

Gerecht aus Glauben allein?

Zum spannungsvollen Verhältnis von Glaube und Moral

von Markus Knapp

Für viele war es ziemlich überraschend und unverständlich, als im Herbst 1997 ein äußerst heftiger Streit ausbrach um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) von Lutherischem Weltbund und Vatikanischem Einheitsrat.¹ Dieser Streit schlug auch in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit hohe Wellen bis in die großen deutschen Zeitungen hinein, allen voran die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“. Aufsehen erregte dabei insbesondere auch das von zahlreichen evangelischen Theologieprofessorinnen und -professoren unterzeichnete Votum, in dem bestritten wird, daß die GE, so wie es in ihr selbst gesagt wird, einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (GE 40) zum Ausdruck bringe.

Handelt es sich dabei, so fragten sich viele, nicht um bloßes Professorengezänk? Sind das nicht Fragen und Probleme aus dem 16. Jhd., die längst bedeutungslos geworden sind? Ist das also nicht ein rein akademischer - sprich: weltenthobener und realitätsfremder - Streit? Müßte es statt dessen heute nicht um ganz andere Fragen gehen? Wäre es nicht viel wichtiger und notwendiger, auf die religiösen Bedürfnisse heutiger Menschen zu hören und einzugehen, auf ihre Ängste und Sehnsüchte, ihr Suchen und Fragen, als sich mit theologiegeschichtlichen Quisquilien zu beschäftigen, die kaum mehr jemand versteht?

Daß ein solcher Eindruck der Sache nicht gerecht wird, zeigt sich jedoch rasch, wenn man den wohl zentralen Streitpunkt der innerevangelischen Kontroverse ins Auge faßt.² Es handelt sich dabei um die Nr. 18 der GE. Dort wird

¹ Abgedruckt in: Herderkorrespondenz 51 (1997), 191-200.

² Vgl. dazu insbesondere: E. Jüngel, Um Gottes willen - Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des

von der Rechtfertigungslehre gesagt, daß sie „ein unverzichtbares Kriterium“ ist, „das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will.“ Als Stein des Anstoßes erweist sich dabei vor allem das Adjektiv „unverzichtbar“. Und in der Tat fehlt dieses Adjektiv auch in der ursprünglichen Fassung der GE. Dort hieß es einfach: Die Rechtfertigungslehre „will als Kriterium die gesamte Lehre und Praxis unserer Kirchen auf Christus hin orientieren.“ Diese Formulierung kann man, oder muß man sogar, so verstehen, daß die Rechtfertigungslehre das Kriterium schlechthin, also das einzige und entscheidende Kriterium ist, das die Kirche auf Christus hin orientiert. Und eben deshalb wurde diese Formulierung dann auch noch einmal geändert, und zwar auf einen Einspruch der römischen Glaubenskongregation hin, so daß die Rechtfertigungslehre nun als „ein unverzichtbares Kriterium“ bezeichnet wird.

Das provoziert unweigerlich die Frage, welche anderen Kriterien es denn neben diesem einen unverzichtbaren Kriterium noch geben möge. Diese Frage wird um so dringlicher, wenn es in der Nr. 18 der GE weiter heißt, daß „Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen“, ohne deshalb „die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“ zu verneinen. Damit sind natürlich Spekulationen Tür und Tor geöffnet, da die GE zu diesen weiteren Kriterien nichts sagt.

Theologisch erscheint der Fall aber trotzdem ziemlich klar. Denn man geht wohl kaum fehl in der Annahme, daß es hier nicht zuletzt und vor allem auch um die Stellung und Funktion des Amtes in der katholischen Kirche geht. Nach katholischer Auffassung orientiert ja auch das in apostolischer Sukzession stehende und in einer sakramentalen Weihe begründete Amt die Kirche in Lehre und Praxis auf Christus hin. Ein wie immer unverzichtbares Kriterium die Rechtfertigungslehre auch sein mag, sie ist daher jedenfalls nicht das einzige und alleinige Kriterium. Auf seine Art hat das ja dann auch im übrigen der Papst aufs trefflichste

unterstrichen durch die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester“, die zeitgleich mit der vor allem innerevangelischen Diskussion um die GE veröffentlicht wurde. Darin erinnert der Papst ja nachdrücklich daran, daß bestimmte Aufgaben und Funktionen, etwa die Homilie in der Eucharistiefeier, geweihten Amtsträgern vorbehalten sind und nicht etwa, unter Berufung auf das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, auch von sogenannten Laien übernommen werden können.

