung in Beziehung gesetzt ist, so lässt sich, wenn ich recht sehe, ein Gefüge von fünf Gliedern oder Relata absehen:

Erstens handelt es sich um eine Relation zwischen (mindestens) zwei *Subjekten*: einem Subjekt, dem die Anerkennung zuteil wird, und einem Subjekt, das anerkennt – diese beiden machen die ersten beiden Relationsglieder oder Relata der Anerkennung aus. Zweitens bezieht sich Anerkennung auf ein durch das erste Subjekt gegebenes Faktum – den *Stoff* der Anerkennung –, dem in der Anerkennung durch das zweite Subjekt ein gewisser praktischer *Status* verliehen wird. Zufolge seiner Anerkennung gilt oder zählt jenes Faktum verbindlich als etwas, worin dem ersten Subjekt im intersubjektiven Verkehr ein bestimmtes Recht oder ein bestimmter Rang zuwächst. Stoff und Status bilden die beiden nächsten Glieder der Anerkennungsrelation. Und schließlich äußert das anerkennende Subjekt in der affirmierenden Beziehung des Stoffs auf den resultierenden Status nicht einfach seine nur persönliche Meinung oder Willkür, sondern exekutiert am Fall eine allgemein gedachte, als verbindlich vorausgesetzte *Zuordnungsregel* von Stoff und Status, Faktum und Geltung. Diese Zuordnungsregel bildet das fünfte Glied der Anerkennungsrelation.

Ein Exempel aus der Welt des Sports mag das Relationsgefüge von Anerkennung illustrieren: Im Fußball fallen Tore und werden als Tor vom Unparteiischen entweder anerkannt oder nicht anerkannt. Der Stürmer, der den Ball ins gegnerische Netz schießt, nimmt hier die Stelle des ersten Subjekts ein, der Stoff, den es vorlegt, ist das Befördern des Balls ins Tor, der Schiedsrichter nimmt den Part des zweiten Subjekts ein, der Status, den er diesem Faktum verleiht, ist das Zählen als spielstandveränderndes Datum, und die Zuordnungsregeln sind im Regelkanon von Fußballverbänden zu finden.

An diesem Beispiel lassen sich gut zwei allgemeine Charakteristika von Anerkennungsbeziehungen ablesen, die uns in der Auseinandersetzung mit der Philosophie der Anerkennung noch beschäftigen werden:

Erstens lässt sich etwas über das Verhältnis des Anerkennens zum *Erkennen* auf der einen Seite und zum *Bewerten* auf der anderen Seite entnehmen. Anerkennen führt Erkennen offenbar als Unterstellung mit: Der Schiedsrichter muss die Spielszene gesehen haben und er muss um die Spielregeln wissen, um seine Entscheidung treffen zu können. Zugleich

erschöpft sich das Anerkennen selbst nicht im Sagen oder Wissen dessen, was da geschehen ist und dessen, was da sonst noch der Fall ist. Anerkennen ist jedenfalls mehr als das Aussagen oder Bezeugen oder die theoretische Bestätigung des Faktums, das den Stoff der Anerkennung bildet. Unterschieden ist es eben darin, Statuszuweisung zu sein: Anerkennend spreche ich aus, wie oder als was das Faktum zählt oder gilt. Dieses über die Faktenkenntnis und -erkenntnis hinausweisende Moment fällt nun aber auch nicht einfach zusammen mit einem Akt des Bewertens: Der Schiedsrichter in unserem Beispiel äußert nicht einfach eine evaluative Meinung, er gibt nicht nur zu Protokoll, ob er den Torschuss gut oder schlecht, erfolgreich im Sinn der Regeln findet, sondern erhebt ihn zum spielstandverändernden Zug oder nicht. Er ist in diesem Sinne nicht der nur bewertende Kommentator des Spiels, sondern Mitgestalter desselben.

Zweitens zeigt das Beispiel etwas über die *Rollenverteilung* zwischen dem anerkennenden und dem anerkannten Subjekt. Die Verteilung der Rollen des anerkannten und des anerkennenden Subjekts auf verschiedene Subjekte oder Parteien scheint nämlich konstitutiv zu sein: Der Schiedsrichter, der das Tor „gibt“ oder „nicht gibt“, ist nicht zugleich der Torschütze, und umgekehrt entscheidet der Spieler nicht darüber, was sein Spielzug im Sinn der Spielregeln wert gewesen ist. Inwiefern ist die Rollenverteilung auf verschiedene Subjekte konstitutiv für Anerkennung? Es drückt sich darin aus, dass das erste Subjekt mit dem Faktum, das es setzt, mit dem Stoff der Anerkennung, nicht auch die Objektivität oder praktische Geltung der Statuszuweisung setzen kann; dass die praktische Geltung oder Status etwas ist, was nicht in seiner Hand ist, sondern eine Sache der Regeln und Stellungen seitens seiner Umwelt. Wie die Anerkennung nicht den Stoff der Anerkennung schafft, so schafft umgekehrt der Stoff nicht die Anerkennung, sondern bleibt die – Anerkennung außer sich erwartende – Vorleistung derselben. Darin liegt der Hinweis auf eine vorausgesetzte und in der Anerkennung betätigte Asymmetrie: Als was ich – mit meiner Vorleistung – gelte, zähle, darin bin ich abhängig vom praktischen Urteil anderer Instanzen und den Regeln, deren Anwendung deren einzelnes praktisches Urteil darstellt.

Nach diesen allgemeinen Vorüberlegungen wenden wir uns nun einer besonderen Art von Anerkennung zu, der wechselseitigen Anerkennung individueller Subjekte als Personen.

II. Die wechselseitige Anerkennung individueller Subjekte als Personen – Selbstbestimmung als Rechtsverhältnis und Subjektkonstitution

Im Kontext der Betrachtung philosophischer Anerkennungstheorie gerade mit diesem Typ der Anerkennung einzusetzen, ist darum sinnvoll, weil sie den Ausgangspunkt und Nucleus moderner Rechts- und Sozialphilosophie bildet; näher beginne ich bei einer besonderen Konzeption dieses Typs der Anerkennung, der Konzeption, die sich in Fichtes *Grundlage des Naturrechts* von 1796 besonders prägnant artikuliert findet und sich durch ihre Verbindung zwischen Subjektivitätstheorie und Rechtsphilosophie auszeichnet.

Eine gute knappe Skizze dieser Konzeption gibt Ludwig Siep:⁴

Für Fichte sei Anerkennung „das wechselseitige Verhältnis selbstbewußter Individuen, die um der möglichen Freiheitsausübung der anderen willen ihre eigene Handlungsfreiheit begrenzen. Tun sie das regelmäßig nach einem allgemeinen Gesetz, dann befinden sie sich in einem Rechtsverhältnis, dem nach Fichte einzig möglichen wechselseitigen Verhältnis von Individuen als vernünftiger Sinnenwesen. Ohne ein zumindest gelegentliches Ereignis der wechselseitigen Anerkennung oder zumindest der freien Aufforderung zu selbstbestimmtem Handeln können sie sich überhaupt nicht ihrer selbst als Individuen bewußt werden.“⁵

In Fichtes *Grundlage des Naturrechts* wird dieser Zusammenschluss von Selbstbewusstsein und Rechtsverhältnis in zwei größeren Schritten vollzogen.

Der erste Schritt lautet: Zu den Bedingungen des Selbstbewusstseins gehört die Aufforderung zur freien Tätigkeit durch ein anderes vernünftiges Wesen:

„Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln [...]. Geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muss es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben, also überhaupt ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen“⁶.

4 In: Anerkennung in der „Phänomenologie des Geistes“ und in der praktischen Philosophie der Gegenwart, in: *Information Philosophie* 1/2008, S. 7–19.

5 Siep 2008, S. 7.

6 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Fichtes Werke* (FW), hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Nachdruck Berlin 1971, Bd. III, § 3, S. 38 f.

Aus der – nach dem ersten Schritt notwendigen und notwendig gewussten – Pluralität endlicher Vernunftwesen folgt dann im zweiten Schritt das Rechtsverhältnis:

„Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.“⁷

Für die Charakterisierung dieser Konzeption von Anerkennung gilt es zweierlei zu fragen, nämlich erstens: Was wird hier durch Anerkennung konstituiert? Und zweitens: Was macht dabei den besonderen Inhalt von Anerkennung aus?

Zum Ersten: In Bezug auf die Konstitutionsfrage sind offenbar zwei Konstitutionthesen im Spiel, eine *Rechtskonstitutionsthese* und eine *These von der Konstitution des Subjekts*. Zum einen wird das Rechtsverhältnis konstituiert durch wechselseitige Anerkennungsbeziehungen zwischen den Subjekten, die einander als unabhängige Personen betrachten und behandeln – die *Rechts-Konstitutionsthese*. Durch den Gedanken wechselseitiger Anerkennung ist hier offenbar der Rekurs auf eine den Subjekten selbst vorgeordnete Instanz ausgeschlossen, die in der Setzung des Rechts die Stellung der Individuen zu ihr und zueinander praktisch definierte, ihnen zudiktierte, was sie unter welchen Bedingungen gelten. Zum anderen ist dieselbe Anerkennungsbeziehung, die, allgemein geworden, das Rechtsverhältnis konstituiert, zugleich als unerlässliche Bedingung der Selbstbewussterwerdung der beteiligten Subjekte als vernünftiger Subjekte gedacht: die *Subjektkonstitutionsthese*.

Zum Zweiten: Dem Inhalt nach geht es in dieser doppelt konstitutiven Anerkennung um *Selbstbestimmung*. Was es aber heißt, sich selbst zu bestimmen, ist darin in zweifacher Hinsicht angesprochen, je nachdem, ob das Thema die Rechtskonstitutionsthese oder die Subjektkonstitutionsthese ist:

Im ersten Fall ist Selbstbestimmung im Kontext eines gesellschaftlichen Verkehrs gedacht, in dem das Handeln des einen mit dem Handeln des andern negativ verschränkt ist, eines Verhältnisses, in dem zwischen ein Subjekt und die Resultate seiner praktischen Äußerung die Äußerungen anderer Subjekte treten und sich darin als fremde, verkehrende Bestimmungen geltend machen. Und als vernünftige Reaktion auf dieses Verhältnis erscheint die allseitige freiwillige Einschränkung auf einen individuellen Freiheits-

7 Grundlage des Naturrechts, § 4, FW III, S. 41.

spielraum, innerhalb dessen jeweils ich selbst bestimme und niemand sonst – es sei denn, der andere handle mit meiner Einwilligung. In dieser wechselseitigen Zuerkennung exklusiver praktischer Verfügungs- oder Zugriffsräume ist Selbstbestimmung im Kontrast zur Bestimmung durch den Anderen, durch andere Subjekte gemeint.

Anders ist der Akzent im zweiten Fall gesetzt: Wo die Subjektkonstitutionsthese den Bezugsrahmen für das Thema Selbstbestimmung bildet, ist Selbstbestimmung als terminus ad quem von Anerkennung auf die Bildung und Verfassung der Subjektivität des individuellen Subjekts selbst bezogen. Selbstbestimmung in diesem Sinn betrifft nicht primär das Verhältnis zwischen einem in seinen Bestimmungen vorausgesetzten Subjekt und seinen objektiv-praktischen Äußerungen und deren Stoff, nicht primär den äußeren Freiheitsraum, die äußere Möglichkeit der Verwirklichung des Gewollten, sondern primär das Binnenverhältnis zwischen diesem Subjekt und seinen internen praxisrelevanten Bestimmungen. Selbstbestimmung betrifft hier die Art und Weise, in der ein Subjekt Wünsche, Vorhaben, Stellungnahmen entwickelt, hat und verändert. Der Kontrast zu Selbstbestimmung in diesem Sinn wird gebildet von Termini innerer Fremdbestimmung, der inneren Unfreiheit oder des inneren Getriebenseins.

Mit der skizzierten Verknüpfung von Selbstbestimmung im Sinne äußerer und Selbstbestimmung im Sinn innerer Freiheit in *einer* Anerkennungsbeziehung verändert sich nun das Relationsgefüge von Anerkennung grundlegend gegenüber der Ansicht, die sich in der allgemeinen Erläuterung ergab:

(i) Zum ersten verändert sich das logische Verhältnis zwischen dem ersten, dem anerkannten Subjekt und dem Stoff der Anerkennung, dem, wofür oder worin es anerkannt wird:

Der Stoff der Anerkennung ist hier nicht eine besondere Vorleistung, auch nicht eine besondere, den einen Menschen vom anderen Menschen unterscheidende Eigenschaft, sondern die Gattungsnatur: ein Mensch, darin näher: ein vernünftiges Subjekt zu sein. Nicht etwas, was jemand getan hat oder an sich hat, sondern, was er, wie jeder andere Jemand, ist – was immer er dann tut oder an sich hat –, bildet hier den Stoff der Anerkennung. In diesem Sinn ist das Subjekt hier nicht nur Adressat, Empfänger von Anerkennung, sondern in dem, was es ist, selbst auch Stoff der Anerkennung.

(ii) Der Stoff und der Status dieser Anerkennung sind in zweifacher Weise neu aufeinander bezogen:

Zum einen ist zwischen beiden eine intrinsische Verbindung gedacht, die den Umweg über eine willentlich in Kraft gesetzte Verknüpfungsregel zu erübrigen scheint: Vernünftige Subjektivität an sich – der Stoff der

Anerkennung – ist hier zugleich gedacht als der hinreichende Grund der Anerkennung: In seiner Vernünftigkeit trägt das menschliche Subjekt seine Anerkennungswürdigkeit in sich. In diesem Punkt – in der These der intrinsischen Verbindung zwischen Subjektivität und Rechtsperson – zeigt sich die Rechtsphilosophie Fichtes und darüberhinaus des ganzen nachkantischen Idealismus als Modifikation und Erbe des Naturrechtsgedankens, der besagt, es gebe Rechte und Pflichten vor dem gesetzten Recht, welches sich seinerseits an jenem vorausgesetzten natürlichen Recht als seinem normativen Maßstab zu bewähren habe. Dass das Subjekt anzuerkennen ist, verweist damit nicht zurück auf die Grundsatzentscheidung eines anderen, überlegenen Subjekts, dem es vorbehalten wäre, bestimmte Leistungen oder Eigenschaften anderer Subjekte nach seinen Kriterien in bestimmter Weise zu honorieren. Wenn ich unmittelbar als vernünftiges einzelnes Subjekt die Anerkennung anderer verdiene, dann ist der Grund der Anerkennung nicht im Willen einer mir äußeren Instanz und nicht in einer willentlich gesetzten Verknüpfungsregel von Stoff und Status lokalisiert, sondern eben in dem Umstand allein, dass ich vernünftiges einzelnes Subjekt bin. Dass ich vernünftiges einzelnes Subjekt bin, bildet, wie wir sahen, hier aber auch den Stoff der Anerkennung. Also wird hier dem Stoff der Anerkennung die Begründung der Anerkennungsbeziehung eingeschrieben: *Der Stoff der Anerkennung wird zum Grund der Anerkennung.*

(iii) Zum anderen soll aber auch gelten: Der Stoff der Anerkennung verwirklicht sich erst durch den Akt der Anerkennung. Die Anerkennung ermöglicht mir, das zu sein, was mich der Anerkennung würdig macht: ein einzelnes selbstbestimmtes vernünftiges Subjekt. So ist die Umkehrung des vorigen Satzes ausgesprochen: *Die Anerkennung wird zum Grund ihres Stoffes.*

Damit ist nun ein Zirkel des Bestimmens formuliert, der näherer Analyse bedarf: Das vernünftige einzelne Subjekt tritt im Rahmen ein und derselben Anerkennungsbeziehung als Gegenstand (Stoff) der Anerkennung und als durch sie wiederum Konstituiertes auf. Wie ist das zu verstehen?

Zwei einfache Antworten, die sich nahe legen mögen, scheiden aus:

Die eine Antwort bestünde darin, jede Verbindung zwischen Rechts- und Selbstkonstitution zu dementieren. Wir hätten dann zwei nur im Namen übereinkommende, voneinander ganz unabhängige Anerkennungsbeziehungen vor uns: die für die Ausbildung des individuellen Selbst verantwortliche auf der einen Seite, die für die Konstitution des Rechtsverhältnisses von Privatpersonen auf der anderen Seite. Mit diesem Versuch der Disambiguierung würden wir aber überspringen, dass das Rechtsverhältnis der Privatperson selbst mit Fragen des Selbst und der Subjektkonstitution verbun-

den ist. Für ein Individuum, dem die innere Möglichkeit ermangelte, sein Handeln unter Konditionen des Rechts als Verwirklichung seiner selbst zu verstehen, bliebe die Kondition des Rechts einfach nur eine leere, nichts-sagende Form.

Die andere, komplementäre Antwort bestünde darin, das Rechtsverhältnis äußerer Freiheit selbst unmittelbar als Konstitutionsgrund des Subjekts einzusetzen, das diesem Rechtsverhältnis dann untersteht. Gegen diese unmittelbare Identifikation stehen zunächst einmal die allgemeinen Bedingungen, die mit dem Begriff der Anerkennung gegeben sind: In irgendeiner Weise muss zwischen dem Stoff der Anerkennung und dieser selbst so unterschieden werden können, dass der Stoff der Anerkennung als deren vorausgesetzter Bezugspunkt kenntlich bleibt. Gegen diese unmittelbare Analyse steht aber auch der Inhalt, den die rechtskonstituierende Anerkennungsbeziehung hat: Resultat der Anerkennung ist nach dem vorigen der rechtliche Status eines nach außen – gegen andere Subjekte – selbstbestimmten Subjekts, das vermöge der Anerkennung den gleichen Erlaubnis- und Verbotsregeln der Betätigung seiner Subjektivität unterliegt wie alle anderen vernünftigen Subjekte. Die Rechtsform des Verbots und der Erlaubnis, die Form der Beschränkung und Ermächtigung verweist aber ihrerseits auf ein ihr vorausgesetztes Wollen, auf eine für sich inhaltlich definite praktische Selbstbestimmung des Einzelnen, die im Recht Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Geltung findet. Das vermittelt des Rechts bedingt Geltende muss jedenfalls für sich etwas sein, unabhängig von seiner Beziehung auf das Recht.

An diesem Punkt nun setzt auch Hegels kritische Diagnose zur Anerkennung des Subjekts als Person ein:

III. Hegels Kritik abstrakter Anerkennung

Wenn im folgenden von Hegels Kritik abstrakter Anerkennung die Rede ist, so sind zwei Punkte im Auge zu behalten. Erstens ist seine Kritik auf zwei Ebenen angesiedelt: Es ist eine Kritik philosophischer Theorien – des Naturrechts des 17. und 18. Jahrhunderts und seiner subjektivitätstheoretischen Fortsetzung bei Kant und Fichte – ebenso wie eine Kritik politischer Verhältnisse und Selbstauffassungen, die in gewisser Weise das reale Korrelat der Theorien bilden. Zweitens haben wir eine Kritik vor uns, die nicht auf die Vernichtung abstrakter Anerkennungsverhältnisse zielt. Dass das einzelne vernünftige Subjekt sich selbst im Vollsinn als Subjekt seiner

Willensbildung und der praktischen Betätigung seines Wollens weiß, gilt Hegel vielmehr als unverzichtbares, nicht mehr zu revidierendes Moment der Verwirklichung vernünftiger Subjektivität sowohl in individuellen als auch in gesellschaftlichen Belangen; und das schließt für ihn – nicht anders als für Fichte und Kant – die konstitutive Bedeutung dessen ein, was er in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* das „Abstrakte Recht“ nennt, dessen allgemeinste Fassung eben das Anerkanntsein von Subjekten als Personen ist. Näher hält Hegel – für die Ebene der Theorie wie für die Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit – die These der Verknüpfung zwischen vernünftiger Selbstbildung des Subjekts und dem Rechtsverhältnis der Person fest, der wir eben bei Fichte begegnet sind. So nennt Hegel etwa im Naturrechtsaufsatz von 1802 den Gedanken, dass das Subjekt und das Recht *eines* Wesens seien, „die große Seite der Kantischen und Fichteschen Philosophie“⁸ – eine Einsicht, hinter der nach Hegels Ansicht freilich die Durchführung in beider praktischer Philosophie zurückbleibt, und zwar ebendarin, neben dieser Einheit von Subjektivität und Recht das Auseinander beider Seiten als gleich absolut gelten zu lassen.

Auf beiden Ebenen – auf der Ebene der Theorie und auf der Ebene ihres Gegenstandes – konstatiert Hegel nämlich zugleich ein problematisches, gegensatzträchtiges Verhältnis zwischen dem, was als letzte allgemeine Geltungsbedingung des individuellen Willens festgehalten wird, und den besonderen Inhalten des je individuellen Willens selbst:

Wenn Selbstbestimmung im oben skizzierten Sinn der äußeren Freiheit als die oberste Norm, sozusagen die alleingültige, vollendete Definition gesellschaftlicher Gültigkeit von Interessen angenommen wird, dann ist damit nämlich ein beiderseitiges Verhältnis der Gleichgültigkeit zwischen individuellem Interesse – dem besonderen Willen – auf der einen Seite und dieser allgemeinen Bedingung seines objektiven Anerkanntseins auf der anderen Seite mitgesetzt. Worum es mir, dem einzelnen Individuum geht, ist dann als etwas vorausgesetzt, was sich nicht aus jener obersten Verkehrsnorm selbst ergibt, sondern seine selbstständigen Bildungsgründe hat und was in jener Norm umgekehrt auf eine formelle Geltungsbedingung

8 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, ursprünglich in: *Kritisches Journal der Philosophie* 1802/1803 (i. f. abgekürzt „Naturrecht“). Zitiert nach der Ausgabe: G. W. F. Hegel, *Werke* in zwanzig Bänden mit Registerband, Theorie Werkausgabe, Frankfurt a. M. 1969 ff, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801–1808*, Frankfurt a. M. 1986 (i. f. abgekürzt TWA 2), S. 434–530, hier S. 470.

trifft, die sich diesem Inhalt gegenüber als äußerliche Norm verhält. Freiheit und Vernunft sind dann nicht eigentlich Charaktere des besonderen Willens des Individuums, sondern Charaktere des beschränkenden Selektionsrahmens, in dem Individuen ihr Wollen zu realisieren suchen. Es ist dieses Verhältnis wechselseitiger Äußerlichkeit von allgemeinem und besonderem Willen, was Hegel an der Anerkennung des Subjekts als Person diagnostiziert und in der Abstraktheit des Inhalts dieser Anerkennung unmittelbar impliziert sieht.

Darin liegen zwei einander korrespondierende Konsequenzen für das praktische Verhältnis zwischen einem allgemeinen Willen, der so und nur so gedacht ist, und den Individuen, die einander ausschließlich als individuelle Instanzen des so gedachten allgemeinen Willens anerkennen:

Für das *Individuum* als Subjekt seines besonderen Willens zeichnet sich ab, dass es konsequenterweise diese allgemeine Geltungsbedingung seinerseits nur bedingterweise anerkennen wird: Wenn die Verkehrsregeln äußerer Freiheit andere Subjekte an der Behinderung der Realisierung seines Willens hindern, wird es diese Verkehrsregeln affirmieren und in Anschlag bringen; wenn dieselben allgemeinen Regeln aber umgekehrt die Realisierung seines Willens beschneiden oder verhindern, so wird es – was an ihm gelegen ist – ihre Anerkennung verweigern. Dass die Realisierung seines Willens sub specie der Anerkennung als Person zur kontingenten Möglichkeit herabgestuft ist, setzt sich dem unterstellten Umstand entgegen, dass für das wollende Subjekt selbst die Realisierung seines Willens alles andere als eine gleichgültige Möglichkeit darstellt, sondern eben und buchstäblich das, worum es ihm zu tun ist. Unter diesem in jener Form der Anerkennung unterstellten Blickwinkel vom besonderen Willen aus tritt die oberste Norm in den Rang einer instrumentell zu kalkulierenden – manchmal förderlichen, manchmal aber eben auch hinderlichen – Bedingung dessen zurück, was das primäre Ziel meines Handelns ausmacht. Dieser Umstand bildet entsprechend den Grund für die systematische Stellung, die die Behandlung des Verbrechens in Hegels Rechtsphilosophie erhält.⁹

Für die *Verkehrsregeln* selbst zeichnet sich ab, dass sie ihre unbedingte Geltung in der Weise des Zwangs gegen alle Individuen werden behaupten müssen. Im Naturrechtsaufsatz hält Hegel dies, spezifisch an Fichtes *Grundlage des Naturrechts* adressiert, so fest:

„Jenes reine Selbstbewußtsein, die reine Einheit oder das leere Sittengesetz, die allgemeine Freiheit aller, ist dem realen Bewußtsein, d. i. dem

9 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), § 82, TWA 7, S. 172 f.

Subjekt, dem Vernunftwesen, der einzelnen Freiheit entgegengesetzt [...], und auf diese Voraussetzung wird ein System gegründet, durch welches, ungeachtet der Trennung des Begriffs und des Subjekts der Sittlichkeit, aber eben darum nur formell und äußerlich – und dieses Verhältnis heißt der *Zwang* – beide vereinigt werden sollen. Indem hiermit diese Äußerlichkeit des Einsseins schlechthin fixiert und als etwas absolutes Ansichseiendes gesetzt ist, so ist die Innerlichkeit [...], das Einssein der allgemeinen und der individuellen Freiheit und die Sittlichkeit unmöglich gemacht.“¹⁰

In einem System des Zwangs ist das Prinzip, das die wirklichen Subjekte an die Verkehrsregeln ihrer Vergemeinschaftung bindet, die als nicht überwindbar gewusste Abhängigkeit des Einzelnen von anderen und von gesellschaftlichen Institutionen. An den nicht autark zu befriedigenden Bedürfnissen des Einzelnen hat die Gesellschaft den Hebel, den Willen des einzelnen Subjekts in Dienst zu nehmen – für Ziele, die sich gegenüber diesen Bedürfnissen dann nach Voraussetzung gleichgültig und praktisch subordinierend verhalten. Damit ist der dieses Verhältnis konstituierenden Anerkennungsbeziehung ihr Gegenteil einbeschrieben: Widersprochen ist der Konzeption erstens hinsichtlich des gedachten Entsprechungsverhältnisses von Subjektivität und Recht und damit zweitens in dem Punkt, dass die Subjekte selbst sich bleibend als Autoren der Gesetze verstehen können sollen, denen sie unterstellt sind. Der erzwungene Gehorsam ist gerade nicht die freie Affirmation des Gesetzes um seiner eingesehenen Vernünftigkeit willen, sondern das Kalkulieren mit einer praktisch vorgefundenen äußeren Schranke des eigenen Willens und seiner Äußerung. Die reziproke, freie, rechtskonstituierende Anerkennung kippt zugleich um in ein asymmetrisches, unfreies Anerkennen des Rechts als einer fremden Macht.

Das Problem eines so gedachten Anerkennungs- und Rechtsverhältnisses ist, wie oben angedeutet, für Hegel nicht nur das Problem einer bestimmten Theorie von Anerkennung und Recht gewesen. Was Kant und Fichte als Rechtsprinzip reiner praktischer Vernunft theoretisch herausgearbeitet haben, ist vielmehr – auch für Hegel – in der Tat ein konstitutives und auch: nicht mehr hintergehbare Prinzip moderner Gesellschaften. Umso dringender stellt sich an diesem Punkt die Frage, wie die Abstraktheit und Formalität jener ersten Form von Anerkennung mit der konkreten Subjektivität der Menschen zu vermitteln sei, die sich als Autoren solcher Anerkennung widerspruchsfrei verstehen können sollen.

Offensichtlich abstrakt bliebe ein Lösungsversuch, der die in der abstrakten Anerkennung der Person ausgesparten besonderen Inhalte – Be-

10 Naturrecht, TWA 2, S. 471.

dürfnisse, Interessen, praktischen Einstellungen – der Beteiligten einfach neben und zusätzlich zu der ersten Anerkennung als absolut und damit auch als gesellschaftlich gültig behauptete. Indem ein solcher Lösungsversuch die grundsätzliche Scheidung und Opposition zwischen Personalität im Sinn der Rechtsperson und besonderem Inhalt, in Hegels Terminologie gesprochen: zwischen „allgemeinem“ und „besonderem Willen“, beibehält, scheitert er im ersten Schritt daran, zwei nach eigener Voraussetzung einander entgegengesetzte unbedingte, absolute Prinzipien objektiver Geltung praktischer Subjektivität zu postulieren. Besondere Willensinhalte zählen ja nach dem vorigen nicht einfach per se, nicht einfach aufgrund der Tatsache, dass sie jemandes Wille sind, als gültig, anerkennenswert. Es bedarf dazu einer zusätzlichen Qualifikation – aber einer, die sich, wie die Hegelsche Diagnose zeigt, nicht nur und einfach in der Wiederholung der Konditionen abstrakter äußerer Freiheit erschöpfen darf.

IV. Moralität und Kampf um Anerkennung

Von diesem Stand der Überlegungen aus bietet sich unübersehbar der Rekurs auf diejenige Weise des Stellungnehmens an, die Hegel den Standpunkt der *Moralität* genannt hat. In Hegels Darstellungen – von der frühen Jenaer Zeit über die *Phänomenologie des Geistes* zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – ist dieser Standpunkt klar nach Kantischen Vorgaben modelliert, was wiederum nicht heißt, er habe – für Hegel und an sich – seine Realität in der Kantischen Moralphilosophie allein. Dieser Standpunkt ist durch zwei Züge gekennzeichnet, die ihn als direkte Antwort auf das im Abstrakten Recht und näher in der abstrakten Anerkennung von Subjekten als Personen geschürzte Problem ausweisen:

Erstens ist er der Form nach dezidiert ein Stellungnehmen des Individuums, das sich in jenem Rechtsverhältnis findet und sich von der Rahmenordnung und deren institutioneller Implementierung in positivem Zwangsrecht selbst durchaus zu unterscheiden weiß. Moralität ist definitorisch ein Standpunkt, der dem Subjekt nicht in der Weise einer sanktionsbewehrten Verordnung begegnet, sondern nicht anders als in der Form seiner (vermeinten oder wirklichen) Einsicht und Gewissheit existieren kann. Der Modus der Autorschaft, der *Selbstgesetzgebung*, ist auf diesem Feld klar gegeben.

Zweitens aber handelt es sich dem Inhalt nach um ein Stellungnehmen, das nicht das je eigene besondere Interesse zum absoluten Ausgangspunkt und Maßstab praktischer Bewertungen macht, sondern dieses der Reflexion

auf vernünftige Allgemeinheit hin unterwirft. Ihre paradigmatische Form hat diese Reflexion auch für Hegel in Kants kategorischem Imperativ erhalten, in einem Raisonnement also, das durch das formale Prinzip geleitet ist, subjektive Leitregeln nach ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit hin zu prüfen.

Doch obwohl in der Moralität die Form des äußeren Zwangs und die subjektive Verabsolutierung des je eigenen besonderen Willens überwunden sind, hält Hegel daran fest, dass die Lösung des gestellten Problems im Rückgang auf die Moralität nicht schon gefunden sein kann. Hegels allgemeines Argument dafür lautet in nuce: Das Universalisierungsprinzip selbst ist von ebender Abstraktheit und Formalität gekennzeichnet, die das Rechtsprinzip der Person charakterisierte. Im Modus der Innerlichkeit, der autark vom individuellen Subjekt selbst durchgeführten Prüfung eigenen und fremden Willens und Handelns reproduziert das moralische Prinzip des reinen Willens das Auseinanderfallen von Prinzip und besonderem Inhalt des Falles – und damit den Befund, der für das Abstrakte Recht erhoben worden war.

„Es wird nach dem Inhalt des Sittengesetzes gefragt, und es ist allein um diesen Inhalt zu tun; aber das Wesen des reinen Willens und der reinen praktischen Vernunft ist, daß von allem Inhalt abstrahiert sei, und also ist es an sich widersprechend, eine Sittengesetzgebung, da sie einen Inhalt haben müßte, bei dieser absoluten praktischen Vernunft zu suchen, da ihr Wesen darin besteht, keinen Inhalt zu haben.“¹¹

In dieser allgemeinen Fassung ist Hegels Vorwurf der inhaltsleeren und darin als Kriterium der Prüfung von Willensinhalten versagenden Formalität freilich nicht ohne Erwiderungen geblieben. Doch geht es mir an dieser Stelle nicht darum, dem Recht des Hegelschen Vorwurfs im allgemeinen nachzugehen, sondern enger um die Frage, wie sich die Universalisierungsprüfung zu unserem im zweiten Teil festgestellten Problem verhält.

Das Problem selbst bestand in der wechselseitigen Äußerlichkeit von besonderem und allgemeinem Willen. Prüft man nun *unter diesen Vorzeichen* einen beliebigen besonderen Willensinhalt daraufhin, ob er zum Inhalt eines allgemeinen Willens, zur allgemeinen Geltungsbedingung allen besonderen Willens geeignet sei, so ergibt sich im Gang dieser Prüfung nach einer Seite immer ein negatives Resultat: Worum es jemandem zu tun ist – jedweder besondere Inhalt – ist dann als Angelegenheit eines Privatsubjekts (oder auch mehrerer Privatsubjekte) gesetzt – in diesem Sinn immer

11 Naturrecht, TWA 2, S. 461.

verschieden vom Allgemeinen: den Rahmenregeln äußerer Freiheit. Von daher ist es einerseits gut begründet, kein besonderes Wollen als allgemeine Geltungsbedingung zuzulassen. Sonst nämlich hätten wir ein Privatinteresse als definierenden Zweck einer Gesellschaft voneinander unabhängiger Privatpersonen – mithin einen Widerspruch. Nach der anderen Seite lässt sich unter denselben Vorzeichen aber in der Regel auch damit argumentieren, dass das in Frage stehende besondere Interesse eben nicht nur die Angelegenheit jenes einzelnen Privatsubjekts sei, das dieses Besondere als seine Angelegenheit verfolgt. Das liegt daran, dass die Subjekte in der Besorgung des je Ihren in Verweisungs- oder Abhängigkeitszusammenhängen mit anderen stehen. Ist die Verfolgung eines Interesses aber nicht nur Beschränkung, sondern auch Bedingung der Verfolgung anderer, so kommt ihm zugleich ein nicht bloß partikularer, sondern auch allgemeiner Rang zu. Diese Ambivalenz des besonderen Interesses macht das Ergebnis einer Prüfung in moralischem Geiste seinerseits uneindeutig – wie Hegel im Wissenskapitel der *Phänomenologie des Geistes* am Fall der sicheren Vermehrung des eigenen Eigentums illustriert:

„Ein Individuum vermehrt sein Eigentum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, daß jedes für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die *Möglichkeit* sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden und Hilfsbedürftigen Gutes zu tun. Das Individuum ist sich bewußt, daß dies Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewißheit seiner selbst enthalten, es sieht ferner ein, daß es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; *sie* halten sich an andere Seiten des konkreten Falles, *es* aber hält diese Seite dadurch fest, daß es sich der Vermehrung des Eigentums als reiner Pflicht bewußt ist.“¹²

In solchen Durchgängen stellt sich damit dieselbe Frage, die den Rückgang auf Moralität begründete, von neuem: die Frage nach der Möglichkeit eines allgemeinen Willens, der auch dem Inhalt nach das Allgemeine besonderer Willen wäre. Wo die Frage ist, wie das Verhältnis von besonderem und allgemeinem Willen über die konstatierte Äußerlichkeit hinauskommt, ist für beide Seiten die Definitionsfrage aufgeworfen, nicht die Selektionsfrage, welche der als gegeben vorausgesetzten besonderen Willensinhalte zur Allgemeinheit fähig seien. Der Versuch, die für den moralischen Standpunkt charakteristische Selektionsfrage zu beantworten, zeigt unter den Kon-

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); darin: „Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“, TWA 3, hier S. 473 f.

ditionen abstrakter Anerkennung nach den vorangehenden Überlegungen ja widersprüchlich doppelt bestimmte Antworten: Wegen des Umstands, dass andere Subjekte davon abhängen, dass ein zur Prüfung anstehendes Interesse gesellschaftlich gilt, muss es als allgemein gelten gelassen werden; wegen des Umstands, dass es als besonderes Interesse die Rahmenbedingungen seiner Betätigung außer sich hat, kann es nicht so gelten.

Von diesem Stand der Überdeterminierung moralischer Befunde unter den Vorzeichen abstrakter Anerkennung aus erschließt sich nun auch, dass und inwiefern das Geltendmachen praktischer Standpunkte oder Interessen die Form von Kämpfen um Anerkennung annimmt. In dem erreichten Stand versammeln sich die folgenden Voraussetzungen:

Erstens: Das gesellschaftliche Verhältnis der Subjekte zueinander ist zufolge allseitiger Anerkennung als eines voneinander unabhängiger Personen definiert, die zugleich kein autarkes Inseldasein führen, sondern kontinuierlich in vielseitigen Abhängigkeitsbeziehungen voneinander stehen.

Zweitens: Als Subjekte, die nicht einfach gezwungenermaßen, sondern aus freier Einsicht ein solches Beziehungsmuster mit Leben erfüllen, betrachten und bewerten die Personen ihr Handeln – das eigene wie das fremde – vom Standpunkt moralischen Rechts, dessen Grundidee die immer auch vorauszusetzende Einheit von besonderem und allgemeinem Willen ausmacht.

Drittens: Die inhaltliche Bestimmung solcher Einheit ist aber durch das moralische Urteil selbst ebenso wenig zu leisten wie durch das Abstrakte Recht.

Nehmen wir an, in einem so verfassten Gemeinwesen gebe es eine Gruppe von Individuen, bei denen die Betätigung der ihnen legal zu Gebote stehenden Mittel regelmäßig zur massiven Beschneidung ihrer materialen äußeren und inneren Freiheitsspielräume führt. Denken wir an Fälle systematisch reproduzierter äußerer und innerer Armut, die sich – so sei die zusätzliche Voraussetzung des Falles – auch unter allseitiger Einhaltung der formalen Freiheitsregeln einstellt. Auf Basis der ersten beiden Voraussetzungen liegt für die Betroffenen nichts näher als die Beschneidung ihrer Freiheit als Verletzung – nicht nur ihres Interesses durch ein entgegengesetztes, sondern auch – der Prinzipien anzusehen und anzuklagen, die in der Gesellschaft, in der sie leben, eigentlich schon gelten: Die Betroffenen werden im Namen der Einheit von Recht und Wohl, im Namen des Doppelsinns von Freiheit – als Dürfen und Können – ihr Interesse in der reflektierten Form des im Allgemeinen idealiter schon enthaltenen, gedeckten, berechtigten Interesses geltend machen. Was sie suchen, ist dann in der Tat die *Anerkennung* eines als anerkennungswürdig vorausgesetzten Interesses, die praktische

Bestätigung einer Geltung durch ihre gesellschaftliche Umwelt, die idealiter schon besteht.

Aus dem vorausgesetzten Stand ergibt sich aber auch, weshalb es nahe liegt anzunehmen, diese Deutung seitens der Betroffenen werde auf Widerstände treffen. Was für die eine Seite die Verletzung eines berechtigten Interesses, ist für die zugehörige Gegenseite die Betätigung eines legal gedeckten Interesses, die Wahrnehmung ihres Selbstbestimmungsrechts, dessen Beschneidung aus dieser Warte als die Verletzung eines Rechts im Namen eines doch nur partikularen Wohls oder Interesses erscheint.

Beide Seiten können und werden unter den gegebenen Prämissen dieselben Prinzipien der Selbstbestimmung anrufen – aber deren Beziehung auf den strittigen Fall entgegengesetzt auslegen. Es stehen einander dann zwei – dem Anspruch nach mit dem Signum unbestreitbar allgemeiner Geltung gerüsteter – Interpretationen einer Streitlage gegenüber, der die Beziehung auf ein und dasselbe Allgemeine – dieselbe allgemeine Zuordnungsregel zwischen Stoff und Status – ebenso einbeschrieben ist wie der Dissens im Ergebnis. In solchen Konstellationen nimmt das Ersuchen um Anerkennung nicht zufällig die Form des *Kampfes* um Anerkennung an.

Ein Kampf um Anerkennung ist freilich dialektisch verfasst; er ist die Einheit einander entgegengesetzter Momente: Als *Kampf* mit dem anderen, der zur Anerkennung gebracht werden soll, impliziert diese Beziehung, dass der Andere die Stellung, die ich erlangen will, nicht freiwillig einräumt; er will, wenn es denn mit der Form des Kampfes ernst ist, offenbar erst noch besiegt sein, damit er mir die fragliche Stellung einräumt. Sollte ich die Anerkennung als Resultat des Kampfes bekommen, dann also als Eingeständnis einer Niederlage. *Anerkennung* als Ziel des Kampfes drückt aber zugleich ein Entgegengesetztes aus: In der Welt und in der Sicht des anderen gebührt mir der Platz, um den ich erst kämpfen muss. Wo es um Anerkennung geht, geht es nicht nur um materialen Stoff – die Mittel oder die Sachen, von denen er mich ausschließt –, sondern anspruchsvoller um eine bestimmte Stellung seines Willens dazu: er soll nicht zähneknirschend den Platz räumen, sondern erkennen und bejahen, dass mir gebührt, worum ich mit ihm ringe. Was ich erreiche, will ich durch ihn, mittels seines erklärten Willens erreichen. In Kampf um Anerkennung steckt mithin ein zweifaches Verhältnis zum Willen des Anderen – eines des auszutragenden Gegensatzes und eines der auf diese Weise ebenso zu realisierenden wie ideell schon vorausgesetzten Einheit, deren wahrhafte Äußerung zur Zielbeschreibung eines solchen Kampfes gehört.

Analog dazu ist dem Kampf um Anerkennung ein zweifaches Verhältnis zu den Spielregeln, den Regeln der Zuordnung zwischen Stoff und Status,

einbeschrieben: Eingangs war festgehalten, dass Anerkennungsbeziehungen im allgemeinen auf solche Zuordnungsregeln verweisen. Solche Verweise sind der Form des Kampfes um Anerkennung, die sich auf Basis der rechtlich-moralischen Prämissen erschlossen hat, klarerweise eingeschrieben: in Gestalt des von beiden Seiten je schon reklamierten Rechtsgrundes des eigenen Standpunkts. In der Frage der Auslegung des in abstracto konsensuell affirmierten Rechts in Beziehung auf den Fall tat sich aber die Entgegengesetzung auf. Unter dieser Voraussetzung ist der Rekurs auf Zuordnungs- oder Spielregeln nicht einfach nur der Rekurs auf unangetastet bestehendes Recht, sondern das Ringen um dessen Bestimmung. Der Kampf um Anerkennung ist ein Kampf ebenso unter Voraussetzung der Spielregeln wie ein Kampf um deren Veränderung.

Damit ist das Ziel der Rekonstruktion erreicht. Die Frage, wie auf dem Boden der rechtlichen Anerkennung von Menschen als voneinander unabhängiger Privatsubjekte oder als Personen aus systematischen Gründen Kämpfe um Anerkennung erwachsen, hat, wenn die Rekonstruktion stimmig gewesen ist, ihre Antwort in der Kombination zwischen der Abstraktheit dieser Anerkennung und dem Umstand, dass die Rechtsform durch die Beteiligten nur dann dauerhaft mit Leben erfüllt wird, wenn sie ihr Handeln auch als Realisierung einer gemeinsamen Sache begreifen.

Eine inhaltliche Fassung einer solchen gemeinsamen Sache ist damit freilich nicht gegeben; und wenn man einigen der maßgeblichen neueren philosophischen Theorien der Anerkennung folgt, so ist eine solche inhaltliche Fassung von der Theorie auch nicht zu erwarten. So schließt etwa Axel Honneths *Kampf um Anerkennung* mit dem Befund, dass dies – die inhaltliche Füllung des Begriffs der Sittlichkeit – nicht von einer weiteren Ableitung, sondern von sozialen Kämpfen der Gegenwart und Zukunft zu erwarten sei.¹³ Ähnlich hält Jürgen Habermas in einer Replik auf Charles Taylor fest, die Betroffenen selbst müssten die „jeweils relevanten Hinsichten für die Gleich- und Ungleichbehandlung typischer Fälle artikulieren und begründen.“¹⁴ – So sehr die in diesen prozeduralistischen und historisch offenen Wendungen zur Sprache gebrachten Vorbehalte gegen paternalistische Übergriffe philosophischer Theorie auf die Entscheidungsfindungen der Praxis einleuchten, so sehr gilt es meines Erachtens auch, vor dem Hintergrund des eben von Fichte zu Hegel zurückgelegten Wegs den

13 Vgl. Honneth 1994, S. 287.

14 Jürgen Habermas, Der Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1999, S. 237–276, hier S. 245.

Preis zu bedenken, den Theorie und Praxis für theoretische Enthaltsamkeit an dieser Stelle zu zahlen haben: Der Grund der Enthaltsamkeit schließt dann nämlich ein, dass die Quelle der jeweiligen Definition der gemeinsamen Sache keine Sache der Einsicht sei – und das ist kein sehr beruhigendes Ergebnis. Keinen Ausweg stellt hier freilich der Ersatz prozeduralistischer Kriterien durch substanzialistische Definitionen einer letztlich doch gemeinsamen Sache dar. Auf dem eben erreichten Stand der Überlegungen steht ja gerade deren Möglichkeit in Frage.

Zusammengenommen scheint die Opposition zwischen formal-prozeduralistischen und substanziell-inhaltlichen Bestimmungsangeboten auf der Ebene der Theorie die dialektische Verfassung von Anerkennungskämpfen auf praktischer Ebene zu wiederholen. Dass in so geformten Konflikten Anerkennung gesucht wird, weist darauf hin, dass mindestens der Anerkennung Suchende den Grund der Anerkennungswürdigkeit als gegeben, von ihm erkannt und auch von der Gegenseite erkennbar ansieht. Die Zuordnung von Stoff und Status und damit die allgemeine Zuordnungsfunktion werden als eigentlich schon gemeinsam geteilte Grundlage vorausgesetzt. Dass ungeachtet dieser Voraussetzung Anerkennung immer erst noch erkämpft sein will, weist umgekehrt darauf hin, dass die als gemeinsam vorausgesetzte Grundlage – die Zuordnungsregel oder der allgemeine Zuordnungsgrund – selbst noch einmal unklar oder umstritten sind.

An diesem Punkt scheinen sowohl praktische Anerkennungsforderungen als auch die Möglichkeiten des Einsatzes des Begriffs der Anerkennung als Grundbegriff praktischer Philosophie an ihre Grenze zu kommen. Wo die Voraussetzungen so beschaffen sind, dass sie Entgegengesetztes als anerkennungswürdig legitimieren, brechen sich die Forderung nach Anerkennung und die Berufung auf ein als anerkannt Vorausgesetztes an dem Gegensatz, der dann der Basis selber innewohnt. Es zeigt sich in solchen Lagen, dass Anerkennung ein normatives Fundament hat, das sich nicht schon dadurch klärt, dass es selbst wiederum als Resultat von Anerkennung gedacht wird. Für den hier zum Ausgangspunkt genommenen Fall der Anerkennung von Subjekten als Personen konkretisiert sich dieser Aufklärungsbedarf in Gestalt der Frage, wie sich die ineins gedachten Rechts- und Subjektconstitutionthesen zueinander verhalten: aufgegeben bleibt die Auflösung des Bestimmungszirkels, in dem man sich findet, wenn man das menschliche Subjekt als Subjekt, Norm und Resultat selbstgegebener Spielregeln begreift.

Angeklagt und anerkannt

Religionsphilosophische und dogmatische Aspekte

Oswald Bayer | Hennef, Deutschland

Erster Teil: Kampf um gegenseitige Anerkennung auf Leben und Tod

I. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis

Seine wissenschaftstheoretisch zünftige Bestimmung des „subiectum theologiae“, des Themas und Gegenstandes der Theologie, trifft Luther – 1532 – nicht zufällig in der Auslegung des Psalms 51, des Bußpsalms, der in der Geschichte seiner Theologie eine hervorragende, ja einzigartige Rolle spielt. Thema und Gegenstand der Theologie sei der „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“¹, der Mensch als Angeklagter und Verlorener sowie Gott als Rechtfertigender und Retter; Thema und Gegenstand der Theologie sei die präzise *auf diese Weise* qualifizierte Korrelation von Theologie und Anthropologie, von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: Theologie ist *so* Gottes- und Selbsterkenntnis, dass sie sich wesentlich, dass sie sich zuerst und zuletzt auf den rechtfertigenden Gott und den Menschen als Sünder bezieht („*ita est cognitio dei et hominis, ut referatur tandem ad deum iustificantem et hominem peccatorem*“²).

1 WA 40 II, 328,1f; zu Ps 51,2 am 11. Juni 1532.

2 A. a. O. 327,12–328,1 (Hervorhebung hinzugefügt). Vgl. Gerhard Ebeling, *Cognitio Dei et hominis*, in: Ders., *Lutherstudien* Bd. I, Tübingen 1971, 221–272. Luther bezieht sich durchaus auf die von Sokrates sich herschreibende Korrelation von Gottes- und Selbsterkenntnis (vgl. vor allem: Pierre Courcelle, „Connais-toi toi-même“ de Socrate à Saint Bernard, 2 Bände, Paris 1974/75), fügt sich aber nicht in sie ein – wie Calvin. Dazu: Oswald Bayer, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, 166 (bes. Anm. 47) und 181 f. Vgl. Ulrich Köpf, *Wurzeln reformatorischen Denkens in der monastischen Theologie Bernhards von Clairvaux*, in: *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus*, hg. v. Athina Lexutt, Volker Mantey und Volkmart Ortman, Tübingen 2008, (29–56) 40–43. Dass die bezeichnete Beziehung keine Einfügung und Unterordnung bedeutet, besagt: Das Gottesbewusstsein ist nicht immer schon – aufweisbar – im Selbstbewusstsein (als unmittelbarem religiösem Selbstbewusstsein) eingeschlossen. Nach einem drastischen, aber durchaus zutreffenden Wort Overbecks meine eine solche Theologie des Einschlusses, „Gott

In dieser Bezugnahme ist nach Luther besonders auf das hebräische Wort *jada* zu achten, das ja eine viel umfangreichere – um nicht zu sagen: andere – Bedeutung hat als „erkennen“ in den indogermanischen Sprachen. Wenn es z. B. Gen 4,1 heißt, dass Adam seine Frau Eva „erkannte“ und sie dadurch schwanger wurde, dann ist mit „erkennen“ kein kognitives distanzisiertes Inspizieren und Identifizieren eines Gegenstandes – etwa im Sinne der Kantischen Erkenntnistheorie – gemeint, sondern eine intime Wahrnehmung, ein lebenspraktischer Umgang buchstäblich mit allen Sinnen; entsprechend ist auch die Rekognitionsformel:³ „Das ist doch Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!“ (Gen 2, 23), mit der der Mann seine Frau erkennt und benennt, auszulegen. Luther stellt die hebräische Bedeutung von *jada* (יָדָע), nach der „im Erkennen das objektivierende Konstatieren zurück[tritt] hinter dem *Spüren* und *Fühlen* oder *Zu-erfahren-bekommen*“⁴, klar und scharf heraus. So sei jene Erkenntnis, von der im V. 5 des Psalms 51 die Rede ist („Denn ich *erkenne* meine Sünde“: „Iniquitatem meam *agnosco*“), keine speculatio und cogitatio, „die der Geist sich bildet, sondern ein wirkliches Fühlen, eine wirkliche Erfahrung und ein ganz schwerer Kampf des Herzens“.⁵ „Es gilt nicht disputirn. ‚Agnosco‘ significat proprie ‚fülen‘. Non ut inspicias peccatum, quod fecisti, sed das es einen truckt et kans ex oculis nicht thun“⁶; „cognitio peccati est ipse sensus peccati“⁷, ein unmittelbares, gleichwohl durch Gottes Wort vermitteltes Innwerden.

So sehr die Erkenntnis der Sünde im Kern keine distanzierte Erkenntnis eines Objekts als einer Tat, die die Täter von sich distanzieren könnte,

täglich bei sich im Sack zu haben“: Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli, (Basel 1919) Darmstadt 1963, 267 f. Die wahre Zuordnung von Gott und Mensch stellt sich vielmehr in einem Konflikt und nach einem Kampf wie dem Jakobs am Jabbok (Gen 32) erst heraus: s. u. bei Anm. 17 und 32.

3 Zum Problemgehalt der Frage nach der Rekognition vgl. die kritische Bezugnahme auf Kant bei Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/Main 2006, 70–80.

4 Rudolf Bultmann, Art. „γινώσκω“ in: *ThWNT* Bd. 1, Stuttgart 1957, 696. Vgl. weiter (a. a. O. 697): [D]as Charakteristische ist dies: der Erkenntnisbegriff ist im AT nicht bestimmt von dem Gedanken, dass die Wirklichkeit des Erkannten am reinsten erfasst wird, wenn die persönlichen Bezüge zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand ausgeschaltet werden und das Erkennen auf ein distanznehmendes Hinsehen reduziert wird, sondern im Gegenteil, wenn die Bedeutung und der Anspruch des Erkannten erfasst und wirksam gemacht wird.“

5 WA 40 II, 326,34–36.

6 A. a. O. 326,10–12.

7 A. a. O. 327,14 f.

sondern die mit einer konkreten Selbsterfahrung identische und sein Selbstbewusstsein zutiefst bestimmende Selbsterkenntnis des Menschen als Sünder ist, so wenig ergibt sich diese Bestimmung des Selbstbewusstseins aus diesem selbst; es gehört zum Unwesen der Sünde, dass der Sünder aus sich selbst heraus ihrer gerade *nicht* bewusst ist. Der Sünder erkennt und erfährt sich als solcher keineswegs etwa in einem reinen Selbstbezug, sondern angesichts eines Anders: „coram te“, vor dem Forum eines „Du“, angesichts des göttlichen Gegenübers, das ihn zuvor angesprochen, der Sünde überführt und angeklagt hat: „tibi soli peccavi“ heißt es Ps 51,6 – „allein dir gegenüber habe ich gesündigt und übel vor dir getan, auf dass du recht behältst in deinen Worten und rein bleibest, wenn du gerichtet wirst“ („tibi soli peccavi et malum coram te feci, ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris“). Diese Schriftstelle samt ihrer Aufnahme in Röm 3,4 ist der Basistext für Luthers Verständnis der Rechtfertigung als gegenseitiger Anerkennung von Gott und Mensch – wobei zu beachten ist, dass die für Luthers Theologie wichtige passive Formulierung „wenn du gerichtet wirst“ („cum iudicaris“) nicht dem hebräischen Text, sondern allein dem der Septuaginta und ihrer lateinischen Übersetzung entspricht.

Es darf freilich nicht übersehen werden, dass Luther die gegenseitige Anerkennung von Gott und Mensch und damit das Verhältnis von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis in seiner vorreformatorischen Theologie bemerkenswert anders versteht als in seiner reformatorischen. Dem möchte ich im Folgenden so Rechnung tragen, dass ich einen repräsentativen Text der vorreformatorischen und einen der reformatorischen Zeit auslege und dabei auf die Differenz aufmerksam mache.

II. Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung von Gott und Mensch

II.1 Durch und durch negativ bestimmt

In der Römerbriefvorlesung (1515/16) fasst Luther in der Auslegung von Röm 3,4f bzw. Ps 51,6 sein Verständnis der Rechtfertigung als gegenseitiger Anerkennung von Gott und Mensch in die folgende einprägsame chiasmatische Formel: „dum iustificatur, iustificat, et dum iustificat, iustificatur“⁸;

8 WA 56, 227,7f (= WA 57 I, 149,10f). Die Formel bereitet sich vor z. B. 56, 212,26–33; 213,13–15; 215,5–9; 218,7–219,11; 220,9–221,3 (vgl. 221,15–19 und 222,5f); 221,27–36; 225,25–226,1.4–6.

Subjekt ist „Gott“: „indem er [vom Menschen als Sünder, der ihm in einer Gerichtsdoxologie Recht gibt] gerechtfertigt wird, rechtfertigt er [diesen Menschen, anerkennt er ihn]; und indem er [ihn] rechtfertigt, wird er [selbst] gerechtfertigt [ins Recht gesetzt].“ In dem damit bezeichneten Geschehen herrscht eine eigentümliche Dialektik: Gott kommt nicht nur Aktivität zu, sondern auch eine bestimmte Passivität; dem Menschen kommt nicht nur Passivität zu, sondern auch eine bestimmte Aktivität, so dass sowohl von Gott wie vom Menschen eine *iustificatio activa* und *passiva* ausgesagt werden – wenn auch in asymmetrischer Weise, da bei Gott die Aktivität vorherrscht und auch seine „Passivität“ keine ihn gleichsam von außen treffende ist, sondern eine, zu der er sich selbst bestimmt hat:⁹ Er hat die Anerkennung durch den Menschen zwar nicht nötig, will und sucht sie aber; er will geehrt, er will als in seinem Urteil über den Menschen wahrhaftig anerkannt und in diesem Sinne geglaubt, für wahr gehalten werden. In diesem Glauben gibt der Mensch Gott, was ihm gebührt; er gibt ihm das Seine; er gibt ihm recht, „rechtfertigt“ ihn.