Im Hinblick auf den Stellenwert und die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre bleiben also fundamentale, nach wie vor kirchentrennende Divergenzen. Deshalb ist die GE allerdings keineswegs wertlos; sie bringt vielmehr wichtige gemeinsame Auffassungen zur Rechtfertigungslehre zum Ausdruck und stellt insofern zweifellos einen Fortschritt dar. Um keine falschen Erwartungen zu wecken, etwa im Hinblick auf eine Abendmahlsgemeinschaft, sollte man allerdings höchst vorsichtig sein mit dem in diesem Zusammenhang höchst mißverständlichen Begriff Konsens. Was die GE dokumentiert, ist nämlich lediglich ein *Teilkonsens* - nicht weniger, aber eben leider auch nicht mehr. Denn ein Teilkonsens ist eben kein Konsens einfach hin. Das bestätigt auch die Stellungnahme des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen vom 25. Juni 1998. Darin wird zwar von einem Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gesprochen; zugleich werden aber auch weiterhin bestehende trennende Unterschiede festgestellt und daher in einer ganzen Reihe von Punkten weitere Präzisierungen verlangt.

Unabhängig davon sollte jedoch deutlich geworden sein: Es geht beim Disput um die GE keineswegs um weltfremde Professorenstreitereien oder um längst überholte und erledigte Probleme des 16. Jhds. Die Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Rechtfertigungslehre führt vielmehr mitten hinein in die Probleme und Kontroversen unserer Gegenwart; und sie führt damit vor allem auch mitten hinein in die Frage, wie christlicher Glaube heute in rechter Weise zu verstehen und zu leben ist. Eine bereits erwähnte Schwierigkeit bleibt dabei allerdings be-

stehen, nämlich die Frage, wie sich die Rechtfertigungslehre so übersetzen läßt, daß sie auch heute oder heute wieder verstehbar und in ihrer existentiell-christlichen Bedeutung erkennbar wird. Wie also lassen sich die Intentionen der Rechtfertigungslehre so formulieren, daß gerade heute, im neuzeitlich-modernen Kontext Menschen sich darin mit ihren Hoffnungen und Ängsten, ihren Sorgen und Widersprüchen zu erkennen und wiederzufinden vermögen?

Wenn dazu im folgenden ein kleiner Beitrag zu leisten versucht werden soll, so kann dabei nicht der gesamte Komplex des Rechtfertigungsdogmas behandelt werden. Ich will mich vielmehr auf einen einzigen Aspekt konzentrieren und beschränken, nämlich auf das Verhältnis von Glauben und Handeln bzw., traditionell gesprochen, guten Werken. Dabei werde ich so vorgehen, daß ich zunächst kurz den Kontext skizziere, in dem diese Frage heute steht (1.). Anschließend werden die unterschiedlichen Sichtweisen in Erinnerung gerufen und ihre Zusammenführung in der GE erläutert (2.), bevor dann in einem dritten Schritt gefragt wird, wie das heute verstanden und in seiner Bedeutung neu bewußt gemacht werden kann (3.). Abschließend sollen dann noch Konsequenzen im Hinblick auf eine theologische Ethik zu ziehen versucht werden (4.).

1. Der veränderte Kontext

Will man Intention und Bedeutung der Rechtfertigungslehre heute verstehen, so muß man sich zunächst klar machen, daß dies in einem Kontext geschieht, der beträchtliche Verschiebungen im Vergleich zum Reformationszeitalter aufweist. Kennzeichnend dafür ist vor allem das, was man als die anthropologische Wende der Neuzeit bezeichnet. Gemeint ist damit, daß das Weltverständnis des neuzeitlichen Menschen wie auch das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft auf eine neue Grundlage gestellt wird. Es ist nun nicht mehr, wie in Antike und Mittelalter, eine vorgegebene kosmische Ordnung, philosophisch oder theologisch legiti-

miert, von der her der Mensch sich und seine Welt versteht. Es ist vielmehr, geradezu umgekehrt, die Reflexion auf den Menschen selbst, sein Wesen und seine Natur, was in der Neuzeit zum Zentrum und zur Grundlage des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses wird.