Dieser wiederum den Menschen rechtfertigende Glaube aber, in dem der Mensch Gott recht gibt, ist durch und durch *negativ* bestimmt: als Selbstanklage und Selbstgericht¹⁰ des Menschen, als Innewerden seines Nichts. „Gericht ist nichts anderes als Selbstverachtung bzw. eine von Herzen kommende Demütigung und die Erkenntnis, wirklich ein Sünder und nichtswürdig zu sein.“¹¹ Die Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung von Gott und Mensch geschieht in keiner Weise positiv, nicht, wie dann in Luthers reformatorischer Theologie, in der klaren und scharfen Unterscheidung von richtendem und nichtendem Gesetz und dem Evangelium, welches das Heil positiv zusagt und gibt, sondern in der Einheit einer negativen Dialektik allein im Sündenbekenntnis und Selbstgericht, das freilich kein eigenmächtiges Tun des Menschen, kein „Werk“ ist, weil die gelebte Selbstnegation sich als allein von Gott her widerfahren versteht. Wenn von göttlicher Fülle die Rede ist, wird sie sofort konkret als menschliche Leere ausgelegt. In der perfekten Demut des ganz und gar zu nichts gewordenen

9 Zum pakttheologischen Hintergrund: Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (1971), Darmstadt 21989, 122 f.

10 Eine große Rolle spielt 1 Kor 11,31 („Wenn wir uns selber richteten, so würden wir nicht gerichtet“). Vgl. Bayer, a. a. O. (s. o. Anm. 9), 118–123.

11 WA 55 II, 205,7–9 (zu Ps 37,6): „Iudicium Est nihil aliud nisi vilificatio sui seu humiliatio ex corde et agnitio sui, quia sit vere peccator et indignus omnium.“

Menschen liegt die perfekte Selbsterkenntnis.¹² Diese ist insofern zugleich Gotteserkenntnis als sie von Gottes Gerichtswort, in dem Gott seine Gnade verbirgt, gewirkt ist; Gotteserkenntnis geschieht konkret allein im Sündenbekenntnis und Bittgebet.¹³

II.2 Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Anders als in seiner vorreformatorischen Theologie, in der Gesetz und Evangelium im Sinne der angesprochenen negativen Dialektik von Gottes- und Selbsterkenntnis identifiziert worden waren, *unterscheidet* Luther in seiner reformatorischen Theologie Gesetz und Evangelium; als ich diesen Unterschied fand, sagt Luther in einer Tischrede, „da brach ich hindurch“, da geschah der reformatorische Durchbruch.¹⁴ In der Auslegung von Ps 51 von 1532, mit der wir einsetzen, wird in dem V. 6, der, wie wir gesehen haben, Luthers Aufmerksamkeit in besonderer Weise findet, die Bestimmung „in sermonibus tuis“ – die Worte, in denen das angeredete göttliche Gegenüber „recht behält“, anerkannt wird – auf das anklagende und tötende Gesetz und die davon unterschiedene promissio als das tröstende und lebendig machende Evangelium ausgelegt.¹⁵ Allein in dieser Unterscheidung und Zuordnung liege das Theologische der Theologie und unterscheide sie von Metaphysik und Moral.¹⁶

Achten wir nun näher auf diese Auslegung von Ps 51 von 1532! Wir werden sehen, dass Luther die Korrelation von sündigendem Menschen und rechtfertigendem Gott nicht als eine harmlose, selbstverständliche Korrelation, die sich zwingend aufweisen ließe und jedem einleuchtete, sondern als ein dramatisches Geschehen, als Kampf auf Leben und Tod um gegenseitige Anerkennung versteht, dessen guter Ausgang nicht vorauszusehen

12 „Perfecta enim cognitio sui ipsius perfecta humilitas est“ (WA 56, 346,19f).

13 Dieser Abschnitt fasst knapp zusammen, was andernorts eingehend ausgeführt ist: Promissio (s. o. Anm. 9), Teil I (17–158; dazu die Zusammenfassung im „Rückblick“: 339–344), bes. 115–143. Luthers subtile negative Existenzdialektik ist scharfsinnig analysiert von: Joachim Ringleben, Die Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis. Beobachtungen anhand von Luthers Römerbrief-Vorlesung, in: NZStH 32, 1990, 125–133. Auf die – von Luthers reformatorischer Theologie her sichtbar werdende – Problematik eines rein negativen Verständnisses der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis geht Ringleben leider nicht ein.

14 WA TR 5, 210,12–16 (Nr. 5518; 1542).

15 WA 40 II, 373, 5–7.

16 Vgl. Oswald Bayer, Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, 37, bes. Anm. 6.

und keine Selbstverständlichkeit ist. Erst nach dem Kampf am Jabbok in der Nacht ging Jakob, ging Israel die Sonne auf (Gen 32,23–32);¹⁷ Mose durfte nur die *posteriora* Dei, ihm nur hintennach sehen (Ex 33,23).

Über die Geschichte Davids als des exemplarischen Sünders, der den rechtfertigenden Gott erfährt, hinausgehend rede dieser Psalm „von der ganzen Sünde und ihrer Wurzel“¹⁸, von ihrer Radikalität und Universalität.¹⁹ Die Universalität gilt im Blick auf die ganze Menschheit, zugleich aber auch im Blick auf die Breite und Tiefe der Existenz des Einzelnen.²⁰ Das Sündersein, genauer: das Sündenbekenntnis – Luther unterscheidet zwischen Sündern, die sich als solche fühlen und erkennen und solchen, die sich als solche nicht fühlen²¹ – individuiert den Menschen, macht ihn zu einem Einzelnen. Sonst wäre er nur ein Exemplar der Gattung, kein Individuum. Es geht mithin um das *principium individuationis* – das jedoch kein affekt- und zeitloses „Prinzip“ ist, sondern im affektreichen Sündenbekenntnis liegt, das seinen bestimmten „Sitz im Leben“ hat: „tibi soli peccavi“, „allein dir gegenüber habe ich gesündigt“ (Ps 51,6).

Damit ist die anthropologische Tiefe der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie und zugleich die Wurzel einer theologischen Anthropologie in den Blick genommen: Die Identität des Menschen ist seine Identität als Sünder.²²

Erschlossen, ja gebildet wird die bezeichnete Tiefe in einem bestimmten Medium – durch das Wort: „in sermonibus tuis“ (V. 6); sie ist nicht einfach gegeben und als gegebene auf- und ausweisbar. Es ist eine bestimmte Worthaftigkeit, eine bestimmte Sprachlichkeit, die, wie schon hervorgehoben, die Theologizität des *subiectum theologiae* ausmacht. Gott und Mensch sind im Wort beieinander: im Wort des Bekenntnisses der Sünde und im Wort der Sündenvergebung. Sie sind aber auch – insofern ist Luthers Bestimmung des Gegenstandes der Theologie, durchaus in seinem Sinne, zu

17 Zu Luthers Auslegung von Gen 32,23–32: Oswald Bayer, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen 2007, 77–79.

18 WA 40 II, 319,8 f.

19 A. a. O. 362,6 f.: „Psalmus debet intelligi de universali peccato, non solum de adulterio Davidis [...]“.

20 Vgl. HST 1 (s. o. Anm. 16), 37, Anm. 10.

21 WA 40 II, 333,8 f (vgl. 333,30 ff): *Peccatores sentientes – peccatores non sentientes*.

22 Vgl. Gunda Schneider-Flume, *Die Identität des Sünders. Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erik Homburger Eriksons*, Göttingen 1985, bes. 32–59 („Luthers Sündenverständnis als Anleitung zur Rede von Sünde heute“).

erweitern – in der Klage des außerhalb der Sünde widerfahrenden Bösen und der Zusage seiner Überwindung beieinander.²³

Das kommunikative Beieinander von Gott und Mensch ist in keiner Weise selbstverständlich. Deutlich wird das Erstaunliche am Kontrast: Im scharfen Kontrast zu der Assoziation, in der Gott und Mensch heilsam beieinander sind, redet Luther von der Dissoziation, in der sie auseinander sind – geschieden, tödlich geschieden. In dieser Dissoziation ist „nudus deus *da cum nudo homine*“²⁴: „nackter Gott mit nacktem Menschen“. Der „nudus deus“ ist Gott „in sua absoluta maiestate“²⁵, „Deus absolutus“²⁶. Mit ihm kann man es nicht zu „tun“ haben, mit ihm kann man nicht „umgehen“, nicht „handeln“, nicht „reden“; an ihn kann man nicht glauben. Zu ihm stehe ich in keiner Beziehung. Doch lässt diese Dissoziation den nudus homo nicht etwa zur Ruhe kommen. Er erfährt den nudus deus als Feind. So ist der Wortwechsel zwischen dem sündigen Menschen und dem rechtfertigenden Gott zunächst der Kampf, das „certamen“²⁷, in dem es darum geht, wer recht behält. Solcher Wortwechsel, eine Konfliktgeschichte, ist – um dies nochmals zu betonen – keine harmlose Korrelation von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis, in der die Gotteserkenntnis womöglich immer schon „mitgesetzt“²⁸ und „eingeschlossen“²⁹ wäre.³⁰ Als ob ich in einer Erkenntnis meiner selbst Gottes immer schon gewiss wäre und ihn, wie Franz Overbeck im Blick auf moderne Theologie drastisch und sarkastisch spottet, selbstverständlich „im Sack“ hätte!³¹ Denn es steht nicht von vornherein fest, ob ich es nur mit mir selbst zu tun habe und, wenn nicht, wer das Gegenüber ist. Ist es Gott oder der Teufel? Hat Jakob am Jabbok in der Nacht mit einem Dämon, mit der Schuld der Vergangenheit und der Angst vor der Zukunft gerungen oder in alledem mit Jahwe selbst (vgl. Gen

23 Insofern ist Luthers Bestimmung des „subiectum theologiae“ (s. o. Anm. 1) nicht hinreichend, sondern erweiterungsbedürftig. Vgl. meinen Vorschlag, von vier Widerfahrnissen Gottes zu reden: HST 1 (s. o. Anm. 16), 413–417.

24 WA 40 II, 330,1.

25 Ebd. Z. 12.

26 Ebd. Z. 17.

27 WA 40 II, 326,36 (s. o. Anm. 5).

28 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Glaubenslehre § 4.4.

29 Ebd.: Die „schlechthinnige Abhängigkeit“ als „Grundbeziehung“ „schließt zugleich das Gottesbewußtsein [...] in das Selbstbewusstsein ein“.

30 Vgl. Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 73–85: „Der neuzeitliche Narziß“.

31 Vgl. o. Anm. 2.

32,23–32 mit Röm 8,31–39)?³² Ob der Gegner, ob das Gegenüber des Menschen Gott oder der Teufel ist, entscheidet sich an der Bestimmtheit des Wortes und damit an der implizierten Christologie. Denn: „extra Iesum quaerere deum est diabolus“.³³

Als nicht zerstörendes Wiedereinander, sondern als heilsam kommunikatives Beieinander von Gott und Mensch ist es ein Beieinander im Wort („in sermonibus tuis“); es geschieht als Wortwechsel. Wenn Luther betont, dass in solchem Wort „Christus mit drinnen sei“³⁴, dann ist damit die Art der Vermittlung näher bestimmt. In der Christologie wird expliziert, wer kraft wessen in welchem Medium beieinander ist, genauer: zueinander kommt, zueinander gebracht³⁵ wird. Die beiden Ämter Jesu Christi – das priesterliche und das königliche Amt – meinen nichts anderes als die ineinander liegenden Momente eines und desselben Mittleramtes, des „Wortamtes“ (officium verbi)³⁶ – wobei im priesterlichen Amt besonders das Vermittelte (Gott und Mensch) und im königlichen Amt die Macht der Vermittlung im Sieg über Hölle, Tod und Teufel, erscheint.³⁷ Denn das heilsam kommunikative Beieinander von Gott und Mensch als Wortwechsel ist, wie mehrfach schon hervorgehoben, keine harmlos selbstverständliche Korrelation und Korrespondenz – etwa von finitum und infinitum, von Endlichem und Unendlichen,³⁸ sondern der keineswegs selbstverständliche gute Ausgang eines Kampfes um Anerkennung auf Leben und Tod.

So kann auch nicht in einer diffusen Allgemeinheit jene Kategorie selbstverständlich werden, die allein im heilsamen Beieinander und Miteinander

32 Vgl. Luthers Predigt über Gen 32,23–32: HST I (s. o. Anm. 16), 39, Anm. 18 und o. Anm. 17.

33 WA 40 III, 337,11 (zu Ps 130,1; 1532/33).

34 WA 40 II, 329,7.

35 Es ist „die predigt odder das Euangelium, durch wilchs er [Christus] tzu dyr kommet oder du tzu yhm bracht wirst“ (WA 10 I/1, 13,21: Ein klein Unterricht, was man in den Euangelien suchen und gewarten soll, 1522). Der Gesamtzusammenhang des „Kleinen Unterrichts ...“ bekundet die enge Verbundenheit, ja Identität von Christologie und Wortlehre.

36 WA 7, 51,8f: „Neque Christus ad aliud officium missus est quam verbi“ (De libertate Christiana, 1520).

37 Vgl. Karin Bornkamm, Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther im Verhältnis zur Vor- und Nachgeschichte, Tübingen 1998; Dies., Christus – König und Priester. Das Amt Christi bei Luther, in: Jesus Christus – Gott für uns (LAR 34), hg. v. Friedrich-Otto Scharbau, Erlangen 2003, 22–42.

38 Beispielhaft bei Descartes in der dritten seiner Meditationen: Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hg. v. Lutger Gäbe (PhB 250a), Hamburg 1959, bes. 82f (Med. III, 22–24). Vgl. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, 58–72, unter Berufung auf

von Gott und Mensch gilt: die Kategorie der *Relation*. Hier, im heilsamen Beieinander, gilt sie zweifellos. Da es dabei konstitutiv um Gemeinschaft und damit um eine Wechselwirkung geht,³⁹ kann nicht „in der Kategorie der Substanz, sondern nur in der Kategorie der Relation“ („[non] in praedicamento substantiae, sed relationis“) geredet und gedacht werden.⁴⁰ An diesem Punkt – aber nur an ihm – stellt sich Luther, eine Revolution auch in der Logik bewirkend,⁴¹ gegen die aristotelische Tradition, die den Vorrang der Kategorie der Substanz vor der der Relation behauptet hatte. Im Blick auf die Neuschöpfung, auf das neue Sein, darf man durchaus, ja muss man von einer „Relationsontologie“⁴² sprechen. Theologisch nicht zu verantworten aber ist es, sie zu verallgemeinern, wie dies Hegel und Feuerbach getan haben und wie dies in der Theologie seit dem 20. Jahrhundert üblich geworden ist.

Der Relationsontologie ist es anstößig, dass Luther unbeschadet seines Bestehens auf der Alleingeltung der Kategorie der Relation im soteriologischen Zusammenhang an einem Fürsichsein Gottes, einem „per-se“-Sein Gottes festhielt. Gott ist Gott „in substantia“ sua, „in persona“ sua.⁴³ Und er ist Gott in relatione, „in nobis“⁴⁴, indem er mit uns redet, uns anredet – im Wort seiner Zusage, so dass wir ihm, im Glauben, antworten können. „Geheiligt werde dein Name. Was ist das? Antwort: Gottes Name ist an ihm selbst heilig [in der lateinischen Fassung: per se sanctum], aber wir bitten in diesem Gebet, dass er auch bei uns heilig werde.“⁴⁵ Im Gebet geschieht Gottes Rechtfertigung durch uns. Wir rechtfertigen Gott – nicht

Gregor von Nyssa (378; 380; 427) und Descartes (119f; 127f; 155; 379ff; 428; n. 28 ist freilich durchgehend durch „n. 24“ zu ersetzen). Vgl. Oswald Bayer, Gott als Autor. Zu einer poietologischen Theologie, Tübingen 1999, 57f und 107f.

39 Zur Begrifflichkeit („Gemeinschaft“ bzw. „Wechselwirkung“) vgl. Kants Kategorientafel in der dritten Fassung der Kategorie der „Relation“: KrVB 106. Vgl. Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 338f (Kritik an Schleiermachers Ausschluss einer „Wechselwirkung“).

40 WA 40 II, 354,3f. Vgl. 421,20–28 (s. HST I [s. o. Anm. 16], 120, Anm. 420).

41 In der Trinitätslehre hatte schon Augustin die Kategorie der relatio zur Hauptkategorie gemacht: De trinitate VIII. prooemium.

42 Von „Relationsontologie“ zu reden ist seit Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967 (s. bes. 14; 37 und 362), und Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens (s. bes. I, 215; 219–224; 233; II, 102; 330; 335; 346; 500; III, 91; 142) üblich geworden. Zur bleibenden Notwendigkeit, „Relationsontologie“ und „Substanzontologie“ zu unterscheiden: HST I (s. o. Anm. 16), 120f.

43 WA 40 I, 360,25; 360,6 (zu Gal 3,6; 1531/1535).

44 A. a. O. 360,25f; 360,6.

45 BSLK 512,25–30 = WA 30 I, 299,17–22 (Kleiner Katechismus; 1529).

„in substantia“ sua⁴⁶, sondern „bei uns“! Indem wir ihm recht geben, wird er von uns gerechtfertigt. In „substantia“ sua freilich wird er von uns weder gerecht gesprochen noch verdammt. Er erleidet beides in seinem Wort. „Verdammt wird es [Gottes Wort] von denen, die gerecht sein wollen, gerecht gesprochen von den Sündern.“⁴⁷ Es ist also, wie schon hervorgehoben, im Vorgang der Rechtfertigung *sola fide* nicht in jeder Hinsicht von Gottes Aktivität, sondern in einer bestimmten Hinsicht auch von einer Passivität Gottes und entsprechend von einer Aktivität des Menschen zu reden.

In der Nachschrift der Galaterbriefvorlesung von 1531 erscheint derselbe Sachverhalt der Rechtfertigung Gottes durch den Menschen im Glauben und der Verdammung und Leugnung Gottes durch den Unglauben in der berühmten und berüchtigten, in der Tat ja auch Rückfragen provozierenden These: „Fides est creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis“⁴⁸, in der Druckfassung: „non in substantia Dei, sed in nobis“⁴⁹ („Der Glaube ist der Schöpfer der Gottheit, nicht in [ihrer] Person, sondern in uns“ bzw. „nicht in der Substanz Gottes, sondern in uns“). Gott will nichts anderes „quam ut faciam deum“⁵⁰ – nichts anderes als dass ich ihn zum Gott mache; entsprechend heißt es in der Auslegung des Ersten Gebots im Großen Katechismus: „alleine das Trauen und Gläuben des Herzens machet beide: Gott und Abgott“⁵¹.

46 S. o. Anm. 43.

47 WA 31 I, 511,(26–31)30 f: „Dannatur [verbum dei] ab iis, qui volunt iusti esse, Iustificatur a peccatoribus“. In dieser schriftlichen Vorbereitung seiner Auslegung von Ps 51 (1532) tritt besonders klar hervor, dass der sündige Mensch und der rechtfertigende Gott in gegenseitiger Anerkennung beieinander sind.

48 WA 40 I, 360,5 f (zu Gal 3,6; 1531).

49 Ebd. Z. 25 (Druckfassung, 1535).

50 Ebd. Z. 8.

51 BSLK 560, 16 f. Dass es sich für Luther um keine gelegentliche Formulierung handelt, sondern um einen Topos, bemerkt Luther selbst: „wie ich oft gesagt habe“ (ebd. Z. 15, angemerkt ist WA 28, 679 ff und 700). Vgl. z. B. WA 30 II, 602,30–38 („[...] Dankopfer gibt mir meine göttliche Ehre; es macht mich zum Gott und behält mich zum Gott [...]“); 602,39–603,17 („Willst du nun ein Gottmacher werden, so komm her, höre zu, er will dich die Kunst lehren, dass du nicht fehlest und einen Götzen, sondern den rechten Gott zum rechten Gott machest – nicht dass du seine göttliche Natur machen sollest, denn diese ist und bleibt ungemacht ewiglich, sondern dass du ihn kannst dir zum Gott machen, dass er dir, dir, dir auch ein rechter Gott werde, wie er für sich selber ein rechter Gott ist [...]“); 604,23; 606,19 (Vermahnung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1530).

Die Zusammengehörigkeit von „Glaube und Gott“, von der Luther an derselben Stelle im Großen Katechismus redet,⁵² ist genau im Sinne des „et“ der Theologiebegriffsformel „deus iustificans et homo peccator“ zu verstehen: als Wortwechsel. Die Zusammengehörigkeit liegt nicht etwa – wortlos – in einer allgemein einsehbaren und aufweisbaren Grundbefindlichkeit, wonach in einem unmittelbaren religiösen Selbstbewusstsein das Gottesbewusstsein immer schon mitgesetzt und eingeschlossen wäre. Denn das „deum facere“ heißt: Gott zu geben, ihm zurückzugeben, ihm zuzusprechen (at-tribuere)⁵³, was ihm zukommt. Von Gottes Attributen, seinen „Eigenschaften“, lässt sich nur im Bezug und Blick auf einen Wortwechsel reden.

Wir können zusammenfassen: Die Geschichte des Kampfes Jakobs am Jabbok erzählt am anschaulichsten und eindrücklichsten, was es mit dem Zusammenkommen des deus iustificans und homo peccator auf sich hat. In diesem Wortwechsel, der ein Kampf um gegenseitige Anerkennung buchstäblich auf Leben und Tod ist, macht der Glaube – mit einer bestimmten Waffe: der promissio!⁵⁴ – Gott („facit deum“). „Fides est creatrix divinitatis“. Der Unglaube aber macht sich Abgötter. Freilich alle in nobis, non in substantia dei. In diesem Wortwechsel des sündigen Menschen und des rechtfertigenden Gottes – also von Gott und Glaube –, nicht in der Projektion des Unglaubens und dessen Abhängigkeit von selbstgeschaffenen Abgöttern, ist Jesus Christus als wahrer Gott und zugleich wahrer Mensch gegenwärtig. Das Amt Jesu Christi ist es, den Zusammenprall eines deus nudus und homo nudus aufzuheben, diese tödliche Konfrontation zu besiegen, so dass Gott zum Sünder redet, ihn barmherzig rettet – aus dem Tod, nicht zuletzt aus der Verkrümmung in sich selbst als dem Ursprung des Götzendienstes. Erst so eröffnet sich der Sachverhalt von Wort und Glaube als Sache und Gegenstand der Theologie. „Gott hat mit dem Menschen nie anders zu tun gehabt als im Wort der Zusage. Umgekehrt können auch wir nie anders mit Gott zu tun haben als im Glauben an das Wort seiner Zusage“ („Neque enim deus [...] aliter cum hominibus unquam egit aut agit quam verbo promissionis. Rursus, nec nos cum deo unquam agere aliter possumus quam fide in verbum promissionis eius“⁵⁵). „Im Glauben an das Wort seiner Zusage“ *handeln* wir mit Gott („agere cum deo“). Ein eigentümliches „Handeln“! Wir werden darauf zurückkommen.

52 Ebd. Z. 21 f.

53 WA 40 I, 360,9 f.11 (zu Gal 3,6; 1531).

54 Vgl. die Nachweise in: Zugesagte Gegenwart (s. o. Anm. 17), 77–79.

55 WA 6, 516,30–32; De captivitate Babylonica ecclesiae, 1520. Zum „rursus“ hier vgl. „rursus“ bzw. „wiederum“ im § 11 des Freiheitstraktats: WA 7, 25,8.14.20.

Zweiter Teil: Ricœur und Luther

Unser Thema erhellt sich weiter, wenn wir die gewonnenen Einsichten auf eine überaus anregende Untersuchung beziehen, die Paul Ricœur als letzte Arbeit vor seinem Tod vorgelegt hat: „Parcours de la reconnaissance. Trois études“ (2004), in deutscher Übersetzung postum (2006) bei Suhrkamp erschienen – unter dem Titel „Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein“.

Die Idee zu dieser Untersuchung ging von der Faszination durch die über 20 Bedeutungen des französischen Wortes „reconnaître“ bzw. „reconnaissance“ aus, das unter anderem Erkennen, Wiedererkennen, Anerkennen, Bezeugen, sich erkenntlich Zeigen, also einen Dank abstellen, eine Gabe mit einer Gegengabe beantworten meint. „Reconnaissance“ hat also einen größeren Bedeutungsumfang als „Anerkennung“, so dass Ricœur den Anerkennungsdiskurs, mit dem deutsche Philosophen wie Axel Honneth und Ludwig Siep an Hegel anknüpfen,⁵⁶ zwanglos mit dem Gabediskurs verbinden konnte, der vor allem von französischen Soziologen und Philosophen bestimmt ist. Es ist besonders diese Verknüpfung des Anerkennungsdiskurses mit dem Gabediskurs, die sich für die Lutherforschung und Lutherrezeption als anregend und fruchtbar erweisen kann.

Ricœurs Versuch steht in einer gewissen Entsprechung zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1807), die ja „das *werdende Wissen*“ darstellt⁵⁷ und „die verschiedenen *Gestalten des Geistes* als Stationen des Weges in sich [fasst], durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird“⁵⁸. Doch während bei Hegel die Anerkennung als *Teilmoment* seiner Phänomenologie – in dem Abschnitt über das „Selbstbewusstsein“ – bedacht worden war, ist Ricœurs Versuch als *ganzer* eine Phänomenologie der Anerkennung. Des Weiteren erhebt Ricœur nicht den Anspruch einer Totalvermittlung; er beansprucht nicht, den einen einzigen notwendigen Weg in

56 Axel Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/Main (1992), stw 1129 1994; Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg 1979; Ders., Anerkennung in der „Phänomenologie des Geistes“ und in der praktischen Philosophie der Gegenwart, in: Information Philosophie, Mainz 2008, 7–19.

57 Nach Hegels Selbstanzeige des Buches im „Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung“ vom 28. Oktober 1807, zit. nach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/Main 1972, 593.

58 Ebd.

den Blick zu nehmen, sondern spricht bewusst zunächst im Plural von *Wegen* der Anerkennung, um dann aber schlussendlich doch nur von *einem* Weg zu reden,⁵⁹ auf dem die in den drei Abhandlungen des Versuchs nacheinander dargelegten Momente – die reconnaissance als Identifizieren, die Selbsterkenntnis und schließlich die wechselseitige Anerkennung – zusammengeführt werden. Insgesamt arbeitet Ricœur eine Philosophie der reconnaissance aus, „die sich der Vorherrschaft der Erkenntnistheorie nach und nach entzieht“⁶⁰. Dabei entspricht er genau der von Luther wahrgenommenen Bedeutung des hebräischen Wortes „jada“.

Wer Ricœurs Versuch für die Lutherforschung und Lutherrezeption fruchtbar machen will, muss freilich bedenken, dass dieser Versuch – wie auch die von ihm aufgenommenen und verarbeiteten Arbeiten von Axel Honneth, allem voran „Kampf um Anerkennung“ – der Anthropologie und Sozialphilosophie gilt, nicht aber der Religionsphilosophie oder gar der Theologie. Die für die Sozialethik höchst bedeutsamen Einsichten in die Wechselseitigkeit der Anerkennung unter *Menschen* und deren Versagung in Lieblosigkeit, Rechtlosigkeit sowie gesellschaftlicher Entwürdigung und Verachtung⁶¹ sind ja – so sehr sie das Verhältnis zu Gott, der im Gesetz gebietet, betreffen⁶² – nicht einfach auf das Verhältnis *Gottes* zum Menschen im Wort des Evangeliums und des Menschen zu *Gott* im Glauben übertragbar; sie sind nicht einfach übertragbar auf das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf, das doch durch die radikale Einseitigkeit und Prävenienz des Handelns dessen bestimmt ist, der ex nihilo, d. h. schlechthin unbedingt und ungeschuldet ins Leben ruft, rechtfertigt und durch den Tod hindurch ins ewige Leben führt (Röm 4,5 und 17).

Gleichwohl kann die mit Luthers Theologiebegriff gegebene *vita passiva* nicht in abstrakter Weise so verstanden werden, als ob die *iustitia passiva*,

59 Ricœur, *Wege der Anerkennung* (s. o. Anm. 3), 307–325 („Schluß: *Ein Weg*“).

60 A. a. O. 48. Vgl. a. a. O. 68 („Befreiung des Problems der reconnaissance von dem der Erkenntnis [connaissance]“).

61 Vgl. *Wege der Anerkennung*, 234–274: die drei „Aktualisierungen von Hegels Jenaer Argumentation“: Liebe, Recht, gesellschaftliche Wertschätzung. Diesen drei Dimensionen entsprechen die „Friedenszustände“: a. a. O. 274–306. Es ist eine wichtige Aufgabe theologischer Ethik, die *Unterscheidung* von Liebe, Recht und gesellschaftlicher Wertschätzung zu bedenken: Weshalb sind diese Dimensionen nicht nur – etwa unter dem Begriff „Gemeinschaftstreue“ und „Beziehungsgerechtigkeit“ (*iustitia*) – einander zuzuordnen, sondern auch voneinander zu unterscheiden?

62 Vgl. Klaus Nürnberger, *Zuspruch des Seinsrechts. Verstellt die Lehre die Sache?* Münster/Hamburg/London 2003.

die wir als Gottes Werk nur erleiden können,⁶³ nicht auch empfangen, ergriffen und beantwortet sein wollte und also den Dank als Gegengabe ausschlösse. Dies entspräche der bekannten These Derridas, dass jede Gegengabe – vor allem jede *erwartete* Gegengabe – die Gabe zum Tausch werden lässt und sie damit rückwirkend als reine Gabe vernichtet.⁶⁴ Diese These kann aber in der Theologie nicht gelten. Denn der Schöpfer, der als der creator ex nihilo bedingungslos und ungeschuldet gibt, braucht zwar die Gegengabe – die Antwort des Glaubens – für sich *nicht*; er will und ersehnt sie aber mit aller Leidenschaft seiner Liebe.⁶⁵ Es trifft nicht zu, dass die Gegengabe⁶⁶ des Glaubens, dass die Anerkennung der Wahrheit Gottes den Charakter der kategorischen Gabe verändert oder gar vernichtet. Im Gegenteil! Der sich dreifach gebende Geber selbst will die Gegengabe und erwartet sie; er selbst will die Antwort auf sein Wort und ermächtigt zu ihr im Glauben, der ein „Handeln“ des Menschen⁶⁷ und gleichwohl allein das Werk Gottes ist.⁶⁸ Dessen Ausrichtung auf den Glauben als den Dank, die Gegengabe des Menschen, muss nicht als ihre Bedingung, muss nicht als causa finalis verstanden werden; eine Zielbestimmung ist nicht notwendig eine Begründung.

Luther bringt, was hier zu bedenken ist, durchgehend zur Geltung: in der Unterscheidung von Wort und Glaube, wobei er beides ein „Handeln“ („agere“) nennt, ein Handeln Gottes mit dem Menschen und – „rursus“, umgekehrt – ein Handeln des Menschen mit Gott.⁶⁹ Speziell zur Geltung

63 Vgl. als Luthers klassische Definition: „iustitia quae ex nobis fit, non est Christiana iustitia, non finis per eam probi. Christiana iustitia est mere contraria, passiva, quam tantum recipimus, ubi nihil operamur sed patimur alium operari in nobis scilicet deum“ (WA 40 I, 41,3–5: Argumentum Epistolae S. Pauli ad Galatas, 1531).

64 Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993, 22 f.: „Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld.“ Vgl. a. a. O. 24: „Damit es Gabe gibt, *ist es nötig*, dass der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt.“

65 Vgl. Hiob 14,15: „Du würdest rufen und ich dir antworten; es würde dich verlangen nach dem Werk deiner Hände“. Dazu: Otfried Hofius, Sehnsucht nach Gott – Das biblische Zeugnis von der Liebe Gottes zu den Menschen, in: Hirsauer Blätter, Heft 9, 2002, 32–44.

66 Vgl. „rursus“ bzw. „wiederum“ o. Anm. 55.

67 Vgl. o. bei Anm. 55 („agere“ cum deo im Glauben an das Wort seiner Zusage).

68 Vgl. Wilfried Härle, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: Ders., Menschsein in Beziehungen, Tübingen 2005, 107–144.

69 S. o. Anm. 55.

bringt er es im Blick auf das Herrenmahl in der Unterscheidung zwischen „sacramentum“ und „sacrificium“,⁷⁰ mithin zwischen der Gabe einerseits und der Danksagung, der Eucharistie, andererseits – weshalb es eine Verkenning des Charakters des Herrenmahls wäre, es als ganzes „Eucharistie“ zu nennen!⁷¹

In anstößiger, ja geradezu blasphemischer Weise aber kommt die Pointe zur Geltung in der schon angesprochenen Rede vom Glauben als dem „Schöpfer der Gottheit“ („fides creatrix divinitatis“)⁷² – zwar keineswegs in Gott selber, wohl aber in uns, in unserem Verhältnis zu ihm. Anstößig ist diese Rede, weil sie durch den Gebrauch des Reservatwortes „schaffen“, das die biblischen Texte allein Gott vorbehalten, das Ermächtigt- sowie Beteiligtenwerden und dann auch ein aktives Teilnehmen des Gerechtfertigten am Rechtfertigungsvorgang mit unüberbietbarem Nachdruck hervorhebt. Luther unterstreicht damit die paulinische Auslegung von Gen 15,6, dass Abraham „mächtig im Glauben wurde und Gott die Ehre gab“ (Röm 4,20): Indem der Glaube Gott die Ehre, ihm alles Göttliche gibt,⁷³ ihm das zurückgibt und anerkennend zuschreibt, was ihm gebührt⁷⁴, teilen sich ihm Gottes Eigenschaften – auch seine Allmacht – mit. Außerhalb des Glaubens „verliert“ Gott, wie Luther wiederum äußerst zugespitzt und anstößig sagt, seine Gottheit, seine Majestät, seine Ehre, seine Weisheit, Gerechtigkeit, Wahrheit und Barmherzigkeit⁷⁵ – freilich nicht in Gott selber, sondern „in uns“.⁷⁶ Indem der Glaube die Gottheit in uns „schafft“, „gibt“ er – im Lob – Gott seine Gottheit.⁷⁷ Darin ist der Mensch in aller Passivität des Glaubens, der allein Gottes Werk ist, in eigentümlicher Weise aktiv – wie denn Gott in aller Aktivität und aller dem Geschöpflichen zuvorkommenden Eigeninitiative etwas erleidet, jedenfalls in uns; Luther geht sogar soweit zu sagen, dass Gott ohne unseren Glauben etwas fehle, seine Gott-

70 WA 6, 520,33–36 (De captivitate Babylonica, 1520).

71 Eine vermittelnde Position nimmt ein: Wolfgang Simon, *Worship and the Eucharist in Luther Studies*, in: *DIALOG: A Journal of Theology* 47, 2008, 143–156.

72 S. o. Anm. 48.

73 WA 40 I, 360,3 und 5 (zu Gal 3,6; 1531).

74 A. a. O. 361,1.

75 A. a. O. 360,6f: „Extra fidem amittit deus suam iustitiam [...]“.

76 A. a. O. 360,5. Vgl. Feuerbachs Angriff auf einen Gott an sich: Oswald Bayer, *Gegen Gott für den Menschen. Feuerbachs Lutherrezeption*, in: Ders., *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen 1992, (205–241) 227–230: *Gegen den „Gott an sich“*.

77 WA 40 I, 369,4f. Bemerkenswert ist diese Parallelisierung bzw. Identifizierung von „schaffen“ und „geben“.

heit nicht vollkommen sei.⁷⁸ Wer die Provokation von Luthers Verständnis der *fides* als *creatrix divinitatis* wirklich erst nimmt, wird notwendig neue Möglichkeiten im Streitgespräch mit römisch-katholischem Verständnis der Messe, besonders der Lehre vom Mitopfer der Gläubigen entdecken und wahrnehmen.⁷⁹

Der Blick auf die von Ricœur vorgelegte Konzeption von „Anerkennung“ regt nicht nur dazu an, die *iustificatio dei activa* sowie *passiva* und die *iustificatio hominis passiva* sowie *activa* zu bedenken, wie wir es eben getan haben, sondern des weiteren auch dazu, Gottes schöpferisches Sehen und Ansehen, auf das Edgar Thaidigsmann seit langem schon aufmerksam macht,⁸⁰ als wichtigen und aufschlussreichen Aspekt der Rechtfertigungslehre zu beachten und damit wahrzunehmen, dass Rechtfertigung und Anerkennung nicht nur als Wort und Antwort, sondern gleichzeitig – synästhetisch – auch als Ansehen und Angesehenwerden geschieht, wie Luther dies klassisch in seiner Auslegung des Magnifikat an dem Satz hervorhebt, dass Gott die Niedrigkeit seiner Magd „angesehen“ und damit gewendet, aufgehoben, in Wertschätzung und Anerkennung verwandelt hat. Gott sieht anders als Menschen sehen und urteilen: Gott sieht und anerkennt schöpferisch.

Das Folgende ist der Versuch, den Sachverhalt der Rechtfertigung des Sünders in seinem Gesamtzusammenhang so elementar und einfach wie möglich darzustellen.

78 A. a. O. 360,8f und 24f: *fides* „consummat divinitatem et, ut ita dicam, *creatrix* est *divinitatis*, non in *substantia Dei*, sed in *nobis*“.

79 Ungemein hilfreiche Klärungen hat in diesem Zusammenhang erzielt: Walter Sparr, „Eph’hapax...“ Historische und systematische Aspekte des christlichen Opferbegriffs, in: NZStH 50, 2008, 216–237.

80 Edgar Thaidigsmann, Gottes schöpferisches Sehen. Elemente einer Sehschule im Anschluß an Luthers Auslegung des Magnificat, in: NZStH 29, 1987, 19–38. Vgl. Dens., Achtung und Bildung. Aspekte einer religionspädagogisch reflektierten Theologie, in: Wohlfahrt und langes Leben. Luthers Auslegung des 4. Gebots in ihrer aktuellen Bedeutung (LASR, Bd. 5), hg. v. Friedrich-Otto Scharbau, Erlangen 2008, 112–127, bes. 122–125.

Dritter Teil: Grundzüge der Rechtfertigungslehre

I. Grund und Mitte

Die Predigt der Rechtfertigung des Sünders ist der Grund und die Mitte der Kirche. Diese Predigt fasst sich zusammen in dem Satz: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8 und 16). Gottes Liebe aber wird verharmlost, wenn sein Gericht verschwiegen wird. Es ist eine Riesenschuld der Predigt der Kirche, vom Frieden mit Gott zu reden, ohne deutlich zu machen, dass Feindschaft und Kampf vorausgehen (Röm 5,10). Die Liebe Gottes ist keine Selbstverständlichkeit. Denn in seiner Liebe spricht Gott gegen sich selbst, gegen den Gott, der im Gesetz mich verurteilt.

Im Gesetz tritt mir Gott mit unausweichlichen, harten Fragen gegenüber: Adam, Eva! Wo bist du (Gen 3,9)? Wo ist dein Bruder (Gen 4,9)? Solche Fragen überführen mich. Was mir nicht bewusst ist, meine „unerkannte“ Sünde (Ps 90,8), kommt ans Licht. Ja, ich werde überhaupt erst entdeckt: „Du bist der Mann!“ – des Todes (2 Sam 12,7 und 5). Das kann ich mir nicht selbst sagen. Das muss mir von außen, von einem anderen gesagt werden. Gleichwohl werde ich so überführt, dass ich, wie David vor Nathan, dem Propheten Gottes, mir selbst das Urteil spreche. Das mir von außen widerfahrende Gesetz überführt mich zugleich von innen heraus.

Anders als im Gesetz, in dem Gott *gegen* mich spricht, spricht er im Evangelium *für* mich. Dieses „für mich“ ist Jesus Christus selber, in dem der dreieine Gott sich mit der Taufe und dem Abendmahl sowie mit jeder tauf- und abendmahlsgemäßen Predigt im „leiblichen Wort“ (Augsburger Bekenntnis, Artikel 5) zuspricht und gibt. In solchem Widerfahrnis des Zuspruchs der Sündenvergebung wird der durch das Gesetz zum Tod verdamnte Sünder neu geschaffen. Seine Identität hat er bleibend außerhalb seiner selbst. Er hat sie in einem anderen: in dem, der in einem wundersamen Wechsel und Tausch menschlicher Sünde und göttlicher Gerechtigkeit an seine Stelle getreten ist und für ihn spricht. Mit diesem Ereignis des stellvertretenden Sühnetodes Jesu Christi und seiner leiblichen Selbstzueignung in Predigt, Abendmahl und Taufe – „für dich!“ – ist das Kriterium der Wahrheit gegeben, das in der Kirche gilt.

Dieses Kriterium aber verblasst, wenn Gottes Liebe, die dem Sünder gilt, ihre Unerhörtheit verliert und zu etwas Selbstverständlichem wird. Dem entspricht die Verknennung von Gottes Gericht. Verkannt wird zugleich die Erfahrung des Sich-rechtfertigen-Müssens, die jeder täglich macht. Einer klagt den andern an, setzt ihn unter Druck, sich zu rechtfertigen: seine Existenzberechtigung nachzuweisen und zu zeigen, was er zu leisten im-

stande ist, was er sich leisten kann, was er aus sich macht, um etwas zu sein und zu gelten und auf diese Weise sich selbst zu rechtfertigen. Auch wo von Gottes Gericht geschwiegen und nur noch diffus allgemein von Gottes Liebe geredet wird, bleiben die Zusammenhänge der Schuldzuweisung und Anklage bestehen. Sie werden nur anonym, gestaltloser, unkultivierter, lassen sich jedenfalls nicht mehr in der Sprache der Kirche artikulieren. So ist es auf der einen Seite durch die Schuld auch der Kirche zu dem – an sich richtigen – Satz gekommen „Gott liebt alle“, der in seiner diffusen Allgemeinheit aber eine völlige Verharmlosung der Liebe Gottes darstellt. Auf der anderen Seite bleiben die Rechtfertigungszwänge und Gesetzeserfahrungen des alltäglichen Lebens theologisch unbegriffen.

II. sein dürfen

Gerade auf diese Rechtfertigungszwänge und Gesetzeserfahrungen des alltäglichen Lebens aber bezieht sich Gottes rechtfertigende Liebe. Sie strahlt überall dort, wo wir von uns selbst Abstand gewinnen – besonders kräftig, wenn wir über uns selbst lachen können. Sie strahlt auch in selbstvergessener Arbeit, in der wir ganz bei der Sache sind, und in einem Gespräch, in dem wir ganz beim andern sind. Sie wirkt nicht zuletzt, wenn es uns gegeben ist, inmitten schreiend unfertiger Arbeit – einzuschlafen, unverdient einzuschlafen, „ohn all mein Verdienst und Würdigkeit“. „Es ist umsonst, dass ihr früh aufsteht und hernach lange sitzt“ – am Schreibtisch etwa – „und esst euer Brot mit Sorgen; denn seinen Freunden gibt er's schlafend“ (Ps 127,2).

Aber nicht nur im Genuss der Ruhe der Nacht erfahren wir den Segen eines Lebens im Glanz der Rechtfertigung, sondern auch im gefeierten Sonntag: wenn wir in unserer durchaus notwendigen und von Gott gewollten Arbeit innehalten und staunen, dass diese Welt ist – noch ist –, alle Morgen neu, staunen, dass wir sind – noch sind – und es nicht aus ist mit uns, staunen darüber, dass wir nicht uns selber ausgeliefert sein müssen.

Unser Herz muss sich nicht verkrampfen und verschließen in seinem Trotz und seiner Verzagtheit. Du darfst vielmehr aus deinem Schneckenhaus herausgehen.

Diesem Ruf, aus uns herauszugehen, folgen wir von selbst, wenn wir auf Gottes Werk der Rechtfertigung schauen: Wir haben uns nicht selber zur Welt gebracht; wir wurden geboren. Wir schaffen die Luft und den Atem nicht, von dem wir leben; Luft und Atem werden uns gewährt – jeden Augenblick neu. Wir leben in einer bereiteten Welt, in gewährter

Zeit, wir leben von der Liebe des andern Menschen, die wir nicht verdienen oder gar erzwingen können; sie geschieht, wenn sie geschieht, frei – wie auch die Vergebung, wenn sie geschieht, frei geschieht.

III. Bekehrung zur Welt

Die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben war Luthers entscheidende Entdeckung bei seiner Suche nach dem gnädigen Gott. Doch scheint diese Besonderheit reformatorischer Theologie dem modernen Menschen nicht mehr verständlich zu sein. Luthers Frage: „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ scheint niemanden mehr oder nur noch wenige zu berühren. Der moderne Mensch fragt vermeintlich radikaler: „Existiert Gott?“ und glaubt auf der Suche nach Freiheit die Antwort in seinem Selbst zu finden. Er übersieht, dass er gerade dabei immer tiefer in den Zwang der Selbstrechtfertigung gerät. Er übersieht, dass er in seinem Drang zur Selbstfindung und Selbstgründung scheitert, in einen Abgrund stürzt, weil er sich nicht selbst ergründen oder gar begründen kann. Die Verzweiflung bei solcher Höllenfahrt der Selbsterkenntnis deckt sich mit der Erfahrung Luthers vor seinem reformatorischen Durchbruch.

Dieser Durchbruch ist die Rechtfertigung durch das Wort vom Kreuz, das die Befreiung bringt: Hineingenommen in den wundersamen Wechsel und Tausch, in dem Gott an meine Stelle tritt, bin ich frei, wegzusehen von mir. Ich kann aus dem Zusammenhang der Schuldzuweisung und Anklage und aus dem Kampf um gegenseitige Anerkennung heraustreten und mich Gott und der ganzen Kreatur zuwenden. Die durch die Rechtfertigung des Sünders geschehende Neuschöpfung betrifft die ganze Schöpfung. Sie stiftet einen neuen Zugang zur Welt, die Bekehrung zur Welt.

Lex semper accusat

Lutherische Moralkritik

Michael Roth | Bonn, Deutschland

0. Vorbemerkungen zu einem gefährlichen Satz

Sehr geehrte Damen und Herren, ich wurde eingeladen, um mir über den Satz „Lex semper accusat“ Gedanken zu machen. Insofern dieser Satz seinen theologischen Ort in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat, ist dies eine äußerst dankbare Aufgabe. Wer sich der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium widmet, nimmt, wie Ernst Kinder sagt, ein „ur- und genuin-reformatorische[s] Thema[]“¹ in den Blick – und es verdient eine dankbare Aufgabe genannt zu werden, auf der Luther-Akademie ein „ur- und genuin reformatorisches Thema“ erörtern zu dürfen.

Ich nehme einmal an, dass es für viele von uns durchaus kein ungewöhnliches Unternehmen ist, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium Aufmerksamkeit zu widmen. Allerdings ist dies schon sehr lange kein selbstverständliches Unterfangen mehr. Das macht misstrauisch: Wird hier vielleicht von uns ein Traditionsstück traktiert, das im heutigen theologischen Diskurs keine Bedeutung mehr hat, ja, ein Traditionsstück, das überhaupt für die Gegenwart keine Virulenz mehr besitzt, nur noch von uns ewig gestrigen als Parole vor uns her getragen, ja besser geschubst wird, ohne dass anderen (vielleicht aber auch: ohne dass uns selbst) deutlich ist, welches Problem mit dieser Unterscheidung markiert ist? Ist die Unterscheidung zu einem „bloßen Schlagwort“² ohne theologischen Gehalt verkommen?

1 E. Kinder/K. Haendler, Zur Einführung, in: Dies. (Hg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, Darmstadt 1968, VII–XXIV, XXI.

2 So spricht W. Wolf, Art. Gesetz und Evangelium V, RGG II, Tübingen ³1958, Sp. 1519–1526, Sp. 1526 von der „Gefahr der auf ein theologisches Prinzip tendierenden Schematisierung der Formel G[esetz] und E[vangeli]um und der Entleerung ihres theologischen Gehaltes zum bloßen Schlagwort“.

Nach Friedrich-Wilhelm Graf besitzt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium für den gegenwärtigen ethischen Diskurs keine Bedeutung mehr. Graf formuliert: „Auch wenn bis in die unmittelbare Gegenwart hinein das *discrimen legis et evangelii* immer wieder zur wichtigsten Aufgabe theologischer Reflexion erklärt wird, spielt die Produktion dogmatischer Behauptungen über die Relation von Gesetz und Evangelium für die materiale Ethik faktisch keine Rolle mehr“³. Ist dieser Diagnose von Graf zuzustimmen? Ulrich Körtner meint die Diagnose von Graf bestreiten zu müssen und schränkt die Aussage von Graf auf materialetische Urteile ein: „Sobald man aber von der inhaltlichen Ebene auf die Verfahrensebene geht, zeigt sich m. E., dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium durchaus auch in der gegenwärtigen Ethik relevant ist. Ihr entspricht nämlich ein deskriptiver Argumentationsstil, der sich von demjenigen einer lehramtlich gebundenen Moraltheologie durchaus unterscheidet. Die Unterscheidung kommt auch dort zum Tragen, wo die kritische Funktion einer am Evangelium orientierten Ethik gegenüber jeder soteriologischen Überhöhung menschlichen Handelns zur Geltung gebracht wird“⁴. Ich formuliere mal überspitzt: Körtners Bestreitung bestätigt im Grunde die Diagnose von Graf. Wenn die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nur zur Konsequenz hat, dass gegenwärtige Ethiken das Moralische diskursiv gewinnen und daran erinnern, dass unser Versuch, dem moralisch Gesollten zu entsprechen, von jeder soteriologischen Überhöhung fern zu halten ist, dann ist die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in der Tat nicht zur Geltung gebracht. Hier liegt ein Verständnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium vor, in dem ihr kritisches Potential abgeschliffen ist. Dieses Verständnis lautet etwa folgendermaßen: Die (freilich diskursiv gewonnenen) Gebote (Pflichten) sagen uns zwar, was wir tun sollen oder zumindest uns zu tun bemühen sollen, aber aus dem Tun des Gesollten werden wir nicht gerecht. Vielmehr wird uns die Gerechtigkeit allein im Glauben zuteil. In dieser Weise ist dann auch jede Theologische Ethik als Lehre des Gesollten mit anderen Ethiken des Sollens kompatibel, freilich mit dem theologischen Vorwort, dass das Tun des Gesollten nicht soteriologisch überhöht werden darf.

Aus einem solchen harmlosen Verständnis der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entreißt der Satz „*Lex semper accusat*“. Er verweigert

3 F. W. Graf, *Gesetz I. Neuzeit*, TRE 13, Berlin/New York 1984, S. 90–126, S. 125.

4 U. H. J. Körtner, *Schriftprinzip und Schriftgebrauch in der christlichen Ethik*, in: M. Beyer/U. Liedke (Hg.), *Wort Gottes im Gespräch. Matthias Petzoldt zum 60. Geburtstag*, Leipzig 2008, S. 103–118, S. 111f.

das ruhige Fahren in dem Fahrwasser der moralischen Rede und genau darin liegt seine Gefährlichkeit. So taucht eine Frage auf, der wir uns ernsthaft stellen müssen: Wollen wir hier überhaupt aus diesem Fahrwasser herausgerissen werden? Ganz offenkundig ist doch das moralische Entertainment ein beliebtes Geschäft und gerade Theologie und Kirche scheinen an diesem Geschäft beteiligt zu sein. Ich zitiere noch einmal Friedrich Wilhelm Graf: „Das Selbstverständnis beider Großkirchen in der Bundesrepublik ist vom Anspruch geprägt, in besonderem Maße für die öffentliche Sitte und individuelle Moral zuständig zu sein. Beide Kirchen verstehen sich als die zentralen Institutionen für gesellschaftliche Wertbildung und Propagierung moralischer Normen“ bzw. als „Institutionen, die Moral predigen“⁵. Deutlich wird dies etwa in der als Rede zur Lage der Nation gestalteten Weihnachtsansprache eines deutschen Bischofs im Jahre 2008, in der dieser die mangelnde „gesellschaftliche Solidarität“ anmahnt. Nun wundert nicht nur diese emphatische Forderung des Bischofs; denn es fragt sich, wer eine solche Forderung eigentlich *nicht* erhebt. Das Problem besteht doch ganz offensichtlich nicht darin, dass nicht wirklich jeder diese Forderung bejahen würde, sondern darin, dass die gesellschaftliche Solidarität nicht ausgeprägt ist, obwohl *alle* diese Forderung bejahen. Es verwundert daher vor allem, dass niemand an einem an solch zentraler Stelle vorgetragenen Allgemeinplatz Anstoß nimmt und fragt, ob solche Allgemeinplätze tatsächlich alles sind, was von kirchlichen Vertretern zu erwarten ist, und wenn sie das einzige sind, was wir von den kirchlichen Vertretern erwarten dürfen, wieso diese öffentliches Interesse beanspruchen und überraschenderweise sogar teilweise erhalten. Die Antwort auf diese Verwunderung lautet: Man nimmt deshalb keinen Anstoß, weil man es von Kirche erwartet, dass so geredet wird, wie eben (häufig) geredet wird. Es wird erwartet, dass die Kirche moralische Forderungen formuliert, die die meisten bejahen, ohne sie zu befolgen. Worin liegt dabei das Vergnügen? Nun, das Vergnügen besteht darin, dass so ein Setting etabliert wird, in dem Positionen formuliert werden, deren Bedeutung vor allem darin liegt, anerkannt und für richtig befunden zu werden, so dass man anderen, vor allem aber sich selbst zeigen und versichern kann, dass man den genannten Positionen ja grundsätzlich zustimmt, wenn man auch – durch Sachzwänge manchmal gehindert – nicht immer danach handelt, was freilich hinsichtlich der grundsätzlichen Zustimmung bloß marginal genannt zu werden

5 F. W. Graf, Der deutsche Protestantismus und der zweite Weltkrieg, in: V. Schubert (Hg.), Der zweite Weltkrieg [Wissenschaft und Philosophie 8], 1992, S. 217–267, dort S. 217 und S. 218.

verdient.⁶ Kurz: Indem wir den moralischen Positionen zustimmen, zeigen wir uns selbst, wie wir „eigentlich“ sind – im Unterschied zu unserem alltäglichen Handeln, das nur als „uneigentlich“, weil von Sachzwängen behindert, gelten kann. Des weiteren bietet dieses Setting den Raum, mit dem Finger auf andere zu zeigen (freilich mit sanftmütiger Nachsicht, die nicht wütend, sondern „betroffen“, „traurig“ und „erschüttert“ von der Unmoral der Mitbürger ist): bspw. Managern und Vorstandsvorsitzenden wie Josef Ackermann, die – im Gegensatz zu uns – so schauderhaft unmoralisch sind und jede gesellschaftliche Solidarität vermissen lassen, eine Solidarität, so muss man vermuten, die wir hätten, wenn wir denn an ihrer Stelle stünden. So wird eine wohlige Sphäre der moralischen Entrüstung etabliert. Und gerade der Kirchenraum bietet das geeignete Setting, die moralische Entrüstung religiös zu überhöhen und damit innerhalb des allgemeinen moralischen Entertainments eine einzigartige Monopolstellung zu haben, die aufzugeben unter wirtschaftlichem Gesichtspunkt gesehen töricht genannt zu werden verdient.

Der Satz „Lex semper accusat“ verdirbt diese Freude am moralischen Entertainment – er ist wirtschaftlich gesehen kontraproduktiv; denn dieser Satz macht darauf aufmerksam, dass das moralische Gebot sich nicht zur Selbsterhöhung eignet und auch nicht dazu, andere zu disqualifizieren, sondern dass das moralische Gebot anklagt – und zwar keinen anderen als *uns*! Dies will ich im Folgenden zeigen. Ich werde dabei so vorgehen, dass ich in einem ersten Schritt versuche, den Ort des Satzes „Lex semper accusat“ innerhalb der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu markieren (Kap. 1), in einem zweiten Schritt Beobachtungen zur Moral anstelle (Kap. 2), um in einem dritten Schritt zu dem Satz „Lex semper accusat“ zurückzukehren (Kap. 3).

6 Zu diesem moralischen Entertainment vgl. auch M. Roth, Freizeit als Herausforderung für die Theologie. Überlegungen zur Grundlegung der Theologischen Ethik als Theorie des gelingenden Lebens, in: T. Claudy/M. Roth (Hg.), Die Freizeit als Thema der theologischen Gegenwartsdeutung (Theologie – Kultur – Hermeneutik Bd. 1), Leipzig 2005, S. 165–202.

1. Polemik gegen das Gesetz? Überlegungen zur Unterscheidung von Wesen, Form und Intention des Gesetzes

Der Satz, dass das Gesetz ausschließlich zur Anklage gegeben ist, wird häufig als Polemik gegen das Gesetz verstanden, gar als antialtestamentlich oder antijüdisch. In den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts wurde emphatisch betont, dass die Erkenntnis der heilsamen Bedeutung des Gesetzes durch das Alte Testament und die jüdische Religion dem Christentum erneut vermittelt werden muss. So begrüßt es beispielsweise Frank Crüsemann enthusiastisch, dass „in der protestantischen Theologie ansatzweise eine Sicht des Gesetzes heimisch geworden [ist], die dem Judentum originär ist, zweifellos den biblischen Texten entspricht und auf die Formel ‚Tora als Gnade‘ gebracht werden kann. Die Forderung nach einer Reintegration der Tora in eine evangelisch Theologie ist die theologisch unausweichliche Folge“⁷. Auffallend ist hier die Nichtunterscheidung zweier verschiedener Forderungen: die Anerkennung eines Platzes des Gesetzes im Christentum einerseits und die Forderung zur Anerkennung eines *bestimmten* Platzes des Gesetzes im Christentum, nämlich seine Zugehörigkeit zum Heil. So scheint es nur ein Entweder-Oder zu geben: Entweder Polemik gegen das Gesetz oder Anerkennung der heilsamen Bedeutung des Gesetzes.