Die Ursachen für diese Entwicklung sind vielfältig. Neben sozioökonomischen gibt es geistesgeschichtliche Ursachen. Dazu zählt etwa auch im Spätmittelalter die Betonung der absoluten Souveränität und Freiheit Gottes und seines Willens sowie dessen völlige Undurchschaubarkeit für den Menschen. Vor diesem Hintergrund hat der Philosoph Hans Blumenberg den Epochenbruch vom Mittelalter zur Neuzeit interpretiert als die Selbstbehauptung des Menschen.³ Der Mensch muß sich behaupten gegen einen Gott, der ihm dunkel und drohend gegenübersteht und immer weniger Raum läßt für ein angstfreies Leben. Gegen dieses Erdrückende und Bedrohliche behauptet der neuzeitliche Mensch nach Blumenberg sich selbst, indem er sich auf seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten besinnt, um sich der Welt zu bemächtigen und sie nach seinen eigenen Wünschen und Bedürfnissen zu gestalten.

Eine weitere wichtige Ursache für den Übergang zur Neuzeit und die damit verbundene anthropologische Wende ist dann schließlich auch die konfessionelle Spaltung seit der Reformation. Sie wurde in den Religionskriegen des 16. und 17. Jhds. schmerzhaft bewußt und nötigte dazu, nach einer neuen Grundlage für ein friedliches Zusammenleben zu suchen, die unabhängig ist von den konfessionellen Gegensätzen. Diese Grundlage fand man in einem rationalen Naturrecht, indem man sich eben auf die Natur des Menschen besann, um daraus dann die entsprechenden rechtlichen und politischen Konsequenzen abzuleiten.

Daran sieht man zunächst einmal: Die entscheidende Instanz, mittels derer die anthropologische Wende in Szene gesetzt wird, ist die Vernunft. Vor ihr hat sich all das zu rechtfertigen und zu legitimieren, was Anspruch auf intersubjektive Geltung beansprucht. Was sich nicht ver-

³ Vgl. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/Main 1983²

nünftig rechtfertigen läßt, gilt als obsolet und unverbindlich. Vor diesen Richterstuhl der Vernunft wird schließlich auch Gott selbst zitiert; auch er hat sich hier zu rechtfertigen für das, was er getan hat, d. h. für seine Schöpfung angesichts des Leides und des Bösen in ihr. Diese sogenannte Theodizeefrage, die uns ja bis heute und gerade heute wieder in verstärktem Maße beschäftigt, ist deshalb auch eine typisch neuzeitliche Problematik.

Das Zweite, was neben dieser Installierung der Vernunft als maßgeblicher Rechtfertigungsinstanz charakteristisch erscheint für die anthropologische Wende der Neuzeit, ist die Aufwertung der Kategorie des Handelns bzw. der Praxis. Denn daß der Mensch sich mittels seiner Vernunft neu auf sich selbst sowie auf seine Fähigkeiten und Möglichkeiten besinnt, geschieht ja in praktischer Absicht; es dient der Weltbemächtigung und der Weltgestaltung und darin einer neuen Verwirklichung des Menschseins. Am markantesten ist diese Aufwertung der Kategorie des Handelns bzw. der Praxis in der Tradition des Marxismus formuliert worden.

Auch das Handeln ist dabei natürlich der Vernunft und ihren Einsichten unterworfen. Das erfordert eine Neubegründung der Ethik, für die vor allem Immanuel Kant steht. Kant versteht den moralisch guten und insofern gerechtfertigten Menschen als *autonom* Handelnden. Das bedeutet vor allem zweierlei: Zum einen heißt es, daß der Mensch die Maximen seines Handelns sich selbst gibt, und zwar - das ist der zweite Aspekt - aufgrund seiner eigenen Einsicht. Der moralisch im Sinne Kants Handelnde folgt also nicht Gesetzen, die ihm von außen, etwa von einer göttlichen Instanz auferlegt worden sind. Er ist vielmehr darin autonom, daß er sich selbst an Maximen seines Handelns bindet. Diese sind jedoch insofern für alle verpflichtend, als sie sich mittels der Vernunft einsehen und rechtfertigen lassen.

Diese beträchtlichen Verschiebungen im Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen haben sich auch aus-

gewirkt auf das Verständnis der christlichen Glaubens.⁴ Sie äußern sich in dem Bestreben, den Gehalt des Christentums von allen „zufälligen“ Geschichtstatsachen zu reinigen, an die man nur glauben kann, und es statt dessen auf das zu gründen, was allen jederzeit zugänglich und einsehbar ist mittels der Vernunft. Offenbarung als eine „zufällige“ Geschichtstatsache und der Glaube an sie gelten als etwas, das von der Vernunft nicht eingeholt werden kann und deshalb aus einer Vernunftreligion eliminiert werden muß bzw. dem nur der Status des Vorläufigen und durch die Vernunft zu Überwindenden zuzubilligen ist. Programmatisch wird dieses Bestreben von I. Kant bereits durch den Titel seiner Religionsschrift formuliert, der lautet: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.

Als der vernünftige Kern der christlichen Religion kristallisiert sich dabei immer klarer ihr moralischer Gehalt heraus. Mit den moralischen Gesetzen erkennt jeder Mensch „aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes“, schreibt Kant.⁵ Wer sich also selbst, autonom den moralischen Gesetzen unterwirft, der entspricht dem, was die Religion beinhaltet und fordert und ist insofern auch ein religiöser Mensch. Denn, so nochmals Kant, „eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftsbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann.“⁶

Die neuzeitliche Entwicklung infolge der anthropologischen Wende führt somit zu einer Ethisierung des Christentums. Daran haben dann auch die Theologie und die christliche Verkündigung immer wieder angeknüpft, um den Bedeutungsgehalt des christlichen Glaubens zu erläu-

⁴ Vgl. dazu *M. Knapp*, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (BDS 15), Würzburg 1993, 413 ff.

⁵ *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von R. Malter, Stuttgart 1974, 134 (= B 147).

⁶ Ebd.

tern und im neuzeitlich-modernen Kontext verständlich zu machen. So kann etwa auch der evangelische Theologe Trutz Rendtorff die Neuzeit als das „ethische Zeitalter des Christentums“ bezeichnen⁷; gemeint ist damit, daß die dogmatischen Inhalte des christlichen Glaubens vor allem von ihren ethischen Funktionen her zu verstehen versucht werden. Gewiß, es gab durchweg auch immer Gegenbewegungen zu dieser Ethisierungstendenz; zu nennen sind hier im evangelischen Raum etwa Schleiermacher, jedenfalls der frühe Schleiermacher⁸, sowie insbesondere natürlich Karl Barth und im katholischen Raum auf ihre Weise die Neuscholastik oder Hans Urs von Balthasar. Aber das ändert doch nichts daran, daß für viele Christen sich Christsein und christlicher Glaube heute in erster Linie und vor allem als eine bestimmte Praxis, eine spezifische Form des Handelns darstellen. Hier zeigt sich ihnen die Relevanz des Glaubens, erweist er sich als bedeutsam für das eigene Leben und die Orientierung in der Welt. Dabei kann diese Praxis durchaus unterschiedliche Schwerpunkte haben, etwa sozial-emanzipatorischer, politisch-befreiender oder ökologischer Art. In solcher Praxis findet christlicher Glaube den ihm entsprechenden Ausdruck und darin zugleich seine Rechtfertigung, auch gegenüber Nichtglaubenden. Und so haben dann auch verschiedene theologische Richtungen und Schulen wie die politische Theologie, die Theologie der Befreiung, eine an ökologischen Fragestellungen orientierte Theologie oder auch die feministische Theologie solche Formen der Praxis und des Handelns ins Zentrum gerückt.

Nun wird man eine solche Aufwertung der Praxis und des Handelns zunächst einmal nur positiv bewerten und begrüßen können. Christlicher Glaube, der sich nicht auch praktisch äußert und auswirkt, ist zweifellos ein de-

⁷ T. Rendtorff, *Theorie des Christentums*. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 152.

⁸ So heißt es in Schleiermachers Reden „Über die Religion“: „Darum ist es Zeit, die Sache einmal beim andern Ende zu ergreifen und mit dem schneidenden Gegensatz anzuheben, in welchen sich die Religion gegen Moral und Metaphysik befindet“ (Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern, Stuttgart 1985, 34f).

pravierter Glaube, wie bereits das NT deutlich macht. Man denke nur etwa an das Weltgerichtsgleichnis in Mt 25 oder an den unmißverständlichen Hinweis des Jakobusbriefes: „Der Glaube, wenn er keine Werke hat, ist für sich allein tot“ (2,17).

Die Frage, die sich dann allerdings doch auch stellt, ist die nach der rechten Zuordnung von Glaube und Handeln. Ist beides einfachhin miteinander identisch? Oder müssen Glaube und Handeln nicht doch auch in bestimmter Weise unterschieden werden? Und wenn ja, wie verhalten sie sich dann zueinander? Es ist nun genau diese Frage, auf die die Rechtfertigungslehre eine Antwort zu geben behauptet, und zwar so, daß sie sich eben darin als das Kriterium des Christlichen erweist. Das sei im folgenden ein wenig erläutert, indem zunächst die unterschiedlichen Gestalten der Rechtfertigungslehre, so wie sie sich im 16. Jhd. ausgebildet haben, umrissen werden.