Nun kann weder Luthers noch Paulus' Gesetzesverständnis als Polemik gegen das Gesetz verstanden werden, sondern als eine Neubestimmung von Inhalt, Form und Intention des Gesetzes, an die ich kurz erinnere.⁸ Betrachten wir zunächst den *Inhalt* des Gesetzes: Gottes heiliger Wille in Bezug auf menschliches Handeln. Gerade weil Gott in seinem Gesetz seinen heiligen Willen bekannt gibt, ist das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“, weil in ihm – mit Mi 6,8 gesprochen – „dem Menschen göltig ‚gesagt‘ ist, ‚was gut ist und was Jahwe von

7 F. Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, S. 9. Ähnlich argumentieren: Chr. Gestrinch, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen 1989, S. 206 f; M. Welker, *Gesetz und Geist*, in: I. Baldermann et al (Hg.), „Gesetz“ als Thema biblischer Theologie (JBTh 4), Neukirchen-Vluyn 1989, S. 215–229.

8 Zur Unterscheidung von Form, Inhalt und Intention des Gesetzes vgl. M. Roth, *Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium*, Luther 76 (2005), 26–40.

dir fordert“⁹. Vom Inhalt des Gesetzes zu unterscheiden ist die *Form* des Gesetzes: Der heilige Wille Gottes in Bezug auf menschliches Handeln ist im Gesetz in der *Form* der Forderung gegeben. Das Gesetz sagt, was der Mensch tun *soll*. Dabei gilt es, die Unterscheidung von Können und Sollen ebenso zu beachten wie die Unterscheidung von Inhalt und Form: Zum einen darf nicht verkannt werden, dass „das Können, [...] nicht schon [...] im Sollen, im Gesetz, beschlossen [ist]“¹⁰, zum anderen ist zu bedenken, dass das Sollen nur eine mögliche – nicht die notwendige – Form des Gegebenseins des göttlichen Willens ist. Entscheidend ist nun, dass das Gesetz *in Beziehung zur Sünde* des Menschen steht, es ist – mit Paulus gesprochen – „hinzugekommen, um der Sünde willen“ (Gal 3,19). So ist das Gesetz Gottes Antwort auf den Widerspruch des Menschen gegen Gott (in der Sünde)¹¹. Gottes Antwort auf die Sünde des Menschen besteht darin, dass der göttliche Wille in Bezug auf menschliches Handeln in der Form der Forderung an den Menschen ergeht. Dabei ist festzuhalten: Die Form des göttlichen Willens in Bezug auf menschliches Handeln als Forderung ist durch die Sünde des Menschen bedingt.¹²

Insoweit scheint das Gesagte problemlos, und man könnte es etwa folgendermaßen verstehen: Das „Du sollst“ ist gegeben, weil der Mensch eben nicht will. Wer sowieso will, brauchst kein „Du sollst“. Ich soll eben etwas, was ich eigentlich nicht will. Das Sollen hat daher die Funktion, mein Wollen zu orientieren. Gerade an diesem Punkt nun aber geht die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium einen anderen Weg. Erschließt

9 O. Hofius, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, S. 50–74, S. 53.

10 O. Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, S. 39.

11 Gerade um die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde und damit den nur sekundären Charakter des Gesetzes deutlich zu machen, betont Paulus, dass das Gesetz erst 430 Jahre nach Abraham gegeben wurde (Gal 3,15–18). So ist das Gesetz der Verheißung an Abraham nachgeordnet.

12 Versteht man das Gesetz als die durch die Sünde bedingte Form des göttlichen Willens in Bezug auf menschliches Handeln, so wird man zwar sagen können, dass der göttliche Wille in Bezug auf menschliches Handeln bereits der Schöpfung eingestiftet ist, nicht aber, dass das Gesetz (d. h. der Wille Gottes als Forderung) der Schöpfung – als eine ihr inhärierende Struktur – eingestiftet ist. Von daher ist E. Herms' Versuch, das Gesetz als Ausdruck des Schöpferwillens zu verstehen (vgl. Ders., Kosmologische Aspekte des Gesetzesbegriffs, in: Ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, S. 408–430), mit Nachdruck abzuweisen; denn Herms differenziert nicht zwischen dem Inhalt und der (durch die Sünde bedingten) Form des göttlichen Willens.

sich Gottes Handeln in Christus als Gottes die Schuld des Menschen vergebendes Handeln, dann kommt das Gesetz in Sicht als etwas, das die Sünde des Menschen nicht zu beseitigen vermochte und vermag, kurz: dass das Wollen des Menschen nicht zu orientieren in der Lage ist. Gottes im Gesetz als Forderung an den Menschen ergehender Wille in Bezug auf menschliches Handeln ist folglich aus der Perspektive des vergebenden Handelns in Christus *kein* „Gegengift gegen das Gift der Sünde“¹³. Vielmehr erschließt sich für Paulus auf Grund der Einsicht in die Radikalität der menschlichen Schuld ein – vom Judentum seiner Zeit unterschiedenes – Verständnis der *Intention* des Gesetzes: Weil der heilige Wille Gottes im Gesetz auf den sündigen Menschen trifft, kann das Gesetz nach Paulus nur die Schuld des Menschen dokumentieren und ihn auf Grund erwiesener Schuld verklagen. Der göttliche Wille in der Form der Forderung (im Gesetz) ist somit zu verstehen als Gottes Widerspruch gegen den Widerspruch des Menschen gegen Gott in der Sünde.¹⁴ Das aber heißt: Der göttliche Wille in der Form der Forderung (im Gesetz) ist begründet durch die Intention, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund erwiesener Schuld zu verklagen,¹⁵ nicht durch die Intention, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen.¹⁶

Von der Einsicht in die Radikalität der Schuld und der Bedingungslosigkeit der Gnade ist auch Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bestimmt:¹⁷ der Verzweiflung darüber, dass er als Sünder vor Gott nicht

13 So beschreibt L. Jacobs, *Die Bedeutung des Gesetzes im Judentum*, Concilium 10 (1974), S. 547–551, S. 548, die Bedeutung der Tora im Judentum.

14 Diese paulinische Sichtweise des Gesetzes hat H.-J. Eckstein in seiner Untersuchung zu Gal 2,15–4,7 nachdrücklich herausgearbeitet (vgl. Ders., *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2,15–4,7* [WUNT 86], Tübingen 1996, bes. S. 190 ff.). So gilt für Paulus „daß es gar nicht die Bestimmung und Funktion der am Sinai empfangenen Tora war, lebendig zu machen [...], sondern die Sünde als Übertretung zu qualifizieren und als Schuld zu dokumentieren“ (a. a. O., S. 130).

15 Von hier aus ist es als Grundfehler der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei K. Barth zu beurteilen, dass dieser die Anklage nicht als wesentliches Element des Gesetzes betrachtet, sondern als – durch den menschlichen Missbrauch des Gebotes – verursachte Mutation des Gesetzes (vgl. Ders., *Evangelium und Gesetz* [1935], in: E. Kinder/K. Haendler [Hg.], *Gesetz und Evangelium*, a. a. O. [wie Anm. 1], S. 1–29, bes. S. 16).

16 Besteht die Intention der im Gesetz ergehenden Forderung nicht darin, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen, so lässt sich verstehen, warum das Können nicht bereits in dem Sollen beschlossen ist.

17 Vgl. hierzu O. Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 3., erneut durchgesehene Aufl. Tübingen 2007, S. 53 ff.

bestehen kann und der Erkenntnis, dass Gott durch Christus alleine gerecht macht. Gerade daher ist für Luther entscheidend, Gottes Wort im Gesetz und Gottes Wort im Evangelium nicht zu vermischen.¹⁸ Auch bei Luther kann man nicht von einer Gesetzespolemik sprechen: Dass die Gesetze Gottes Willen beinhalten, bezweifelt Luther nicht. Aber wie Paulus bestreitet Luther, dass das Gesetz die Fähigkeit besitzt, uns zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen. Dies ist deshalb keine Gesetzeskritik, weil auch Luther gar nicht behauptet, dass die Intention des Gesetzes darin besteht, uns zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen. Vielmehr bestimmt er die (von Gott gegebene) Funktion des Gesetzes in der Aufdeckung der Sünde und damit der Anklage:¹⁹ *Lex semper accusat!*

Nun kann man sich zwei miteinander zusammenhängende Fragen stellen: Erstens: Dient das moralische Sollen tatsächlich ausschließlich dem Schuld aufweis? Zweitens: Hat diese Aussage für den gegenwärtigen Diskurs (gerade für den ethischen Diskurs) irgendeine Bedeutung? Meine Antwort: Sie hat eine Bedeutung für den ethischen Diskurs aber nicht die, dass wir uns bruchlos einreihen in die moralische Rede, womöglich der moralischen Rede noch mit dem Verweis auf die Bergpredigt oder auf das Heiligkeitsgesetz eine religiöse Überhöhung verleihen, sondern die Bedeutung besteht darin, uns selbst kritisch ansichtig zu werden in der moralischen Rede.²⁰

2. Drei Beobachtungen zum Missbrauch der Moral

Im Folgenden werde ich drei Beobachtungen zur Moral namhaft machen, die die theologische Lehre von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zu erhellen suchen.

18 Vgl. u. a. WA 36, 41,30–32.

19 WA 7, 23,24–24,20.

20 Vgl. hierzu auch: M. Roth, Theologische Ethik als Ethische Theologie. Versuch einer enzyklopädischen Orientierung der Theologischen Ethik, in: M. Beyer/Ul. Liedke, Wort Gottes im Gespräch. Matthias Petzoldt zum 60. Geburtstag, Leipzig 2008, S. 119–141.

2.1 Das „Verlockende“ am moralischen Urteil

Klagen über den Werteverfall, den Werterelativismus und den Verfall des allgemeinen Normenbewusstseins sind – nicht erst seit der „Diagnostik“ der Familienministerin Ursula von der Leyen – allgegenwärtig. Auch das Bild von dem gesellschaftlichen Zustand, das die Medien vermitteln, scheint dieser Klage Recht zu geben. In jüngster Zeit hat besonders Benedikt XVI. den „Werterelativismus“ der Zeit beklagt.²¹ Nun können an dieser Stelle diese Klagen nicht untersucht werden. Neben einzelnen Fragen, die etwa die Rolle der Medien und das von ihnen präsentierte Bild des Zustandes der Gesellschaft betreffen,²² wäre beispielsweise zu fragen, *was* das eigentlich für Werte sind, die (u. a. bei der heutigen Jugend) verloren gegangen sein sollen.²³ Waren diese Werte überhaupt wertvoll, so dass ihr Verlust ein zu beklagender ist? Auch wäre zu thematisieren, was eigentlich das „Goldene Zeitalter der Werte“ war, das angeblich verloren gegangen ist. Wurden in diesem Goldenen Zeitalter „Werte“ nur öffentlich propagiert und standen in Kirche und im tonangebenden Establishment in hohem Ansehen – oder wurde nach diesen Werten auch tatsächlich *gelebt*?²⁴ Zu fragen wäre

-
- 21 Vgl. u. a. Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft, Freiburg im Breisgau 2005. Hierzu vgl. jetzt: D. Horster, Jürgen Habermas und der Papst. Glaube und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat, Bielefeld 2007, bes. S. 41 ff.
 - 22 Vgl. hierzu N. Luhmann, Die Realität der Massenmedien. Vorträge G 333 der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Opladen 1995. Interessante Studien zum Thema sind zu finden in: J. v. Gottberg/E. Prommer (Hg.), Verlorene Werte? Medien und die Entwicklung von Ethik und Moral (Alltag. Medien und Kultur Bd. 4), Konstanz 2008.
 - 23 Es scheint mir schon auffällig, dass W. Pannenberg ausschließlich auf den „Bereich des Sexualverhaltens“ (Ders., Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen 1996, S. 15) verweist, um seine These von dem Verfall des allgemeinen Normenbewusstseins zu illustrieren. Gerade in diesem Bereich wird allzu gerne eine allgemeine Konvention für eine ethische Norm ausgegeben und eine Wandlung als Verfall diagnostiziert.
 - 24 Wenn „Werte“ nur öffentlich propagiert und „für richtig“ gehalten wurden, nach ihnen aber nicht tatsächlich auch gelebt wurde, dann ist der „Verlust“ von Werten gleichbedeutend mit dem Verlust an Doppelmoral. Wie man diesen Verlust bedauern oder als Krise sehen soll, ist mir nicht klar. Ganz offenkundig ist es diese Doppelmoral, die der heutigen Jugend „abhanden“ gekommen ist. Die Shellstudie belegt zwei Punkte: erstens, dass Jugendliche heute durchaus nicht ohne Werte leben, sondern häufig nur andere Werte haben als die vorhergehende Generation und zweitens, dass sie – anders als die Generation ihrer Eltern – diejenigen Werte als Werte ansehen, nach denen sie auch tatsächlich leben. Vgl. hierzu Shell Deutschland Holding (Hg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006.

auch grundsätzlich, ob es eigentlich die neuzeitliche Subjektivität ist, nach der sich Werte als Werte für das erkennende Subjekt allererst ausweisen müssen, die so leidenschaftlich bedauert wird. Was auch immer zu diesen Klagen hier kritisch zu sagen wäre und ich mir in diesem Zusammenhang versagen muss, fest steht m. E., dass man keineswegs davon reden kann, dass die Moral aus der Mode gekommen ist wie etwa die in den 1980er Jahren beliebte Kombination von weißen Socken und Slippers, Polohemden und pastellfarbenen Lederkrawatten. Nach wie vor bilden wir uns moralische Urteile, diskutieren mit anderen über moralische Fragen, geizen nicht mit moralischen Vorwürfen und sind nicht zuletzt auch häufig Gegenstand der moralischen Billigung bzw. Missbilligung – und bestehen diese auch nur in einer wohl platzierten hochgezogenen Augenbraue. Es wäre daher auch ein Zerrbild, wenn man annähme, in unserer heutigen Zeit gehöre der Moralexperte zu den verachteten Gruppen der Gesellschaft, der der gesellschaftlichen Verachtung zum Trotz tapfer sein Werk verrichtet. Das Gegenteil ist der Fall: Er ist gern gesehener Redner auf Tagungen und Kongressen, Schmuck so manchen Gesprächsforums und so mancher Diskussionsrunde; die Meinung des Moralexperten ist allseits gefragt. David McNaughton bringt es auf den Punkt: „Die Nachfrage nach Moralexperten steigt. Sie werden gebeten, in Regierungskommissionen zu sitzen und in Ethikausschüssen von Krankenhäusern und ähnlichem. Man hat außerdem das Gefühl, dass jeder Berufstätige sein eigener Amateur-Moraltheoretiker werden sollte; keine Weiterbildungsmaßnahme in einem beliebten Berufsfeld ist ohne einen Kursus in praktischer Ethik und Moraltheorie vollständig“²⁵.

Es wäre also etwas zu vorschnell zu behaupten, dass Moral aus der Mode gekommen ist. Es würde m. E. aber auch unserer Erfahrung der Verlässlichkeit unseres alltäglichen Umgangs miteinander widersprechen, wenn man behaupten würde, dass keine *gemeinsame* Vorstellung mehr von dem vorhanden ist, was in moralischer Hinsicht „gut“ genannt zu werden verdient und was unseres moralischen Tadels für würdig erachtet wird.²⁶ Es ist doch keineswegs so, dass wir darüber überrascht sind, was der andere für moralisch gut hält und was nicht, dass wir uns in unserem Handeln

25 D. McNaughton, *Moralisches Sehen. Eine Einführung in die Ethik*. Aus dem Englischen übersetzt von L. Schewe, Frankfurt am Main 2003, S. 238.

26 Dieser Auffassung zu sein scheint U. H. J. Körtner, *Zur Einführung: das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, in: Ders. (Hg.), *Christliche Ethik – evangelische Ethik? Das Ethische im Konflikt der Interpretationen*, Neukirchen-Vluyn 2004, S. 1–11.

darauf nicht verlassen können, ob es moralische Anerkennung erzielt oder nicht. Wir wissen genau, was wir tun müssen – zumindest zu tun vorgeben müssen – um moralische Anerkennung zu erzielen und wir wissen auch, was wir sagen müssen, um andere moralisch zu disqualifizieren. Das moralische Handeln wird von den meisten nach wie vor verstanden als ein Handeln, das in der Absicht geschieht, das Wohlergehen des anderen zu fördern und wird damit unterschieden von einem Handeln, das auf das eigene Wohlergehen ausgerichtet ist. Als moralisch wird es angesehen, der Bedürftigkeit des anderen zu entsprechen, ihn nicht nur als Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck zu behandeln, kurz: den anderen in seiner Hilfebedürftigkeit wie sich selbst zu behandeln. Moral impliziert – wie Ulrich Steinvorth formuliert – ein „universales Hilfsgebot“²⁷. Es ist keineswegs so, dass die Thesen Peter Singers auf dem Weg sind, gesellschaftliche Anerkennung zu erobern, freilich zum Nachteil von denen, die ihre eigene Moralität so gerne im mutigen Kampf gegen Singer emphatisch unter Beweis stellen. Der aus altruistischen Motiven handelnde Mensch ist nach wie vor Leitbild des moralischen Menschen.

Gerade weil die Moral allgemein anerkannt ist, drücken wir mit Hilfe der Bezugnahme auf die Moral Anerkennung aus. Diese Funktion hat besonders die Analytische Ethik im angelsächsischen Raum herausgearbeitet, deren Frage ist, was wir eigentlich tun, wenn wir moralisch reden und dabei bestimmte Handlungen als „gut“ bzw. als „moralisch gut“ prädisieren.²⁸ Im Blick auf die faktisch anzutreffende moralische Rede, die moralische Kritik, müsste man allerdings formulieren: Gerade weil Moral allgemein anerkannt ist, verweigern wir mit Hilfe der Bezugnahme auf die Moral Anerkennung. Was ist das Verlockende an der moralischen Kritik und der durch sie verweigerten Anerkennung? Nun, wenn wir moralisch reden, weisen wir von uns selbst und unseren subjektiven Empfindungen weg auf eine höhere Ebene. Nicht was wir über einen Sachverhalt X in Bezug auf einen Akteur Y empfinden, geben wir in einem moralischen Urteil zum Ausdruck,

27 U. Steinvorth, Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst? In: B. Boote/Ph. Stoellger (Hg.), *Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion*, Würzburg 2004, S. 104–126, S. 108 u. ö.

28 G. E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge 1903; A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York 1946; C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, London 1944. Vgl. hierzu: M. Roth, Ein Mord, den jeder begeht. Überlegungen zur Moral in der Detektivgeschichte, in: W. Kinzig/U. Volp (Hg.), *God and Murder. Literary Representations of Religion in English Crime Fiction* (= Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft Bd. 4), Würzburg 2008, S. 129–151, bes. S. 134 ff.

sondern wie in Bezug auf Y von der Warte der Moral her zu urteilen ist. Zumindest geben wir es vor. Gerade deshalb ist moralische Sprache so anziehend: Es ist ein Sprechen von einem höheren Standpunkt aus.²⁹ In moralischen Urteilen machen wir uns zum Sprachrohr einer höheren Instanz, nämlich der moralischen Ordnung. Nicht „Ich *finde* etwas problematisch“, sondern „Vom Standpunkt der Moral *gilt* XY.“ Damit erreiche ich, dass mein Urteil von einem reinen subjektiven Geschmacksurteil ein objektiver Status verliehen wird: „XY tut man nicht!“. Nun darf dies freilich nicht zu offensichtlich passieren – der Moralist macht sich nicht sehr beliebt, begibt sich vielmehr in Gefahr, sich selbst der moralischen Ächtung auszusetzen. Gerade deshalb beobachtet der Soziologe Jörg Bergmann bei der moralischen Kommunikation gleichzeitig eine Moralisierungsdistanz. In seinem gemeinsam mit Thomas Luckmann geleiteten Forschungsprojekt „Formen der kommunikativen Konstruktion der Moral“³⁰ untersucht Bergmann Erscheinungsformen der gelebten Alltagsmoral und stellt fest, dass wir nicht selten moralische Kommunikation betreiben und uns gleichzeitig von Moralisierungsabsichten distanzieren: „Ich will ja nicht moralisieren, aber man parkt sein Fahrzeug nicht auf dem Gehweg ...“.

Wenn wir jemandem vorhalten, was er tun soll oder hätte tun sollen, verweigern wir ihm die moralische Anerkennung. Gleichzeitig dient es unserer Erhöhung, weil wir uns als jemand gerieren, der von der moralischen Warte aus spricht bzw. zu sprechen in der Lage ist. Ja, so könnte man aber nun einwenden: Was ist eigentlich schlecht daran, aus der moralischen „Perspektive“ zu reden? Ist das nicht im Gegenteil ein feiner Zug? Nein – so lautet meine Antwort, ganz und gar nicht, weil wir uns dabei Illusionen über uns selbst machen.

2.2 Handelnder und Beobachter

Es ist schon auffällig, dass sich die Situationen anderer leichter moralisch orientieren lassen als die eigenen Situationen. So fällt es uns nicht schwer, im Blick auf die Situationen anderer zu erkennen, *dass* hier moralische Regeln in Anschlag zu bringen sind und auch *welche* moralischen Regeln hier Geltung beanspruchen können. Wir analysieren in einer unsere Blicke

29 Vgl. R. Bittner, Verwüstung durch Moral, in: Boote/Stoellger (Hg.), Moral als Gift oder Gabe? A. a. O. (wie Anm. 27), S. 98–103.

30 J. Bergmann/Th. Luckmann (Hg.), Kommunikative Konstruktion der Moral, Bde. 1 u. 2, Opladen 1999.

schärfenden Distanz. Die Anwendung moralischer Regeln auf das eigene Verhalten hingegen ist weit schwieriger. Es fragt sich, wieso das der Fall ist. Nun, die Anwendung von moralischen Regeln auf unser eigenes Verhalten ist deshalb schwierig, weil sich im Hinblick auf uns selbst oft besondere Umstände oder Bedürfnisse (eben die Sachlage) aufdrängen, die eine Ausnahme von der allgemeinen Regel zu rechtfertigen scheinen. So beobachtet Wolfhart Pannenberg: Es urteilt sich „scheinbar leichter über Lösungen für die Probleme anderer Menschen in fernen Ländern als über das, was in der eigenen engeren Lebensgemeinschaft geschehen sollte“³¹. Im Blick auf andere scheint die Lage meist eindeutig zu sein, bei uns selbst ist es meistens aber „ganz anders“, „viel komplexer“, hier kann man es „nicht so einfach sagen“, moralische Regeln scheinen in selbsterlebten Situationen meistens auf Grund der Komplexität der Lage „irgendwie“ nicht zu funktionieren. Wir entgegnen: „Ja, aber das ist hier ein ganz anderer Fall!“, „Hier kann man das nicht so einfach sagen“ oder auch: „Ja, du hast grundsätzlich Recht, aber hier *ging* es nun einmal nicht anders ...“.

Der Schritt vom moralischen Urteil zum moralischen Handeln – so Ulrich Steinvorth – kann schwer sein; „nirgends sind die Menschen wohl so erfindungsreich wie dort, wo es um das Finden und Erfinden von Gründen geht, sich von dem Befolgen einer als richtig beurteilten Handlungsweise auszunehmen“³². Wir sehen uns bei unserem eigenen Handeln mit speziellen Sachfragen konfrontiert, die eine allgemeingültige moralische Regel nicht zur Anwendung zu bringen erlauben. Man könnte sagen: Je weniger wir mit den Notwendigkeiten der Situation vertraut sind, desto leichter scheint es, moralisch zu urteilen, mit anderen Worten: ein Problem unter einem moralischen Gesichtspunkt zu sehen. Je stärker wir in eine Situation involviert sind, desto weniger scheint die moralische Perspektive angebracht zu sein.

Wie kommt es aber dazu, dass wir das Handeln anderer anders beurteilen als unser eigenes Handeln? Aufschlussreich sind für diesen Zusammenhang die Forschungen der Psychologen E. E. Jones und R. E. Nisbett, die eine „actor-observer-Diskrepanz“ in Bezug auf das Erklären von menschlichem Verhalten formulieren:³³ Jones und Nisbett stellten fest, dass, während Beobachter dazu neigen, die Ursache für das Verhalten in der handelnden Person zu sehen, Handelnde selbst dazu tendieren, situationale Faktoren zur Erklärung heranzuziehen. Offenkundig handelt es sich hier um einen

31 Pannenberg, Grundlagen der Ethik, a. a. O. (wie Anm. 23), S. 17.

32 Steinvorth, Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst? A. a. O. (wie Anm. 27), S. 107.

33 E. E. Jones/R. E. Nisbett, The actor and the observer: Divergent perceptions of the causes of behavior, Morristown/NY 1971.

unterschiedlichen Aufmerksamkeitsschwerpunkt: Während der Handelnde seine Aufmerksamkeit vornehmlich auf die Umgebung und auf den situativen Kontext richtet, steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit des Beobachters das Verhalten des Handelnden und damit der Handelnde selbst. Durch eine Reihe von Versuchen konnten Belege für die Stichhaltigkeit der Aufmerksamkeitshypothese erbracht werden.³⁴ Der Handelnde sieht den Grund für ein bestimmtes Handeln in den Anforderungen der jeweiligen Situation, sowie den hier gegebenen Faktoren, der Beobachter in bestimmten Dispositionen des Handelnden. Dabei ist ein wesentlicher weiterer Gesichtspunkt der Forschung hervorzuheben: Die Untersuchungen verdeutlichen, dass empathische Beobachter dazu neigen, ihre Verhaltenserklärungen denen von Handelnden anzunähern, was gleichzeitig bedeutet, dass sie sich in ihren Erklärungen von „normalen“ Beobachtern unterscheiden.³⁵ Und zu einem empathischen Verhalten – dies wird ebenfalls durch Studien belegt – sind wir fähig, wenn wir in der Lage sind, den betreffenden Personen eine positive Einstellung entgegenzubringen, wenn wir sie „mögen“³⁶.

M. E. ist die Aufmerksamkeitshypothese von Nisbett und Jones für unsere Fragestellung deshalb äußerst aufschlussreich, weil sie verdeutlicht, aus welchem Grund es einen Unterschied macht, ob das Handlungssubjekt (actor) selbst sein Handeln beurteilt oder ein anderer (observer). Der Handelnde selbst hat mit seiner Handlung eine bestimmte *Intention*. Diese Intention ist der Gesichtspunkt seines Handelns. Die Blickrichtung des Handelnden ist auf die Anforderungen der Situation und der in der Situation zu befriedigenden Interessen gerichtet. Und weil dies so ist, versteht er seine Handlung auch von hier aus und bewertet sie von hier aus. Wir können auch sagen: Der Handelnde steht „in“ der Handlung und blickt von hieraus. Er versteht und beurteilt die Handlung von ihrer *gelebten* Struktur her. Der observer hingegen „steht“ nicht in der Handlung, er *erlebt* sie nicht von ihrer Intention her – selbst wenn er sich diese Intention bewusst macht – und daher kann er sie wesentlich leichter an einer externen Größe messen, an einer Perspektive, die von der Intention disjunkt ist.

34 Vgl. bspw. M. D. Storms, Videotape and the attribution process: Reversing actors' and observers' point of view, *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1973), S. 165–175; S. E. Taylor/S. T. Fiske, Point of view and perceptions of causality, *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), S. 439–445.

35 Vgl. F. Holz-Ebeling, Zur Wirkung von Empathie auf Verhaltenserklärungen, *Psychologische Beiträge* 31 (1989), S. 89–106.

36 Vgl. Dies., Determinanten von Empathie: Eine experimentelle und eine nicht-experimentelle Studie im Vergleich, *Psychologische Beiträge* 33 (1991), S. 145–176.

Nun könnte man fragen: Nun ja, der Handelnde selbst könnte (ex post) ja auch seine Handlung an einer externen Perspektive messen. Dies tut er aber – wie die psychologischen Studien zeigen – in der Regel nicht, vielmehr versteht er sein Handeln von seiner Intention her. Und deutlich ist auch, warum er es nicht tut. Er vollzieht ja seine Handlung aus einer bestimmten Perspektive und versteht die Handlung auch von hieraus. Er versteht die Handlung somit aus ihrer internen Grammatik heraus. Es käme ihm, der ja sozusagen „in“ der Handlung steht und auf die Intention hin orientiert ist, unangemessen vor, eine Perspektive an sie zu legen, die sich von der Intention unterscheidet. Diese Perspektive scheint der erlebten Grammatik der Handlung fremd gegenüberzustehen. Das eigene Erleben sperrt sich gegen diese Perspektive.