2. Das reformatorische und das tridentinische Verständnis der Rechtfertigung des Sünders

Als eine entscheidende Intuition der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist die strenge Unterscheidung zwischen dem Menschen als Person und seinem Werk anzusehen.⁹ Das bedeutet: Der Mensch geht nicht auf in dem, was er tut und leistet; er ist mehr als die Summe seiner Taten. Das also, was ein Mensch wirkt, wie wertvoll und bedeutsam es auch immer sein mag, macht nicht seinen Wert als Person aus. Und das gilt dann aber auch, wenn man so sagen darf, im negativen Sinne: Auch die bösen und schlechten Taten eines Menschen, seine Untaten, ja, seine Verbrechen zerstören nicht sein Personsein. Auch ein Mensch also, der sein Leben verwirkt hat, bleibt doch eine von diesem Verwirkt haben unterschiedene Person mit der ihr eigenen Würde.

⁹ Vgl. dazu und zum folgenden: *G. Ebeling*, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1981⁴, 157ff.

Diese anthropologische Einsicht verdankt nun aber das reformatorische Denken nicht irgendwelchen philosophischen Reflexionen. Diese Einsicht ist vielmehr abgelesen an dem durch das NT, insbesondere Paulus bezeugten Verhalten Gottes gegenüber dem sündigen Menschen. Danach wird der Mensch nicht aufgrund der von ihm vollbrachten Werke vor Gott gerecht; gerecht vor Gott wird der Mensch vielmehr dadurch, daß er diese Gerechtigkeit von Gott her empfängt, und zwar trotz seiner Werke. Denn wenn Gott auf die Werke des Menschen schauen würde, könnte er den Menschen nur verurteilen; an seinen Werken erweist sich ja gerade, daß der Mensch Gott nicht entspricht, sondern sich von Gott abgewandt hat, d.h. ein Sünder ist. Mit anderen Worten gesagt: Gott unterscheidet zwischen der Person und ihren Werken; er beurteilt den Menschen als Person und nicht entsprechend seiner Werke. Deshalb kann er den Menschen ja auch so annehmen, wie er ist, ungeachtet dessen, was dieser aus sich und seinem Leben gemacht hat, also bedingungslos, aus reiner Gnade, *sola gratia*. Eben das ist das Heil des Menschen, seine Rettung und Erlösung.

Wenn der Mensch in dieser Weise von Gott für gerecht erachtet wird, dann läßt sich das nun aber gerade nicht am Menschen selbst ablesen. Wenn der Mensch auf sich selbst schaut, dann sieht er tatsächlich ja nur die Summe seiner Taten und Werke; er sieht, jedenfalls wenn er ehrlich zu sich selbst ist, also gerade, daß er nicht gerecht ist vor Gott. Wie kann der Mensch dann aber erkennen, daß er von Gott dennoch für gerecht erachtet wird? Er kann es nur, indem er es sich gesagt sein läßt. Und gesagt wird ihm dies allein durch das Wort des Evangeliums, *solo verbo*. Allein in diesem Wort empfängt der Mensch also von Gott her Gerechtigkeit. Die Entgegennahme dieses Wortes aber geschieht allein im glaubenden Vertrauen, also *sola fide*. Nur so, in der glaubenden Annahme des Wortes Gottes vermag der Mensch die ihm von Gott geschenkte Gerechtigkeit zu empfangen und zu erkennen.

Wo immer er zu dieser glaubenden Annahme des gerechtsprechenden Wortes Gottes kommt, da ereignet sich das, was Kirche theologisch in Wahrheit ist und bedeutet.

Eben deshalb sieht Martin Luther im Rechtfertigungsartikel den Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht und fällt, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Die Kirche hat nichts anderes zu tun, als dieses rechtfertigende Wort Gottes so zu verkünden, daß Menschen es im Glauben annehmen können. Hieran allein entscheidet sich, ob die Kirche wahrhaft Kirche Jesu Christi ist, indem sie den Menschen auf Christus und das in ihm ergangene Wort Gottes hin orientiert. Darüber hinaus gibt es schlechterdings keine anderen Kriterien für das, was Kirche ist.

Dieses reformatorische Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders bedeutet nun aber keineswegs, daß die Werke, das Handeln des Menschen belanglos wären und kein Interesse verdienen. Gesagt ist nur, daß die Werke für das „Ansehen“ der Person bei Gott keine Bedeutung haben; hier ist vielmehr allein die zuvorkommende Gnade Gottes bestimmend. Daß jedoch ein in dieser Weise von Gott gerechtfertigter