Deutlich ist, dass die moralische Perspektive eine observer-Perspektive ist, insofern sie die Handlung an einer außerhalb stehenden Größe (moralische Ordnung) misst. Der observer beurteilt die Handlung in ihrer Angemessenheit gegenüber der moralischen Ordnung. Der unterschiedliche Aufmerksamkeitsschwerpunkt, den Nisbett und Jones beobachten, verdankt sich der differenten Perspektive: Während die Intentionen des Handelnden, das Worum-willen seines Handelns, bestimmt sind von der Befriedigung bestimmter Bedürfnisse in der gegebenen Situation und dem (je individuellen) Erleben der gegebenen Situation, so ist die *moralische* Beurteilung der Handlung bestimmt von der moralischen Ordnung, an der sie sich ausrichtet. Gerade die Angemessenheit der Handlung zu der moralischen Ordnung ist aber nicht die Intention des Handelnden, sondern die Angemessenheit gegenüber den Anforderungen der jeweiligen Situation und den Möglichkeiten der durch die Situation gegebenen Erreichung der jeweiligen Interessen. In der Situation taucht die moralische Ordnung so zunächst gar nicht auf, wie umgekehrt die moralische Perspektive nicht primär das Handeln von dem Interesse des Handelnden versteht.

Gerade die actor-observer-Diskrepanz erklärt den auffälligen Sachverhalt, warum sich das Handeln anderer leichter einer moralischen Orientierung unterziehen lässt als das eigene Handeln. Wir blicken auf das Handeln des anderen von außen und verstehen es nicht von seiner intentionalen Struktur her, sondern beurteilen es unter dem moralischen Gesichtspunkt. Unser eigenes Handeln hingegen ist in einen situationalen Kontext und seine Anforderungen eingebunden, ist von hier aus motiviert und wird daher von uns auch von hier aus verstanden. Weil wir unser Handeln von seiner intentionalen Struktur her verstehen, kommt uns die moralische Perspektive fremd vor. Wir können auch sagen: Wir verstehen die Handlung von der Blickrichtung her, aus der heraus sie geschehen ist, und daher

wirkt die moralische Blickrichtung fremd, als uneigentlich. Während wir das Handeln anderer leicht an einer moralischen Ordnung messen können, weil wir ja nie „in“ der Handlung standen und sie daher nie von ihrer intentionalen Struktur her *erlebt* haben, kommt uns ihre Beurteilung aus einer moralischen Perspektive auch nicht als uneigentlich vor.

Die Moral ist „ein System von Gesichtspunkten zur *Beurteilung* von Handlungen und nur indirekt zur Bestimmung des Handelns selbst“³⁷. Und gerade daher wird die moralische Perspektive vor allem auf das Handeln anderer angewendet, während wir unser eigenes Handeln von dem jeweiligen Bestimmungsgrund her verstehen und beurteilen.³⁸ Bin ich zu weit gegangen, wenn ich behaupte, dass Moral nur eine Beurteilungsperspektive des Handelns und kein Bestimmungsgrund des Handelns ist? *Sollte* die Moral vielleicht ein Bestimmungsgrund sein? Die Antwort lautet: Nein; denn dann würden wir uns von allem, was und lieb und teuer ist, entfremden und in eine Selbstanerkennung verfallen, die unangenehm zu nennen, das höflichste ist, was man dazu sagen kann.

2.3 Die moralische Kompromittierung unserer Motive

Eine notwendige Bedingung dafür, nicht in Zwietracht, sondern in Übereinstimmung mit sich selbst zu leben, ist die Harmonie zwischen unseren Motiven und Intentionen einerseits und unseren Gründen andererseits, d. h. eine Harmonie zwischen dem, wodurch man motiviert ist und dem, was man für wertvoll ansieht. Eine solche Harmonie ist gegeben, wenn man von dem motiviert ist, was man auch für gut, richtig und schön hält. Demgegenüber ist es Kennzeichen eines mit sich selbst in Zwiespalt befindlichen Lebens, wenn man entweder nicht von dem motiviert ist, was man schätzt, oder das nicht schätzt, von dem man motiviert ist. Dies kann zu extremen Fällen führen. Solche liegen vor, wenn man von etwas motiviert ist, was man geradezu für schlecht, verwerflich oder erniedrigend hält oder wenn man von dem zutiefst abgestoßen ist, was man tun möchte.

Michael Stocker vertritt nun die provokante These, dass eine Harmonie zwischen unseren Gründen (dem, was wir für wertvoll halten) und unseren Motiven (und den durch die Motive gesteuerten Intentionen) durch die

37 Steinvorth, Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst? A. a. O. (wie Anm. 27), S. 107.

38 Vgl. auch M. Roth, Das Religionsstunden-Ich. Der Religionsunterricht als Herausforderung für die Theologische Ethik, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 60 (2008), S. 154–163.

modernen ethischen Theorien wirksam verhindert wird, diese somit für eine in Übereinstimmung mit sich selbst vollzogene Lebensführung hinderlich sind. „Für moralische Menschen – d. h. für Menschen, die erreichen wollen, was sie für wertvoll halten – ist es schlicht unmöglich, auf der Grundlage dieser ethischen Theorien zu handeln, und sie kompromittieren so ihre Motive. Aus diesem Grunde werden Menschen, die sich ihre Motive kompromittieren lassen, ein Leben führen, dem es an Wertvollem ernsthaft mangelt.“³⁹

Gehen wir nun der Frage nach, wie diese provokante These, dass die Ethik eine Harmonie zwischen unseren Gründen und unseren Motiven geradezu verhindert, bei Stocker begründet ist, so werden wir zunächst auf das Beispiel des Egoisten verwiesen. Keiner wird bestreiten, dass Liebe, Freundschaft, Zuneigung und Mitgefühl Quellen der persönlichen Lust sind. Liebe, Freundschaft, Zuneigung und Mitgefühl zu empfinden, verlangt aber, auf den anderen Menschen wahrhaft einzugehen. Man muss „um dieses Menschen willen handeln und hierin ein endgültiges Ziel sehen; der geliebte Mensch selbst bzw. sein Wohlergehen und seine Interessen müssen ein endgültiges Ziel allen Handelns und Strebens sein.“⁴⁰ Sind nun Egoisten diese Quellen der Lust verschlossen? Egoisten sind dadurch gekennzeichnet, dass sie nur in ihrer eigenen Lust die Rechenschaft für ihr Handeln sehen. Das Handeln wird als gut angesehen, wenn es die eigene Lust fördert. Auch Egoisten sind aber nicht blind für die Quellen der Lust; sie werden daher sehr wohl sehen, dass Freundschaft, Liebe, Zuneigung etc. zu den Quellen der Lust gehören. Von daher haben Egoisten gute Gründe, Liebes- wie auch Freundschaftsbeziehungen einzugehen. Allerdings können sie diese Güter nicht erreichen, wenn ihr Handlungsmotiv ausschließlich die Lust um ihrer selbst willen ist. Um nämlich Liebe, Freundschaft etc. zu leben, ist es nötig, dass der geliebte Mensch selbst, sein Wohlergehen und sein Interesse, Ziel des Handelns ist. Gerade, weil Egoisten nicht um des jeweils geliebten Menschen willen handeln können, können sie auch nicht lieben, einen Freund haben oder gar einer sein. Sie müssten ihr Motiv – ausschließlich ihre eigene Lust zum Ziel des Handelns zu machen – aufgeben. Egoisten können – so folgert Stocker – „ihre Gründe nicht mit ihren Motiven in Einklang bringen. Ihre Gründe und ihre Motive spalten so ihr moralisches Leben“⁴¹.

39 M. Stocker, Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien, in: K. P. Rippe/P. Schader (Hgg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, S. 19–41, S. 22.

40 A. a. O., S. 23.

41 A. a. O., S. 25.

Gerade das Beispiel des Egoisten wirft nach Stocker aber auch einen Blick auf die ethischen Theorien und ihre Argumentation: In ethischen Theorien werden zwar Liebe, Freundschaft etc. als hoch stehende Werte geschätzt, aber es wird verkannt, dass man diese Dinge nicht erreichen kann, wenn sie direkt unsere Handlungen motivieren, m.a.W. wenn sie Handlungsziele sind. Ich kann eine Freundschaft nicht realisieren, wenn es mir darum geht, das Gut „Freundschaft“ zu verwirklichen. Freundschaft setzt voraus, dass es mir um den Freund selbst, sein Wohlergehen und seine Interessen geht. Freundschaft muss im Dasein des oder der anderen ihren Grund haben. So formuliert Stocker: „Was in diesen Theorien fehlt, ist einfach – oder eben nicht so einfach – der Mensch. Denn Liebe, Freundschaft, Zuneigung, Mitgefühl und Gemeinschaft erfordern allesamt, daß der jeweils andere Mensch ein zentraler Bestandteil dessen ist, was wir wertschätzen. [...] Der Mangel dieser Theorien in Bezug auf Liebe, um nur dieses Beispiel herauszugreifen, besteht nicht darin, Liebe nicht zu schätzen (was sie übrigens auch häufig nicht tun), sondern darin, daß sie den geliebten Menschen nicht schätzen. Und in der Tat ‚verfehlt‘ ein Mensch, der einfach nur Liebe schätzt und hierauf zielt (d.h. Liebe im Allgemeinen oder sogar Liebe im Allgemeinen am Beispiel dieses Menschen) den geliebten anderen Menschen mit [...] Sicherheit.“⁴² Wohlgermerkt: Stocker behauptet nicht, dass man, wenn man eine erfolgreiche Liebesbeziehung, Freundschaft etc. hat, nicht in der Lage ist, diejenigen Güter zu erreichen, die von den ethischen Theorien als vorzugswürdige Güter herausgearbeitet werden. Man kann sie erreichen, aber eben nicht dadurch, dass man direkt gemäß diesen Theorien lebt, diese Güter also selbst zu Handlungszielen macht. In dem Maße nämlich, in denen man direkt nach diesen Theorien lebt, wird man die Güter nicht erreichen können.

Was bedeuten die Überlegungen von Stocker für die Ethik als Theorie der menschlichen Lebensführung? Ganz offensichtlich ist, dass sie nicht dazu befähigt die Güter zu erreichen, die sie als moralisch wertvoll propagiert, wenn sie suggeriert, dass diese Güter Ziel unseres Handelns sein sollen. Insofern sie dies tun, steht sie der Erreichung dieser Güter geradezu im Wege. Um uns zu Erreichung der moralischen Güter zu befähigen, müsste die Ethik erstens zwischen den moralischen Gütern und den jeweiligen Intentionen unterscheiden und zweitens zeigen, welche Intentionen wir befolgen müssten, um ein moralisches Gut zu erreichen. Man könnte an-

42 A. a. O., S. 28.

nehmen, dass die Ethik in dieser Hinsicht mit einiger Nachhilfe und einigen Korrekturen in die rechte Bahn kommt. Doch täuscht dieser erste Anschein; denn die Ethik würde durch diese Korrekturen das vorherrschende Verständnis der Moral außer Kraft setzen, das verlangt, dass bestimmte Prinzipien oder Pflichten *um ihrer selbst willen* befolgt werden. So ist für Kant und die ihm folgenden Autoren bis zur Gegenwart die *Selbstzweckhaftigkeit* der Prinzipien oder Pflichten das Kennzeichen der Moralität. Sie unterscheiden sich vom Recht, dessen Forderungen eben nicht um ihrer selbst willen erfüllt werden müssen.⁴³

Es dürfte deutlich sein, dass Freundschaft, Liebe etc. nicht erreicht werden, wenn sie als Handlungsziele begriffen werden. Ebenso deutlich dürfte aber auch geworden sein, dass wir überhaupt den anderen Menschen verfehlen, wenn wir in unserem Umgang mit ihm die Verwirklichung des Guten um des Guten willens zur Intention haben. Das Gute selbst, nicht der andere ist dann Ziel meines Handelns. Genau dies hat Stocker scharf gesehen, wenn er formuliert, dass die ethischen Theorien, die dies propagieren, den konkreten anderen Menschen verfehlen.⁴⁴ In diese Richtungen verweisen auch die Überlegungen Robert Spaemanns, wenn er kritisiert, dass sich so ein moralisches Sollen vor das Wahrnehmen und Eingehen auf die Wirklichkeit schiebt, das uns hindert, im Umgang mit den Dingen des Daseins wahrhaft auf diese einzugehen.⁴⁵ Nicht die Anmutungsqualität der Wirklichkeit bestimmt und motiviert dann unser Handeln, sondern das vorge-schobene Sollen.

Ebenfalls dürfte deutlich sein, dass wir uns von unseren Mitmenschen entfremden würden, wenn wir das Gute um des Guten willen tun. Wieso also sollten wir das Gute um des Guten willens realisieren wollen und diesen Preis der Entfremdung zahlen? Mit anderen Worten: Why be moral? In diesem Zusammenhang ist an einen zweiten Punkt zu erinnern, nämlich auf den übergeordneten Sinn, den Kant dafür angibt, das Gute um des Guten willens zu tun und der m. E. der einzige tragfähige Grund für ein solches

43 I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre. Einleitung III*, Hamburg 1954, S. 21: „Man nennt die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder desselben, die Legalität (Gesetzmäßigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Pflicht) derselben“.

44 Vgl. Stocker, *Die Schizophrenie moderner ethischer Theorien*, a. a. O. (wie Anm. 39), S. 28.

45 Vgl. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1998, S. 148 f.

Unterfangen sein kann: die „Selbstbilligung“⁴⁶. Die Selbstbilligung ist nach Kant letztes Motiv des moralischen Handelns:⁴⁷ Wenn wir das Gute um des Guten willens tun, sind wir fähig, uns selbst zu billigen und uns als Vernunftwesen anzuerkennen, die sich selbst ein moralisches Gesetz zu geben in der Lage sind.⁴⁸ Wir können im Blick auf diese Begründung noch schärfer formulieren: Es ist nicht der andere, der *konkret* andere, um dessen willen ich handle, sondern der andere wird instrumentalisiert zum Zwecke meiner eigenen Selbstbilligung, er ist beliebiges Instrument dafür. Auf uns selbst, nicht auf den anderen ist dabei der Blick gerichtet, er wird zu einem bloßen Anwendungsfall unseres Bestrebens nach Selbstbilligung.

Damit steht aber das Streben nach Selbstbilligung im Vordergrund und wird seine ihm angemessenen Mittel entfalten. Sich Selbstanerkennung zu verschaffen, verlangt ja nicht, *tatsächlich* in einer Weise zu handeln, die man der Selbstanerkennung zuträglich hält, sondern nur, das eigene Handeln und das der anderen so (*um*)*zudeuten*, dass es der Selbstanerkennung zuträglich ist. Man erhält die nötige Selbstanerkennung, indem man sein eigenes Handeln moralisch umdeutet (d. h. die Moral als Handlungsprinzip des eigenen Handelns versteht) und das Handeln der anderen in der moralischen Kritik abwertet (weil sie die Moral nicht als Handlungsprinzip haben). Statt den anderen zu verstehen und in seinem moralischen Versagen uns selbst zu verstehen als immer auch versagende, distanzieren wir uns von dem anderen im Modus des moralischen Urteils.⁴⁹

46 I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 143, in: Ders., Werkausgabe in 12 Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. VII: Kritik der praktischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1977.

47 Vgl. a. a. O., A 142 ff.

48 Vgl. hierzu ausführlich: M. Roth, Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die theologische Ethik, Lutherische Theologie und Kirche 29 (2005), S. 166–204.

49 Zur Konsequenz vgl. M. Roth, Was ist ein Moralist? Überlegungen zum moralischen Bullshit und zu seiner Vermeidung, in: M. Roth/J. Schmidt (Hg.), Gesundheit. Humanwissenschaftliche, historische und theologische Aspekte (Theologie – Kultur – Hermeneutik Bd. 10), Leipzig 2008, S. 195–224, bes. S. 212 ff.

3. Lex semper accusat

Im moralischen Sollen ist keineswegs bereits die Befähigung beschlossen, dass Gesollte zu verwirklichen. Es zeigte sich, dass wir den anderen Menschen verfehlen, wenn wir in unserem Umgang mit ihm die Verwirklichung des Guten um des Guten willen zur Intention haben. Im Blick auf das Gesetz formuliert: *Wer das Gesetz befolgt, um das Gesetz zu befolgen, wird die Intention des Gesetzes verfehlen.*⁵⁰ Die Intention des Gesetzes ist die Liebe; durch die Liebe wird das ganze Gesetz erfüllt (Gal 5,14). „[W]er den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“⁵¹! Liebe aber kann nicht geboten werden, wir können auch nicht lieben, um zu lieben. Wer liebt, dem geht es nicht um die Liebe (weder um die Liebe im Allgemeinen noch um die Liebe im Allgemeinen am Beispiel dieses Menschen), sondern um das geliebte Gegenüber, sein Wohlergehen ist das Ziel des Handelns. Zu Recht formuliert Robert Spaemann: „Wir lieben nicht, weil wir lieben wollen, sondern wir finden uns liebend und nichtliebend vor“⁵². Liebe kann man nicht wollen; denn sie liegt unserem Wollen voraus.⁵³ Zur Liebe muss man befähigt und befreit werden. Gerade diese Befreiung zur Liebe kann das Gesetz nicht leisten, es ist auch nicht seine Aufgabe.

50 So weit ist Paulus nicht gegangen; denn nach Paulus scheitert der Mensch nicht deshalb am Gesetz, weil er mit seiner Hilfe versucht, seine eigene Gerechtigkeit aufzurichten, sondern weil er es nicht erfüllt. So betont Eckstein, Verheißung und Gesetz, a. a. O. (wie Anm. 14), S. 131, dass nach Paulus „weder die legalistische Perversion des Gehorsams noch das Streben, durch Gesetzeswerke gerecht zu werden, das Verdammungsurteil der Tora begründet, sondern allein der Ungehorsam“ (ebenso urteilt U. Wilckens, Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“? In: Ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien. Neukirchen-Vluyn 1974, S. 77–109, S. 94). Wenn daher Rudolf Bultmann formuliert, dass „das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen“ (Ders., Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. durchgesehen und ergänzt von O. Merk, Tübingen 1984, S. 264 f) den Menschen am Gesetz scheitern lässt, so gibt dies nicht Paulus' Auffassung wieder. Unsere Überlegungen deuten aber darauf hin, dass es durchaus eine über Paulus hinausgehende Vertiefung des Verständnisses vom Gesetz ist.

51 E. Jüngel, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluss an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation, in: Ders., Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. Theologische Erörterungen I, München ²1988, S. 234–245, S. 242.

52 R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied von ‚jemand‘ und ‚etwas‘, Stuttgart ²1998, S. 229.

53 Vgl. ebd.

Das Gesetz ist kein Bestimmungsgrund unseres Handelns, sondern ausschließlich eine Beurteilungsperspektive. Als Beurteilungsperspektive aber zeigt das moralische Gesetz, dass wir jenseits des Gesollten stehen. Es stellt die Konsequenz unseres Weges fest und leitet dazu an, nach den Ursachen zu fragen. Was sind das für Tendenzen in uns, die uns Begründungen dafür finden lassen, warum wir uns von dem ausnehmen, was wir als prinzipiell richtig erkennen und was wir bei einem anderen einfordern. Was hindert uns daran wahrzunehmen, was die Situation fordert? Was ist es, dass wir uns nicht trauen, uns dem anderen zu öffnen, sondern uns ihm in Selbstsorge und Angst verschließen? Kurz: Warum sind wir zur Liebe unfähig?

In der Tat wird man Hannah Arendt Recht geben können, wenn sie von einer „Banalität des Bösen“⁵⁴ spricht. Ihr ist aber darin zu widersprechen, wenn sie meint, dass sich die „Bösen“ von der moralischen Ordnung bewusst ausnehmen. So meinte sie es als Prozessbeobachterin des Prozesses gegen Adolf Eichmann 1961 in Jerusalem habe feststellen zu können. Gegen Arendt formuliert zu Recht Franziska Augstein: „Daß Eichmann und andere NS Täter sich von der moralischen Selbstbetrachtung durchaus nicht verabschiedet hatten [...], ist Hannah Arendt nicht eingefallen. Dass jemand tausende und abertausende Menschen ermordet und sich selbst dennoch ausschließlich für anständig hielt, hat sie, die schockiert war, sich vermutlich wirklich nicht vorstellen können“⁵⁵. Aber gerade hierin scheint die Banalität des Bösen zu bestehen: Wir verabschieden uns keineswegs in einem großen Akt von der Moral, sondern wir biegen sie zu unseren Gunsten um, wir rechtfertigen moralisch, was wir tun mit unseren Zielen, setzen die Vernunft ein, um zu begründen, warum für uns etwas in der betreffenden Situation nicht gilt, und genau dabei findet der Bruch statt, den wir bei anderen wohl wahrnehmen, in Bezug auf uns selbst aber mit Blindheit geschlagen sind – ganz leise, ganz unauffällig, ja quasi selbstverständlich.

Gerade daher eignet sich das moralische Gesetz auch nicht, zwecks Selbsterhöhung andere zu disqualifizieren, deren moralische Vergehen wir so viel deutlicher sehen als unsere eigenen und denen wir so gerne das

54 H. Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen. Aus dem Amerikanischen von B. Granzow. Mit einem einleitenden Essay von H. Mommssen, München ¹⁴1986.

55 Taten und Täter. Ein Nachwort von F. Augstein, in: H. Arendt. Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von J. Kohn. Übersetzt aus dem Englischen von U. Ludz, München/Zürich ²2006, S. 177–195, S. 186.

moralisch Gesollte vorhalten wie etwa dem eingangs erwähnten Josef Ackermann. Das moralische Vergehen anderer wird vielmehr zu einem Anlass über *sich selbst* nachzudenken und sich über sich selbst klar zu werden, um zu entdecken, dass die Vergehen der anderen auf denselben Ängsten, derselben Blindheit und derselben Verslossenheit gegenüber den Bedürfnissen der Mitmenschen beruhen, von denen unser tagtägliches Handeln geleitet ist. Das trifft auf alle Taten zu – selbst einem Verbrechen wie Mord, über den wir uns empören, weil er anscheinend so ganz anders ist als das, was man uns vorwerfen könnte. Ist das zu weit gegangen? Natürlich, die meisten von uns begehen keine Morde, und die wenigstens von uns werden schon eine Bank ausgeraubt oder ein Kind entführt haben. Gerade wir Wissenschaftler tun dergleichen Dinge höchst selten. Und die meisten von uns *begehren* auch nicht danach, ein Kind zu entführen, eine Bank auszurauben oder einen Mord zu begehen – wir begehren in der Regel wissenschaftliche Anerkennung. Allerdings: Das Begehren des Mörders besteht auch nicht darin, einen Mord zu begehen, oder um mit Raymond Chandler zu sprechen: der Mörder hat andere Gründe für den Mord als den, eine Leiche zu produzieren. Der Mord ist ein Mittel, das in Kauf zu nehmen sich der Mörder für gezwungen hält, um sein Ziel zu erreichen. Und es ist damit zu rechnen, dass auch der Mörder das Morden – wie wir – grundsätzlich verurteilt, bis auf den Mord eben, den er begeht; denn dieser Mord ist für ihn durch die Sachlage erfordert.⁵⁶ Hier ist es „ganz anders“, hier kann man es „nicht so einfach sagen“ ... (s.o.). Das Verbrechen – so Albert Camus – fängt an, „seine Gründe in der Vernunft zu suchen“⁵⁷. Damit aber „wuchert es wie die Vernunft selber und nimmt alle Formen logischer Denkschlüsse an“⁵⁸. Alle Künste der Vernunft werden aufgebracht, um das Verbrechen zu rechtfertigen. Dass wir in Bezug auf unser eigenes Handeln uns vor Sachfragen gestellt sehen und moralische Anforderungen entweder nicht sehen oder sie als uns und unserer Situation nicht betreffend wahrnehmen, ist nun aber durchaus nicht etwas, was nur in einem exklusiven Einzelfall geschieht, wie etwa einem Mord, sondern findet – dies wurde hoffentlich durch die Ausführungen deutlich – in jedem Augenblick unserer Existenz statt. Nun könnte man natürlich einwenden: „Zugegeben, auch wir tun dieses und jenes moralisch höchst Fragwürdige,

56 Auch er ist in seinem Selbstverständnis daher „eigentlich“ kein Mörder (vgl. Kap. 0).

57 A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Essays. Aus dem Französischen von J. Strelker, bearbeitet von G. Schlocker unter Mitarbeit von F. Bondy, Reinbeck bei Hamburg ²⁵2003, S. 9.

58 Ebd.

wofür wir andere tadeln, ganz selbstverständlich – aber das alles geht doch nicht so weit, dass wir einen Mord begehen!“ Aber ein schonungsloser Blick auf die Geschichte eines Verbrechens wird uns zeigen, wie dieses in der Tat exklusive Verbrechen Konsequenz derselben Mechanismen ist, die wir bei uns selbst beobachten können und uns damit konfrontieren, wie in den in uns wirksamen Mechanismen immer schon der Keim des Mordens steckt. Damit aber ergibt sich eine Verschiebung der moralischen Perspektive, insofern nun *wir selbst* Gegenstand des moralischen Urteils sind. Gerade so wird die Moral nicht abgeschafft, sondern wird aufgerichtet und kommt zu ihrem eigentlichen Ziel: *unserer* Verurteilung.

Ethik der Gabe

Oswald Bayer | Hennef, Deutschland

I. Religionsphilosophischer Zugang

I.1 gegeben

Ethik befasst sich mit der Frage: „Was sollen wir – und inmitten der andern: was soll ich – *tun*?“ Doch sie beginnt nicht mit ihr. Sie beginnt vielmehr mit der Frage: „Was ist uns – und inmitten der andern: was ist mir – *gegeben*?“ Thema der Ethik sind also nicht primär und sofort das Handeln des Menschen und die Normen, nach denen das Handeln zu beurteilen ist. Thema der Ethik ist nicht primär und sofort die Frage „Was soll ich tun?“ und damit das im Nominativ stehende „Ich“, das von dem Gesetz des großen „Du sollst!“ als dem Kategorischen Imperativ bestimmt ist, sondern, wie gesagt, die Frage „Was ist mir gegeben?“ und damit der im *Dativ* – im Gebefall – stehende Mensch, dessen Sein ein Beschenktsein ist, das ihm aus zuvorkommender Fülle zukommt. Was bist du, das dir nicht gegeben wäre? (vgl. 1 Kor 4,7) In ihrem Einsatz und Ausgangspunkt hat die Ethik daher nicht einen Kategorischen Imperativ, sondern die Kategorische Gabe zu bedenken.¹ Ihr Grundthema ist das gegebene Leben² und dessen Struktur, vor allem: dessen Freiheit.³

-
- 1 Vgl. Oswald Bayer, Kategorischer Imperativ oder kategorische Gabe (1981); in: Ders., Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995, 13–19. Zuvor schon (1979) habe ich gegen Wilhelm Herrmanns und Gerhard Ebelings Verständnis der Gesetzeserfahrung als Bedingung der Möglichkeit, das Evangelium zu verstehen, den „Überschuss“ des Evangeliums geltend gemacht: Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gottesfrage und Ethik (NZSTh 21, 1979, 253–271); in: Ders., Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, (314–333: Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Verhältnis von Gotteslehre und Ethik) 327.
 - 2 Vgl. Albert Schweitzer, Kultur und Ethik. Sonderausgabe mit Einschluß von ‚Verfall und Wiederaufbau der Kultur‘, München 1960, 330: „Wahre Philosophie muß von der unmittelbarsten und umfassendsten Tatsache des Bewusstseins ausgehen. Diese lautet: ‚Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.‘“
 - 3 Vgl. Bayer, Freiheit als Antwort (s. o. Anm. 1), 64–75 (Von der Freiheit menschlichen Lebens „inmitten von Leben, das leben will“).

Nun wird niemand leugnen, dass es irgendein „Gegebenes“ oder eine „Gegebenheit“⁴ gibt. Selbst Kant kommt nicht umhin, vom Gegebensein der Aufgabe zu reden. Mit Kant und seinen theologischen Nachfolgern ist jedoch darum zu streiten, *in welcher Weise* und *worin* menschliche Freiheit gegeben ist. Kant redet in der Begründung des die Freiheit fordernden, voraussetzenden und einschließenden Gesetzes vom „Faktum“ der reinen Vernunft.⁵ Ist der Mensch sich und seine Welt ihm unendliche Aufgabe, so ist wenigstens die Aufgabe als solche *gegeben*; ich finde sie, indem ich existiere, vor und setze sie nicht selbst. Dieses Gegebensein der Aufgabe genügt den sich im Sinne Kants der transzendentalen Frage fügenden Theologen, die Rede von Gott zu rechtfertigen. Die Frage nach dem Modus des Gegebenseins der Aufgabe verblasst. Für den Gewinn einer Plausibilität, die man durch den Aufweis einer für jede und jeden geltenden, also universalen Bestimmung gefunden zu haben meint, wird in Kauf genommen, dass innerhalb der fundamentaltheologisch beanspruchten transzendental-philosophischen Perspektive Gottes Schöpferwort zur Hieroglyphe dafür schrumpft, dass ich die Aufgabe nicht selbst setze, sondern in ihrem Gesetzsein in mir immer schon vorfinde: als das Bestimmtheit meines inneren „unsichtbaren Selbst“, das „unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz“ verknüpft ist.⁶

Verkannt ist damit, dass der Ethik die Poetik und Ästhetik vorangehen, dass das Ethos seinen Sitz im konkreten natürlichen und geschichtlichen Leben hat, in diesem Sinne bodenständig ist und entsprechend die Ethik sich nicht primär mit luftigen Werten und Normen befasst. Gegenüber einer präskriptiven Überhitzung der Ethik seit Kant und dem mit ihr oft verbundenen Aktualismus und Aktionismus ist die Bedeutung des Vorethischen für das Ethische, der Gabe vor der Aufgabe geltend zu machen. Die Sprache, die Welt wahrnehmen lässt, ist *vor* dem Ethos – was jedenfalls dann zutrifft, wenn ein aktualistischer Handlungsbegriff für das Verständnis von „Ethos“ leitend ist.⁷ Deshalb geht Ästhetik – verstanden als Refle-

4 Edmund Husserl, Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II, den Haag 1973, 61: „Absolute Gegebenheit ist ein Letztes.“

5 KprV A 55 f; 96. Vgl. Metaphysik der Sitten, in: Kants Werke in 10 Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1968, 361.

6 KprV A 289 („Beschluß“).

7 Anders verhält es sich, wenn „Ethik“ nicht vornehmlich oder gar allein handlungstheoretisch konzipiert wird. So zeigt Bernd Wannenwetsch (in seiner Rezension von „Freiheit als Antwort“ [s. o. Anm. 1]), weshalb „die Sprache immer schon als ethisches Phänomen begriffen werden“ muss: ZEE 39 (1995), (231–235) 235 im Kontext von 234 f.

xion der Wahrnehmung von Gott, Welt und Selbst im umfassenden Sinn – der Ethik voran. Ebenso die Poetik. Jeder Mensch ist in einer bestimmten Sprachwelt beheimatet, bewegt sich in ihr und ist in der Grundorientierung seiner Gedanken, Worte und Werke vorgängig und unhintergebar von ihr bestimmt; entscheidend ist freilich, in *welcher* Sprachwelt er lebt.⁸

Zum sprachlich verfassten Vorethischen, ohne das menschliches Wählen und Entscheiden nicht gedacht werden kann, gehören Grundbewegungen wie Staunen und Ehrfurcht, Dank, Güte und Barmherzigkeit. Sie sind keine selbstverständlichen und sich selbst genügenden Gesinnungen, Tugenden und Lebensäußerungen, sondern werden allein durch Gottes Zusage seiner Güte und Barmherzigkeit geschaffen und erneuert. Verstünde sich beispielsweise Barmherzigkeit von selbst, dann hätte Jesus die Geschichte vom barmherzigen Samariter nicht erfinden und erzählen müssen, dann blieben wir nicht darauf angewiesen, dass sie uns immer wieder neu gepredigt wird. Die Evidenz dieser Barmherzigkeit ist eine bleibend sprachlich vermittelte Evidenz.

Hat das Ethos seinen Sitz im konkreten natürlichen und geschichtlichen Leben, dann ist der Begriff der Ethik, wie schon angesprochen, von einem plausiblen Begriff des *Lebens* her zu bilden. Ich schlage vor, „Leben“ grundlegend von dem „λόγος δόσεως καὶ λήμψεως“ samt seinen Störungen und Verkehrungen bestimmt zu sehen, von dem Paulus Phil 4,15 – in ekklesiologischem Zusammenhang – spricht. *Die Logik des Lebens ist: Geben und Nehmen, Nehmen und Geben*. Conrad Ferdinand Meyer bringt diese Logik des Lebens in seinem Gedicht „Der römische Brunnen“ anschaulich ins Bild:

8 Im Blick auf das sprachliche Apriori des Christentums fordert Hamann unter Berufung auf 1 Petr 4,11 („Wenn jemand redet, rede er's als Worte Gottes“): „Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst sein, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten und aus welchen sie bestünden und zusammengesetzt würden“ (Johann Georg Hamann, *Biblische Betrachtungen eines Christen*, in: Ders., *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn, München 1993, 304,8–10; hier und im Folgenden ist die Schreibweise der heutigen angeglichen). Zur Standortgebundenheit menschlichen Erkennens und Sprechens und zum entsprechenden jeweils unhintergehbaren „Begriffsschema“: Hilary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/Main 1982, 78; Putnam folgt dem späten Wittgenstein.

„Aufsteigt der Strahl, und fallend gießt
 Er voll der Marmorschale Rund,
 Die, sich verschleiernd, überfließt
 In einer zweiten Schale Grund;
 Die zweite gibt, sie wird zu reich,
 Der dritten wallend ihre Flut,
 Und jede nimmt und gibt zugleich
 Und strömt und ruht.“⁹

„Und jede nimmt und gibt zugleich“! Dabei ist nach dem Geben und vor dem Nehmen das *Empfangen* eigens zu bedenken. Das freie Weitergeben des Empfangenen und Genommenen ist das *Überliefern*; das griechische und lateinische Äquivalent dieses Wortes enthalten das Verb „geben“: παραδιδόναι bzw. tradere (= trans-dare).

1.2 Empfangen und Überliefern

Nach feststehendem jüdischem und christlichem Sprachgebrauch meint, wie 1 Kor 15,3 klassisch belegt, das Begriffspaar „empfangen“ und „überliefern“ – παραλαμβάνειν und παραδιδόναι (aramäisch: קָבַל und מָסַד) – den Traditionsprozess, den Vorgang der Überlieferung, der Weitergabe der Glaubenslehre. Doch lässt sich, dies ist meine These, der Wortsinn durchaus übertragen und erweitern auf die Geschichte des menschlichen und nichtmenschlichen Lebens überhaupt – bis hinein in das Wesen und den Wandel des genetischen Codes.

Ein solches fundamentalanthropologisches, ja fundamentalontologisches Verständnis von „empfangen“ und „überliefern“ erlaubt es, mit einem und demselben Begriffspaar sowohl die natürlichen wie die kulturellen Prozesse und zugleich ihre unauflösliche Verschränkung zu bezeichnen. Werden diese Prozesse beispielsweise im Medium der Sprache der biblischen Urgeschichte wahrgenommen, sind sie nicht amorph und anonym. Sie artikulieren sich vielmehr in bemerkenswerten Verhältnissen und Beziehungen: zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und dem in die Welt eingefügten, aber doch in besonderer Stellung zu Gott und seinen Mitgeschöpfen lebenden Menschen, zwischen Mensch und Mensch: in der immer mit der Arbeit verschränkten, von ihr zwar zu unterscheidenden, aber nie zu lösenden

9 Conrad Ferdinand Meyer, Werke in zwei Bänden, Bd. I, Essen, 1981, 88.

Mitmenschlichkeit, zwischen den Menschen und ihren nichtmenschlichen Mitgeschöpfen, die ihrerseits das Gehörte und Empfangene in einer Kette des Seins weitergeben und weitersagen: „Ein Tag sagt's dem andern; und eine Nacht tut's kund der andern“ (Ps 19,3).

Inmitten dieser Verhältnisse – es sind Machtverhältnisse – ist dem Menschen jene eigentümliche Freiheit und Würde gegeben, die sein Menschsein ausmacht. Von dem sie begründenden Grund her, der in der unverdient gegebenen Anrede des Schöpfers liegt, der mich „samt allen Kreaturen“ ins Leben gerufen hat und darin täglich erhält, ist sie zuerst und zuletzt gemeinsame, keine einsame Freiheit. Sie ist bestimmt von einer alle Dimensionen des Lebens umfassenden Gemeinsamkeit – auch mit den nichtmenschlichen Mitgeschöpfen –, die jeder Individualisierung voraus und zugrunde liegt, ihr überhaupt erst Ort und Zeit gibt. In der Kraft dieser Freiheit bewegt sich der Mensch jenseits bloßer Rezeptivität und bloßer Spontaneität: im gemeinschaftlichen Spiel und Konflikt zwischen Vorgabe und Aneignung, Empfangen und Überliefern. Anfang und Ende des Spiels hat der Mensch nicht in der Hand. Er bleibt Lernender. Lernen aber ist ebensowenig reine Konstruktion wie reine Wiedererinnerung.

Das gemeinschaftliche Spiel im Raum und in der Zeit zwischen Empfangen und Überliefern vollzieht sich nicht als herrschaftsfreie Kommunikation und lebt auch nicht aus einem Vorgriff darauf.¹⁰ Es ist davon bestimmt, dass andere Macht über mich haben und ich über andere; ich bin Herr und Knecht zugleich.

Kurz: Die Logik des Lebens ist Geben und Nehmen, Nehmen und Geben; in diesem Prozess – man muss ihn nicht sofort als Evolutionsprozess verstehen – wird, so oder so, *Macht* ausgeübt¹¹ – was in einer Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft geschieht: in einem Kampf aller gegen alle auf Leben und Tod um gegenseitige Anerkennung.

Der λόγος δόσεως καὶ λήψεως waltet, wie schon angedeutet, nicht nur im mitmenschlichen Bereich. Er ist, mit aller Vorsicht, auch analog für den nichtmenschlichen geltend zu machen – wozu Hans Jonas eine erstaunliche Vermutung vorgetragen hat.¹² Danach lässt sich die im Wechselspiel

10 Vgl. die Erwägungen zur „Kommunikativen Urteilsform“: Leibliches Wort (s. o. Anm. 1), 6–15, bes. 7f.

11 Zur weiteren notwendigen Differenzierung: Macht, Recht, Gerechtigkeit, in: Freiheit als Antwort (s. o. Anm. 1), 283–296.

12 Hans Jonas, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, 1992. Die Zahlen in Klammern im folgenden Text bezeichnen die Seitenzahlen dieses Buches.

zwischen Geben und Nehmen lebendige Freiheit sehr weit fassen: Innerhalb der „endlos ausgedehnten Zwangsläufigkeit des physischen Universums“ (13) – so Hans Jonas – leuchtete zum ersten Mal ein „Prinzip der Freiheit“ auf, als sich „lebende Substanz“ (14) aus der physikalischen Welt herauslöste. Stoffwechsel sei „die erste Form der Freiheit“ (13). Im Stoffwechsel liege zugleich die „Antinomie der Freiheit [...] in ihrer elementarsten Form“ (25). Jonas tastet sich mit diesem fundamentalen Freiheitsbegriff als dem „Ariadnefaden für die Deutung dessen [...], was wir ‚Leben‘ nennen“ (13), hin zum Menschen, dem mit seiner Freiheit zugleich Verantwortung auferlegt sei.

1.3 Die Asymmetrie im Logos des Gebens und Nehmens; Autorität und Kritik

Was das Leben nicht nur prägt, sondern überhaupt erst ermöglicht, ist die *Asymmetrie* von Geben und Nehmen, Empfangen und Überliefern, Hören und Reden, Lesen und Schreiben. Sie lässt sich bedenken, indem auf das Verhältnis von „Autorität und Kritik“ geachtet wird.¹³

Zu kritischer – das heißt: unterscheidender – Wahrnehmung der Welt kann ich mich nicht selbst ermächtigen. Ich muss dazu ermächtigt, begabt werden – von einem Andern, der dazu mächtig ist. „Autorität“ ist dem genauen Wortsinn nach (augere) die Macht, die vermehrt, die wachsen lässt – die Macht, die Leben schafft. Keine Kritik also ohne Autorität. Wäre der Kritik nichts vorgegeben, wäre sie leer und steril. Umgekehrt freilich kann nur jene Autorität als wahre Autorität gelten, die fruchtbar ist und zur Kritik ermächtigt: zu frei unterscheidender, urteilender und ihrerseits wieder wachsen lassender Wahrnehmung der Welt; paradigmatisch dafür ist die leibliche und geistige Elternschaft. Keine wahre Autorität ohne Kritik.

13 Zum Folgenden ausführlich: Oswald Bayer, *Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991.

II. Theologische Explikation

II.1 Schöpfungswirklichkeit als Gabe

Das Verständnis der Schöpfungswirklichkeit als Gabe, bisher nur in religionsphilosophischer Verhüllung angesprochen, ist nun offen und ausführlich darzulegen. Erst danach kann begründet von einer *Ethik* der Gabe geredet werden.

Das Verständnis der Schöpfungswirklichkeit als Gabe steht im scharfen Kontrast zu einer Auffassung, wie sie Luther im Spätmittelalter vorfand, vor allem aber im Kontrast zur Neuzeit, jedenfalls zum neuzeitlichen Aktivismus,¹⁴ der sich nichts schenken lassen will und nur die kommutative¹⁵ Gerechtigkeit – den Äquivalententausch – kennt.¹⁶ Ihm widerspricht scharf das biblische und reformatorische Verständnis eines freiwillig, freigebig, großzügig und unablässig gebenden Gottes, des „Brunnquell[s] guter Gaben, / ohn den nichts ist, was ist, / von dem wir alles haben“¹⁷. Dies gilt in einer so radikalen Weise, wie sie radikaler nicht gedacht werden kann: Gottes Geben prägt die Gestalt seines Handelns als des Handelns dessen, „der den Gottlosen gerecht macht“ (Röm 4,5) und in gleicher Weise „die Toten lebendig macht sowie das, was nicht ist, ruft, dass es sei“ (Röm 4,17). Sein Handeln geschieht unbedingt, bedingungslos, unverdient – in diesem Sinne: aus nichts („ex nihilo“), allem Geschöpflichen zuvorkommend;¹⁸ es geschieht als ein nur in sich selbst gründendes, schlechthiniges, kategorisches Geben, das auch seinen Adressaten nicht etwa schon

14 Dazu (bes. zu Fichte und Sartre): Leibliches Wort (s. o. Anm. 1), (23–26) 23 f.

15 Zur Begrifflichkeit: Aristoteles erörtert neben der universalen iustitia legalis (*Ethica Nicomachea* V, 1030 b 18 f; vgl. b 22–26) als die beiden Formen der iustitia particularis (1030 b 30) die iustitia distributiva (1030 b 31 f) und die iustitia commutativa (1131 a 1); zur lateinischen Begrifflichkeit: Thomas von Aquin, *ST* II/II q 61.

16 Zur Kritik dieses Aktivismus und seiner Verkennung des grundlegend Gegebenen: Trygve Wyller, *Glaube und autonome Welt. Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer*, Oswald Bayer und Knud Ejler Løgstrup (TBT 91), Berlin/New York 1998.

17 Johann Heermann, „O Gott, du frommer [= gerechter] Gott ...“ (EG 495,1). Ausführlicher: Oswald Bayer, *Zugesagte Gegenwart*, Tübingen 2007, 189 f.

18 „Wie die Natur alles dasjenige zum voraus vorbereitet und vorgedacht hat, was die Stimme unserer leiblichen Bedürfnisse von dem Schöpfer hätte fordern können: so hat die Gnade für uns geschlachtet und zugerichtet und wir haben nichts nötig als ihrem Ruf zu folgen, um an ihrem Abendmahl teilzunehmen, zu dessen Zubereitung sie frühe aufgestanden, früher als wir uns unser[e]s Daseins und künftigen Hungers und ihrer [zu]vorkommenden Liebe bewusst waren. Ja, um uns an diesem

vorfindet, sondern überhaupt erst setzt. Gottes kategorisches Geben hat also die dreifach radikale Gestalt der *iustificatio impii*, der *resurrectio mortuorum* und der *creatio ex nihilo*.

Schöpfung wie Neuschöpfung sind kategorische Gabe. Das erste Wort an den Menschen ist ein Gabewort: „Von dem allem darfst du essen!“ (vgl. Gen 2,16), das, was im folgenden noch eingehender zu bedenken ist, mit dem *peccatum omissionis* freilich verkannt und verachtet wird; der Sünder ist ein Kostverächter. In der Überwindung seiner Kostverachtung erneuert sich das Urwort der Gabe im Gabewort des Herrenmahls: „Nehmet hin und esset. Das ist mein Leib, für euch gegeben!“ (Mt 26,26; 1 Kor 11,24); genommen, „gekauft“ wird dabei „ohne Geld, umsonst“ (Jes 55,1); dorean, gratis (Röm 3,24). Gottes Gabe ist ungeschuldet, unbedingt und bedingungslos; auch durch die erwartete Antwort und Gegengabe der Kreatur wird sie, was wir uns noch näher verdeutlichen müssen, nicht – auch nicht sekundär – konditioniert.

Schöpfung und Neuschöpfung auf diese Weise zu verstehen, ist innerhalb der christlichen Tradition, die in ihrer Schöpfungslehre vom Kausalitätsschema beherrscht war,¹⁹ keineswegs selbstverständlich. Vor Luther ist die Schöpfung nie als kategorische Gabe verstanden worden, jedenfalls nicht mit dem Wort „Geben“ bzw. „Gabe“ zur Sprache gekommen. Die Sprache der Bibel gebraucht das Wort in schöpfungstheologischem Zusammenhang selten.²⁰ Luther hat von seiner reformatorischen Entdeckung aus, dass die Einsetzungsworte des Herrenmahls in ihrer Mitte Gabewort sind – „Nehmet hin und esset. Das ist mein Leib, für euch gegeben!“ –, das für ihn so bezeichnende Verständnis der Schöpfung als Gabe gefunden. Die wenigen, vereinzelt Punkte, an denen die Sprache der Bibel selbst von der Schöpfung als Gabe redet, hätten als solche ihn wohl kaum zu seinem für unsere Fragestellung grundlegenden Schöpfungsverständnis gebracht. Doch haben sie ihn in dem bestärkt, was ihm elementar und konkret am Herrenmahl aufgegangen ist. Das als Brot- und Kelchwort zweifache Gabewort des Herrenmahls – das man Gabewort sein lassen und nicht „Deutewort“ nennen sollte²¹ – ist es, was Luther im Ohr, vor Augen und im

Gastmahl teilnehmen zu lassen, wurden wir aus dem Schoß der Nacht zum Leben aufgeweckt“ (Hamann, Londoner Schriften [s. o. Anm. 8], 399,37–400,6); aufgenommen ist Prov 9,1–6.

19 Zur Kritik an der Vorherrschaft des Kausalitätsschemas in der Schöpfungslehre und Ontologie: Zugesagte Gegenwart (s. o. Anm. 17), 114, 200, 202 f.

20 Jer 31,35; Koh 12,7 und öfters; Sir 17,4 f; Act 14,17.

21 Von „Deuteworten“ redet vor allem: Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ³1960, 81 f und öfters.

Herzen hat, wenn er, was noch eigens hervorzuheben sein wird, *alles* Tun des dreieinen Gottes als zusagendes Geben und gebendes Zusage wahrnimmt und sagt.

II.2 communicamur passive; das Abendmahl geben und empfangen

Das Herrenmahl und mit ihm der christliche Gottesdienst als ganzer ist für eine theologische Ethik der Gabe von entscheidender Bedeutung. Diese ist deshalb noch weiter darzulegen.

Gottesdienst ist zuerst und zuletzt Dienst Gottes an uns, sein für uns ein für allemal geschenes Opfer, das uns im Herrenmahl in, mit und unter Brot und Wein vom Gabewort dargereicht, zugesagt und mitgeteilt wird. Das einmal – unter Pontius Pilatus am Kreuz auf Golgatha – Erworbene wird allemal ausgeteilt: Christi Leib für dich gegeben, Christi Blut für dich vergossen – zur Vergebung der Sünde.²²

Dieser Dienst Gottes an uns, den wir uns gefallen lassen sollen, ist verkannt, wenn wir, wie Luther mit seiner scharfen Unterscheidung von „sacramentum“ und „sacrificium“ hervorhebt, als ein Werk, als eine *actio hominis*, Gott geben wollen, was wir als seine reine Gabe empfangen und nehmen dürfen.²³ Wir „bringen nicht ein gutes Werk dar, kommunizieren nicht *active*“ – in einem „Mitopfer“ der Gläubigen oder gar in einem „Selbstvollzug“ der Kirche. Durch die Diener des göttlichen Wortes „empfangen wir vielmehr die Zusage (*promissio*) sowie das Zeichen (*signum*) und kommunizieren *passive*“²⁴. Dem sakramentalen Gabewort darf nicht zugeschrieben werden, was Sache des Gebetes ist; und die Wohltat, die wir empfangen und nehmen sollen, darf nicht Gott als Opfer dargebracht werden.²⁵ Das Herrenmahl ist kein „Opfer, das Gott dargebracht würde“²⁶. In ihm widerfährt uns vielmehr die Kondeszendenz und Hingabe Gottes, in der er sich

22 Dass sich Luther in seinem Verständnis des Abendmahls ganz auf das „Geben“ konzentriert, zeigt sich z.B. darin, dass er im Kleinen Katechismus nachdrücklich die Worte „für euch gegeben“ und „vergossen zur Vergebung der Sünden“ hervorhebt: BSLK 520,24–26; 34–36; 521,6 f.

23 Martin Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520); WA 6, 520, 33–36.

24 A. a. O. 521,29 f.; Hervorhebung hinzugefügt. Es ist die Eigenart dieser Passivität, des Empfangens und Erleidens des Werkes Gottes, dass sie zu höchster Aktivität freisetzt.

25 A. a. O. 522,27–29.

26 A. a. O. 523,9 f.

uns darbringt und mitteilt. Wir *empfangen* sein Opfer.²⁷ Entsprechend ist der Glaube groß im Nehmen. Hier gilt ganz und gar: Nehmen ist seliger denn Geben.

Wer das Herrenmahl *als ganzes* „Eucharistie“ nennt, wer es ganz und gar als solche, als Danksagung, versteht, nimmt in das anabatische Lobopfer die katabatische Gabe und Zusage so hinein, dass die Danksagung die Gabe in sich aufhebt. Damit wird die reine Gabe durch die Gegengabe und Antwort – auch wenn diese in trinitätstheologischem Zusammenhang pneumatologisch verstanden und auf diese Weise vom Verdacht der Werkgerechtigkeit entlastet wird – faktisch verdunkelt, ja: in sie verkehrt. Die Gegengabe depotenziert die Gabe. Diese verliert ihre Gegenständlichkeit und ihren Widerfahrnischarakter als Zusage; das göttliche Geben wird vom menschlichen Beten absorbiert. Was dem Dank sagenden Beten zuvor kommt – Gottes Gabe und Zusage – darf aber nicht als Zitat im Gebet verschwinden. Die Vorgabe lässt sich von der Gegengabe nicht einholen; die Zusage kann nicht so ins Dankgebet genommen werden, dass sie als Zusage nur erinnernd erzählt wird und sich nicht als sie selbst neu und gegenwärtig konkret zu hören gibt.²⁸ Deshalb sind „sacramentum“ und „sacrificium“ in der Tat, wie Luther es tut,²⁹ klar und deutlich zu unterscheiden – primär liturgisch und entsprechend dann auch theologisch-gedanklich. Unausweichlich ist an diesem Punkt das Gespräch und, wo nötig, das Streitgespräch mit der römisch-katholischen Lehre vom „Mitopfer“ der Gläubigen.

27 Vgl. Johann Georg Hamann, Golgotha und Scheblimini; in: Ders., Sämtliche Werke, hg. v. Josef Nadler, Bd. 3, Wien 1951, 312,6–17 (Hervorhebungen aufgehoben, Text modernisiert): „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimnis der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen getan und geleistet: nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat: nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Ratschlüsse durch göttliche Taten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt.“

28 Die Anamnese des Herrenmahls geschieht vor allem in der Zudienung der Einsetzungsworte und darin besonders im Zuspruch der beiden Gabeworte.

29 WA 6, 526,13–17: „Non ergo sunt confundenda illa duo, Missa et oratio, sacramentum et opus, testamentum et sacrificium, quia alterum venit a deo ad nos per ministerium sacerdotis et exigit fidem, alterum procedit a fide nostra ad deum per sacerdotem et exigit exauditionem. Illud descendit, hoc ascendit“.

II.3 *Christus als donum*

Luther, dem wir weiter folgen, bringt das im Herrenmahl entdeckte promissionale Gabewort nicht nur – übertragen und ausgeweitet – im Verständnis der Schöpfung als Gabe und Zusage zur Geltung, sondern auch in der Christologie. Er versteht, was meines Wissens vor ihm in der Tradition nicht zu finden ist, Christus als donum. Hatte Augustin – nur an einer einzigen Stelle, nicht topisch – von Christus als „sacramentum“ und „exemplum“ geredet,³⁰ so greift Luther diese Unterscheidung und Zuordnung auf, macht sie zum Grundzug seines zweigliedrigen Freiheitstraktats (1520) und setzt in seinem die Wartburgpostille eröffnenden „Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“ (1522) statt „sacramentum“ „Gabe und Geschenk“:³¹ „Das Hauptstück und der Grund des Evangeliums ist, dass du Christus zuvor, ehe du ihn dir zum Exempel fassdest, aufnimmest und erkennest als eine Gabe und [ein] Geschenk, das dir von Gott gegeben und dein eigen sei – so dass du, wenn du ihm zusiehst oder hörst, dass er etwas tut oder leidet, nicht zweifelst, er selbst, Christus, sei mit solchem Tun und Leiden dein, worauf du dich nicht weniger verlassen kannst, als hättest du es getan, ja als wärest du Christus selber. Siehe, das heißt das Evangelium recht erkannt, das ist die überschwängliche Güte Gottes, die kein Prophet, kein Apostel, kein Engel je hat ausreden [= erschöpfend sagen], kein Herz je genugsam bewundern und begreifen können.“³²

Die Unterscheidung von Christus als „donum“ und Christus als „exemplum“ hat eine fundamentale Bedeutung für eine Ethik der Gabe; wir müssen deshalb auf sie zurückkommen und näher eingehen. Zuvor aber ist die gabetheologische Begründung dieser Ethik vollends abzurunden.

II.4 *trinitarisches sich Geben*

Die umfassende Bedeutung des „Gebens“ bringt Luther an zwei prominenten Stellen zur Geltung: im Großen Katechismus (1529) und zuvor in seinem „Bekenntnis“ von 1528. Dem Ende der Erklärung des Schöpfungsartikels im Großen Katechismus zufolge verbindet das „Geben“ alle drei Artikel

30 De trinitate IV 3,5 f. Näheres: Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie* (1971), Darmstadt 21989, 79 f.

31 Ausführlich: *Promissio* (s. o. Anm. 30), 78 f.

32 WA 10 I/1, 11,12–21.

des Glaubens. „Denn da sehen wir, wie sich der Vater uns gegeben hat samt allen Kreaturen und aufs allerreichlichste in diesem Leben versorgt, ohn [= ohne davon zu reden,] dass er uns sonst auch mit unaussprechlichen, ewigen Gütern durch seinen Sohn und [seinen] heiligen Geist überschüttet“³³. Im „Geben“ versammelt sich alles, was von Gott zu sagen ist.³⁴ In Gottes „Geben“ ist auch das menschliche Ethos begründet. Denn: Gott gibt, was er fordert.³⁵ Entsprechend endet die Auslegung des gesamten Credo: Wir sehen, „wie sich Gott ganz und gar mit allem, was er hat und vermag, uns gibt [...], die zehn Gebote zu halten: der Vater alle Kreaturen, Christus alle seine Werke, der heilige Geist alle seine Gaben.“³⁶

Gott gibt sich uns ohne Vorbehalt und Bedingung ganz und gar mit allem, was er ist, hat und vermag; er eröffnet sich so, dass er uns an seiner Fülle teilhaben lässt, uns in seine Gemeinschaft aufnimmt, indem er sich uns ganz hingibt. Der Katechismus nimmt auf, was Luther, ein Jahr zuvor, in seinem „Bekenntnis“ schon in unübertrefflicher Prägnanz – ganz unter dem Gesichtspunkt des „Gebens“ – zusammenfassend so formuliert hatte: „Das sind die drei Personen und ein Gott, der sich uns allen selbst ganz und gar gegeben hat mit allem, was er ist und hat. Der Vater gibt sich uns mit Himmel und Erden samt allen Kreaturen, dass sie uns dienen und nütze sein müssen. Aber solche Gabe ist durch Adams Fall verfinstert und unnütz geworden. Darum hat darnach der Sohn sich selbst auch uns gegeben, alle seine Werke, sein Leiden, seine Weisheit, Gerechtigkeit geschenkt und uns dem Vater versöhnt, damit wir, wieder lebendig und gerecht, auch den Vater mit seinen Gaben erkennen und haben könnten. Weil aber solche Gnade niemand[dem] nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen wäre und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar; der lehrt uns solche Wohltat Christi, uns erzeiget,

33 WA 30 I, 185,24–28 (= BSLK 650,27–32).

34 Vgl. Martin Seils, *Die Sache Luthers*, in: LuJ 52, 1985, (64–80) 64: „„Geben“ ist bei Luther nicht nur eine wenn auch wichtige theologische Denkkategorie. Es ist die zentrale Interpretationskategorie für Gott, Heil, Leben und Welt und damit ein Grundgedanke, der alles umfasst und bestimmt.“ Zugleich muss freilich im Blick sein, wie und worin sich das Geben vermittelt, worin es sich gleichsam „einkleidet“. Dies geschieht im Wort der Anrede als Zusage. Vgl. u. II.6: Gabe und Zusage.

35 Vgl. WA 30 I, 192,26–29 (= BSLK 661,38–42). Vgl. WA 30 I, 44,29.36f. „So geben die Zusagen Gottes, was die Gebote fordern, und vollbringen, was die Gebote heißen“ (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520; WA 7, 24,17–19). Luther nimmt Augustins „da quod iubes“ (De spiritu et littera XIII, 22) auf.

36 WA 30 I, 192,26–29 (= BSLK 661,38–42). Vgl. WA 30 I, 44,29.36f.

erkennen, hilft sie empfangen und behalten, nützlich brauchen und aus teilen, mehren und fördern“³⁷.

An dieser trinitarischen Theologie der Gabe, besser: des Gebens³⁸ ist besonders hervorzuheben, dass der dreieine Gott nicht nur – um das Begriffspaar von Robert Spaemann³⁹ zu gebrauchen – „etwas“ gibt; er gibt vielmehr, als ein „jemand“, sich, sich selbst. In, mit und unter der Gabe gibt sich der Geber und teilt sich mit seiner Macht mit. Die Gabe lässt sich in keiner Weise vom Geber isolieren – dies wäre ein verdinglichendes Missverständnis; so lehnt zu Recht die Konkordienformel die Meinung ab, „dass nicht Gott selbst, sondern nur Gottes Gaben in den Gläubigen wohnen“⁴⁰. Das Umgekehrte gilt freilich ebenso: dass der Geber sich nicht von seiner Gabe isolieren lässt – dies wäre ein personalistisches Missverständnis. Gott gibt *sich selbst* nicht, ohne *etwas* zu geben – ohne sich zusammen mit der Mitkreatur zu geben: „der Vater gibt sich uns mit [!] Himmel und Erden samt [!] allen Kreaturen“, durch die er uns anredet; Schöpfung ist Rede und Gabe *an* die Kreatur *durch* die Kreatur.

Von der ökonomischen Trinität als einer Ökonomie des Gebens aus legt sich nahe zu fragen, ob sich denn nicht auch die immanente Trinität, nach der als dem Implikat der ökonomischen zu fragen ist, angemessen als Gabe geschehen verstehen lässt. Dies legt sich vor allem im Blick auf die johanneische Textwelt nahe: Der Sohn redet und wirkt nichts aus sich selber, sondern nur das, was der Vater ihm gegeben hat; er gibt, was er empfangen hat, den Seinen, die der Vater ihm gegeben hat.⁴¹

II.5 Das Verb: der Vorgang des Gebens

Geber, Gabe, Begabte und Empfangende sind im Vorgang des Gebens unauflöslich zusammengeschlossen. Gebender, Geben und das Gegebene lassen sich jedenfalls nicht mit der indogermanischen Grammatik als Subjekt, Prädikat und Objekt unterscheiden und verstehen – wie der Satz „Gott

37 Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528; WA 26, 505,38–506,7.

38 Vgl. u. II.5.

39 Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart (1996) ²1998.

40 BSLK 935,65; vgl. 785,18. Anthropologisch und ekklesiologisch: 2 Kor 8,5 („sie gaben sich selbst“ im Geben ihrer Gabe).

41 Vgl. vor allem Joh 17.

hat die Welt geschaffen“ oft, beispielsweise von Gerhard Gloege,⁴² verstanden wurde. Der Gebende, sein Geben und das Gegebene samt den Adressaten und Empfängern ist im Vorgang des Gebens und Empfangens so zusammengeschlossen, dass eine Schematisierung im Sinne jener Grammatik und der ihr entsprechenden Ontologie (Substanz, Akzidens) den Sachverhalt nicht trifft.⁴³ Der Vorgang des Gebens und Empfangens ist vielmehr als trinitarisches Beziehungsgeschehen zu verstehen, in dem mir der Geber nicht nur gegenüber steht, sondern auch in mir ist, insofern er als Geist in mir Wohnung nimmt.⁴⁴

II.6 Gabe und Zusage

Gabe und Zusage sind zu unterscheiden und einander zuzuordnen. Brot und Wein werden gegeben – aber umfasst und durchdrungen vom *Wort*: einem *bestimmten* Wort, keiner Aussage, keinem Befehl, keiner Beschreibung, sondern eben: einer Zusage. *Die Gabe bedarf offenbar des Wortes, um überhaupt als Gabe gelten zu können, als Gabe wahrgenommen, als Gabe in Empfang genommen, als Gabe „gehört“ zu werden.* In seinem programmatischen „Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“ zeigt Luther deutlich, dass zum „sacramentum“ im neuen Sinn des „donum“ konstitutiv die „promissio“ – die Zusage, der Zuspruch – gehört als die konkrete Weise, in der Christus sich mir gibt. Es ist „die Predigt oder das Evangelium, durch welches er zu dir kommt oder du zu ihm gebracht wirst“⁴⁵. „Darum siehst du: Evangelium ist eigentlich nicht ein Buch der Gesetze und Gebote, das von uns fordere unser Tun, sondern ein Buch der göttlichen Verheißungen, darin er uns verheißt, anbietet und gibt alle seine Güter und Wohltaten in Christo“.⁴⁶

42 Gerhard Gloege (Art. „Schöpfung IV B. Dogmatisch“; RGG 3. Aufl. Bd. 5, Tübingen 1961, 1484–1490) gliedert nach „Subjekt“ (creator), „Akt“ (creatio) und „Struktur“ (creatura).

43 Vgl. Zugesagte Gegenwart (s. o. Anm. 17), (223–231: Schöpfung als Geschichte), 223 f: Das Verb. Besonders an diesem Punkt dürfte es lohnend sein, das Gespräch mit vergleichbaren Überlegungen Marions aufzunehmen. Vgl. Jean-Luc Marion, *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, in: *Filosofia della rivelazione*, hg. v. Marco M. Olivetti (Biblioteca dell' „Archivio di filosofia“ 11), Padova 1994, 75–94; Ders. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.

44 Dieses trinitarische Beziehungsgeschehen kommt besonders klar zur Sprache in dem Lied „Dir, dir, o Höchster ...“ von Bartholomäus Crassellius (EG 328).

45 WA 10 I/1, 13,21f.

46 Ebd. Z. 3–6.

III. Ethik der Gabe

III.1 Die Gabe will Gegengabe: „Du willst ein Opfer haben“

In seinem Morgenlied „Wach auf, mein Herz, und singe“ lobt Paul Gerhardt den „Schöpfer aller Dinge“, den „Geber aller Güter“⁴⁷, der die gegebene Zusage – „du sollst die Sonne schauen“!⁴⁸ – gehalten und den Schöpfungsmorgen wieder heraufgeführt hat. Sein Morgenlob als Lob der Schöpfung als Gabe versteht er als „Opfer“ und „Gabe“, als Gegengabe im Sinne betender Antwort: „Du willst ein Opfer haben, / hier bring ich meine Gaben: / Mein Weihrauch und mein Widder / sind mein Gebet und Lieder.“⁴⁹

„Du willst ein Opfer haben“: Dies widerspricht Derridas bekannter These, dass jede Gegengabe – vor allem jede *erwartete* Gegengabe – die Gabe zum Tausch werden lässt und damit rückwirkend als reine Gabe vernichtet.⁵⁰ Denn für Paul Gerhardt wie für jeden Christen und Theologen will der Schöpfer als der bedingungslos und ungeschuldet Gebende die Gegengabe, die Antwort des Glaubens; mit aller Energie würde er bestreiten, dass diese Gegengabe den Charakter der kategorischen Gabe verändert oder gar vernichtet. *Die Gabe selbst will und erwartet Gegengabe, Antwort und ermächtigt zu ihr; diese Ausrichtung und Erwartung kann und muss nicht als ihre Bedingung, muss nicht als causa finalis verstanden werden. Eine Zielbestimmung ist nicht notwendig eine Begründung.*

Es stellt sich also nicht die Frage, *ob* jede denkbare Gegengabe den Gabecharakter der reinen Gabe antastet oder gar vernichtet. Es geht vielmehr allein darum, *welche* Gegengabe angemessen ist und der Gabe so entspricht, dass diese in ihrem Wesen begriffen, wahrgenommen, in ihrer Wahrheit anerkannt wird. *Gottes kategorisches Geben schließt eine Gegengabe des Geschöpfes nicht etwa aus, sondern ermächtigt zu ihr als Antwort.* Diese These soll nun entfaltet werden.

So sehr der dreieine Gott als kategorisch Gebender jedem geschöpflichen Sein zuvorgekommen ist und zuvorkommt – in der Macht zu dieser

47 EG 446,1.

48 A. a. O. 446,3.

49 A. a. O. 446,5.

50 Jacques Derrida, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993, 22 f: „Gabe gibt es nur, wenn es keine Reziprozität gibt, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld.“ Vgl. a. a. O. 24: „Damit es Gabe gibt, *ist es nötig*, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt.“

Prävenienz unterscheidet er sich vom Geschöpf –, so sehr wir ohne uns, ohne unsere Vorgabe und Gegengabe geboren und wiedergeboren werden, so sehr wirken wir als unverdient gerechtfertigte Geschöpfe mit dem sich uns samt allen Kreaturen ganz und gar gebenden dreieinen Gott zusammen, indem wir ihm – dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist – als Lob- und Dankopfer zurückgeben, was wir empfangen haben, und, entsprechend dem Doppelsinn des hebräischen Wortes „ברך“, den segnen, der uns gesegnet hat. Indem der Glaube Gottes kategorisches Geben bekennt, ist er Antwort auf das sich gebend zusagende Wort, das ihm, ihn begründend, schon zuvorgekommen ist. Diese Antwort aber wird „gegeben“: Sie ist Gegengabe.

Im selben Duktus ist denn auch Luthers provozierende Wendung von der „fides creatrix divinitatis“ zu verstehen und zu verantworten: Der Glaube, *vita passiva*, ist in all seiner Passivität, in der er das Werk Gottes empfängt und in diesem Sinne erleidet, schöpferisch: „Schöpfer der Gottheit“, allerdings „non in persona sua, sed in nobis“⁵¹ – nicht an sich, sondern in uns. Wir „machen“⁵² Gott zu Gott, indem wir ihm in der Doxologie geben, was ihm gebührt. Wir lassen Gott Gott sein; wir geben ihm recht. *Die Passivität des Empfangens der Gabe schließt eine bestimmte Aktivität der Gegengabe nicht aus, sondern ermächtigt zu ihr, setzt sie gerade frei.*

III.2 Christus als „exemplum“ im Unterschied zu Christus als „donum“

Das der kategorischen Gabe antwortende Lob ist, dem Überfluss der Gabe entsprechend, umfassend und durchdringt das ganze Leben; im Kleinen Katechismus lautet die Antwort auf das kategorisch Gegebene: „Des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin.“⁵³ Zu des Menschen Dankbarkeit gehört nicht nur die vertikale *Rückgabe* an Gott im Gebet, im Glauben, sondern gleichursprünglich die horizontale *Weitergabe* an den Nächsten in der Liebe. „So sollen wir“, predigt Luther, „auch unsere Güter geben, leihen und nehmen lassen, nicht allein den Freunden, sondern auch den Feinden und es dabei nicht belassen, sondern auch uns selbst in den Tod geben sowohl für Freunde wie für

51 WA 40 I, 360,5 f (zu Gal 3,6; 1531).

52 Ebd. Z. 8: Gott will nichts anderes „quam ut faciam deum“; „alleine das Trauen und Glauben des Herzens macht beide: Gott und Abgott“ (BSLK 560,16 f; Erklärung des Ersten Gebots im Großen Katechismus).

53 BSLK 511,6–8.

Feinde und nichts anderes denken, als wie wir nur andern dienen und nützlich seien mit Leib und Gut in diesem Leben, weil wir wissen, dass Christus unser ist und uns alles gegeben hat“.⁵⁴ Luther legt damit Eph 5,1f aus: „Ahmt Gott nach als seine geliebten Kinder, und liebt einander, weil auch Christus uns geliebt und sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt.“

Eph 5,1f ist ein stichhaltiger Beleg für Luthers schon angesprochene Unterscheidung und Zuordnung von Christus als „donum“ und Christus als „exemplum“, auf die wir nun zurückkommen und näher eingehen müssen. „Wenn du nun“, schreibt Luther in dem schon mehrfach zitierten „Kleinen Unterricht, was man in den Evangelien suchen und erwarten soll“, „Christus [...] zum Grund und Hauptgut deiner Seligkeit hast, dann folgt das andere Stück, dass du ihn auch zum Vorbild fassest, und auch dich so deinem Nächsten dienend gibst, wie du siehst, dass er sich dir gegeben hat. Siehe, da gehen dann Glaube und Liebe im Schwang, ist Gottes Gebot erfüllt, der Mensch fröhlich und unerschrocken, alle Dinge zu tun und zu leiden. Darum sieh eben darauf: Christus als eine Gabe nähret deinen Glauben und macht dich zum Christen. Aber Christus als ein Exempel übt deine Werke. Die machen dich nicht zum Christen, sondern sie gehen von dir aus, der du schon zuvor zum Christen gemacht bist. Wie weit nun Gabe und Exempel sich voneinander unterscheiden, so weit unterscheiden sich auch Glaube und Werke. Der Glaube hat nichts Eigenes, sondern nur Christi Werk und Leben. Die Werke haben etwas Eigenes von dir, sollen aber auch nicht dein eigen, sondern des Nächsten sein.“⁵⁵

Dies ist nichts anderes als ein Votum zum Problem der neutestamentlichen Paränese bzw. des tertius usus legis. Die dargelegte Unterscheidung von Christus als „donum“ und Christus als „exemplum“ wendet sich kritisch gegen eine Moralisierung des Evangeliums und des von diesem geschaffenen Glaubens,⁵⁶ erweist sich zugleich aber als konstruktiv in der Frage nach der konkreten Gestalt der aus dem Glauben folgenden guten Werke, des neuen Gehorsams.

Doch der alte Ungehorsam ist auch beim Getauften nicht einfach völlig verschwunden – von der nichtchristlichen Welt ganz zu schweigen, mit der es der Christ in sich und um sich bis zu seinem Tod und die gesamte Kirche bis zur Weltvollendung zu tun hat. So wäre eine Ethik der Gabe

54 WA 17 II, 206,15–20 (Fastenpostille 1525; zu Eph 5,1f).

55 WA 10/1, 12,12–13,2. Vgl. 14,7–13.

56 Vgl. besonders WA 7, 58,33f (De libertate Christiana, 1520): Es reiche nicht, die Geschichte Jesu Christi „ad vitae formandae exemplum“ zu predigen.

enthusiastisch, wenn sie die Sünde als Zerstörung und Verkehrung des gottgewollten und gottgewirkten Gebens und Nehmens sowie den Kampf der besiegt Sünde gegen das Evangelium ignorierte.

III.3 Die Zerstörung und Verkehrung des Gebens und Nehmens in deren Unterlassung

In seiner überströmenden Güte gibt der Schöpfer seinen Geschöpfen den lebensnotwendigen Raum, indem er mit seinem kommunikativen Wort, mit seinen einräumenden Bestimmungen und Zuordnungen, durch die er Verhältnisse setzt, Mitteilung, Austausch und Gemeinschaft ermöglicht, alles in allem erfüllt und sich in schenkender Tugend neidlos verströmt. Dieser durch die Gabelogik bestimmten Wirklichkeit der Schöpfung als Stiftung und Bewahrung von Gemeinschaft widerspricht außer dem malum extra peccatum⁵⁷ der Mensch in der Sünde. Sie hat neben anderen Gestalten⁵⁸ die beiden Gestalten der omissio: erstens der *Unterlassung des Nehmens* und zweitens der *Unterlassung des Gebens*, also die Gestalt des Geizes.

Das Wahrnehmen des Gewährten im Nehmen, Essen und Loben – das ist Glauben. Wer glaubt, der „schmeckt und sieht, wie freundlich der Herr ist“ (Ps 34,9), der hat ein Auge für die Menschenfreundlichkeit Gottes. Wer es nicht hat, glaubt nicht; er sündigt. Sünde ist nicht in erster Linie Übertretung eines Verbotes (peccatum commissionis), sondern das Übersehen und Übergehen eines Gebotes als eines Dar-Gebotenen, als einer Gabe und Chance, die einem geboten, gewährt wird (peccatum omissionis). Der Sünder ist in erster Linie, wie schon gesagt, ein Kostverächter. In diesem Sinne ist der bekannte Reim Wilhelm Buschs „Das Gute – dieser Satz steht fest – / Ist stets das Böse, was man läßt!“⁵⁹ umzukehren: Das Böse – dieser Satz steht fest – / Ist stets das Gute, das man läßt. „Nein, meine Suppe eß’ ich nicht!“ Der Suppenkaspar als Kostverächter figuriert das peccatum omissionis, das ihm buchstäblich den Tod bringt.

57 Verdunkelt und gestört wird das Bild Gottes als des „Brunnquell[s] guter Gaben“ (s. o. Anm. 17) durch jenes Böse, das schon zur Schöpfung und nicht erst zur gefallen Welt gehört. Ist auch dieses Böse Gottes Gabe (Ilias XXIV, 525–533; dagegen Platon, Politeia 379c)? Einer der wenigen Theologen, die dieses malum extra peccatum nicht verkennen, ist: Knud Ejler Løgstrup, Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen, Tübingen 1990.

58 Vgl. Oswald Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen (2003), 32007, 160–166.

59 Wilhelm Busch, Die fromme Helene (Epilog).

Die andere Gestalt der Sünde als *omissio* ist der Geiz, die Unterlassung des Gebens, die Unfähigkeit und der Widerwille zu geben, zurückzugeben und weiterzugeben. Im Widerspruch zu seiner Bestimmung, als ekstatisches Wesen in einer doppelten Beziehung – durch den Glauben in Gott, durch die Liebe in den Mitgeschöpfen und auf diese Weise in der Rückgabe und Weitergabe der kategorischen Gabe – zu leben,⁶⁰ verkrümmt sich der Mensch in sich selbst und stirbt in der Selbstsucht, in einem tendentiell absoluten Selbstbezug. Die Schrift, heißt es in Luthers Römerbriefvorlesung, „beschreibt den Menschen als so sehr in sich selbst verkrümmt, dass er nicht nur die leiblichen, sondern auch die geistlichen Güter auf sich selbst hinbiegt und in allem sich selber sucht“.⁶¹ Gott hat den Menschen „gerade“ geschaffen (Koh 7,29), in gerader Relation zu sich; biegt er diese Relation auf sich selbst zurück, dann macht er sich „krumm“: in der Sünde als der Verkehrung (*perversio*) des Gottesbezugs.⁶² In solcher Verkehrung und Selbstverkrümmung schnürt er sich selbst vom Leben ab, das im Empfangen und Weitergeben besteht und nun ins Stocken gerät. Der durch die kategorische Gabe zur antwortenden Rückgabe und Weitergabe bestimmte Mensch endet im Zirkel eines endlosen Selbstgesprächs mit sich und sei-

60 Vgl. WA 7, 38,6–10 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520; Schlußthese). Vgl. WA 10 I/1, 100,8–101,2 (Kirchenpostille, 1522; zu Tit 3,4–7): Alle christliche Lehre, alles christliche Werk und Leben ist kurz, klar und überströmend reich zusammengefasst „in den zwei Stücken GLAUBE UND LIEBE, durch welche der Mensch zwischen Gott und seinem Nächsten gesetzt wird als ein Mittel, das da von oben empfängt und unten wieder ausgibt und gleich[sam] ein Gefäß oder Rohr wird, durch welches der Brunnen göttlicher Güter ohne Unterlaß fließen soll in andere Leute. Siehe, das sind denn recht gottförmige Menschen, welche von Gott empfangen alles, was er hat, in Christo, und wiederum sich auch, als wären sie der andern Götter, mit Wohltaten beweisen; da[hin] gehet denn der Spruch Ps 81 [82,6]: Ich habe gesagt, ihr seid Götter und Kinder des Allerhöchsten allesamt. Gottes Kinder sind wir durch den Glauben, der uns zu Erben macht aller göttlichen Güter. Aber Götter sind wir durch die Liebe, die uns gegen unseren Nächsten wohlthätig macht; denn die göttliche Natur ist nichts anderes als reine Wohlthätigkeit und, wie hier St. Paulus sagt, Freundlichkeit und Leutseligkeit, die ihre Güter in alle Kreaturen überschwänglich ausschüttet täglich, wie wir sehen.“

61 WA 56, 356,5 f (zu Röm 8,3; 1515/16): „[Scriptura] hominem describit incurvatum in se adeo, ut non tantum corporalia, sed et spiritualia bona sibi inflectat et se in omnibus quaerat.“

62 Vgl. WA 1, 173,31–174,3 (zu Ps 32,11; Die sieben Bußpsalmen, 1517): „Das Herz, das richtig [= gerade] ist zu Gott und nicht eingekrümmt auf sich selbst oder etwas anderes als Gott, ist auf das ewige Gut gegründet und steht. Darum hat es überflüssig, davon es glorieren, prachten, prangen und trotzen kann [...] Aber die krummen Seelen, in sich selbst gebeugt [...], prachten auf sich selbst und nicht in Gott.“

nesgleichen und in der vermessenen, hybriden Sorge um das Ganze seiner Existenz.

Sünde ist die Störung, ja Zerstörung des umfassenden Kommunikationsprozesses, der im Empfangen und vorbehaltlosen Weitergeben besteht, zu dem der Mensch geschaffen wurde. Der Ursünde des Unglaubens entspricht deshalb der Undank, der Geiz, das Einbehalten, das Nicht-Weitergeben-Wollen. Die Undankbarkeit versteift sich in der Sorge und im Geiz, in denen sich der Mensch von seinem Schöpfer abkehrt, sich in sich selbst einschließt und sein Ohr, sein Herz und seine Hand zugleich auch dem Nächsten verschließt. Von hier aus wird deutlich, worin Jesus Christus als „donum“, worin sein Sich-selbst-Geben besteht: in jenem Kommunikationsgeschehen, durch das die in sich verkrümmte, verkehrte Welt aus ihrer Selbstverschlossenheit gerettet und damit zum Empfangen, Loben und Weitergeben wieder offen wird. Kraft der Idiomenkommunikation – der ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων – geschieht der „fröhliche Wechsel“ zwischen dem verstockten Menschen und dem überreich gebenden und vergebenden Gott.⁶³ Gott befreit mich von meiner Selbstverfangenheit und eröffnet mir neu, in einer Neuschöpfung, die Kommunikation mit ihm und den Mitgeschöpfen im Nehmen und Geben, im Empfangen und Weitergeben.

III.4 Kampf der besiegten Sünde gegen das Evangelium

Der durch das Evangelium neu geschaffene Mensch muss sich jedoch bis zu seinem Tod und der Weltvollendung zur alten Welt der Selbstverkrümmung und Selbstverschlossenheit verhalten, die er zwar nicht mehr ist, aber in sich und um sich hat. Er muss mit dem Kampf der besiegten Sünde und alles Bösen gegen das Evangelium rechnen. Sonst müsste er nicht zusammen mit der ganzen Kirche beständig beten: „erlöse uns von dem Bösen“; sonst könnte es Luther dabei belassen, von einem „fröhlichen Wechsel“, dem fröhlich machenden Austausch göttlicher Gerechtigkeit gegen die menschliche Sünde, zu reden, ohne im selben Atemzug einen „Streit“ in den Blick zu rücken⁶⁴ – einen Kampf mit der Macht der alten Welt.

63 „Weil nämlich Christus Gott und Mensch in einer und derselben Person ist [...], deshalb [...]“: WA 7, 55,8–16 [übersetzt]; De libertate christiana, 1520.

64 WA 7, 25,34 (Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520): „fröhlicher Wechsel und Streit“.

Der damit angesprochene innerweltlich nicht zu beendende Konflikt zwischen neuer und alter Welt zeigt sich in der schmerzlichen Differenz zwischen der *iustitia dei* und der *iustitia civilis* und entsprechend zwischen dem Evangelium und dem Gesetz. Das Evangelium ist die *iustitia dei*, die Gemeinschaftstreue und Beziehungsgerechtigkeit im Geben und Nehmen, die der dreieine Gott ganz und gar unverdient – *ex nihilo*: wegen nichts und wieder nichts – gewährt und in alle Ewigkeit verbürgt. Die durchaus gottgewollte, aber nicht durch das Evangelium, sondern durch das Gesetz gewirkte *iustitia civilis* dagegen dient der Erhaltung der vergehenden Welt auf deren Vollendung im Geben und Nehmen hin. Die theologische Ethik der Gabe, die durch Christus als „*exemplum*“ bestimmt ist, muss sich konfliktreich auf eine Theorie der Gerechtigkeit beziehen, die nicht die *iustitia dei* ist. Diese „zivile“, „weltliche“ Gerechtigkeit kann die Geschichte der alten, vergehenden Welt als eines Kampfes aller gegen alle um gegenseitige Anerkennung auf Leben und Tod nicht ignorieren oder enthusiastisch durch moralische Postulate überspielen. Vielmehr muss sie und soll sie in Zusammenhängen zur Herrschaft kommen, die – im ökonomischen Bereich – durch kommutative Gerechtigkeit und den Kreislauf des von einem abstrakten Dritten her bestimmten Äquivalententausches und – im politischen Bereich – durch Gewalt und Gegengewalt einschließlich der Sprache der Abschreckung bestimmt ist – einer Sprache, an der sich auf den ersten Blick nichts vom Charme der Gabe wahrnehmen lässt. Und doch dient auch Herrschaft, die auch unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden sorgt, also nicht darauf verzichten kann, auf Gewalt mit Gegengewalt zu antworten, der Gabe des Lebens und ist deshalb nicht zu schmähen, sondern zu loben.

Der Unterscheidung von *iustitia dei* und *iustitia civilis*, von Evangelium und Gesetz ist von fundamentaler Bedeutung. Fiele sie dahin, würde das Weltliche absolut; aus seiner Eindimensionalität gäbe es kein Entrinnen. So aber lässt die leibliche Gegenwart des Evangeliums in dieser Welt immer wieder auch inmitten der *iustitia civilis* eine andere Logik als die des ökonomischen Tausches und der politischen Spirale von Gewalt und Gegengewalt aufblitzen und einleuchten – auch wenn die Kirche Kontrastgesellschaft nur in einer sehr paradoxen Weise ist. Gleichwohl „kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein“ (Mt 5,14); das Evangelium reißt den Horizont einer Welt auf, die die kategorische Gabe in Geiz und Gewalt verkehrt hat. Alle Analogien des Evangeliums aber und damit der mit ihm zugesagten kategorischen Gabe bzw. gebenden Zusage, die in der *iustitia civilis* entdeckt und verwirklicht, mit Herzen, Mund und Händen wahrgenommen werden, sind nicht als Evangelium, sondern als

Gesetz zu begreifen⁶⁵ – im Sinne des *usus politicus*. Christus als „*donum*“ und Christus als „*exemplum*“ bleiben innergeschichtlich unterschieden – erst recht aber die *iustitia dei* und die *iustitia civilis*.

65 Vgl. Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie, Tübingen 1999, 264 f, und Freiheit als Antwort (s. o. Anm. 1), 302.

Anschriften der Autoren

Professor
Dr. Oswald **Bayer**
Kurhausstraße 138
53773 Hennef

Pastorin
Hannegreth **Grundmann**
Schulstraße 7
26835 Holtland

Professor
Bo Kristian **Holm**
Lisbjerg Vænge 2
8200 Århus N
DÄNEMARK

Pastor
Dr. Jan **Jackisch**
Möllner Straße 3
21514 Büchen

Professor
Dr. Theodor **Jørgensen**
Henningsens Allee 50
2900 Hellerup
DÄNEMARK

Professor
Dr. Michael **Roth**
Hermannsstraße 23
53225 Bonn

Professorin
Dr. Friedrike **Schick**
Hornschuchpromenade 25
90672 Fürth

Professor
Dr. Mark **Seifrid**
2562 Dell Road
Louisville/Kentucky 40205
USA

Band 1:

Christus bekennen

110 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-87513-145-1

Band 2:

**Kant, Luther und die
Würde des Menschen**

139 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-87513-148-2

Band 3:

**Das Ja zum Kind –
Mandat und Verantwortung für die
christliche Erziehung der Kinder**

156 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-87513-153-6

Band 4:

Offenheit und Identität der Kirche

Die Einladung zum Heiligen Abendmahl
in der pluralistischen Gesellschaft

130 Seiten, kartoniert, ISBN 978-3-87513-157-4

Band 5:

Wohlfahrt und langes Leben

Luthers Auslegung des 4. Gebots
in ihrer aktuellen Bedeutung

128 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-87513-162-8



Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg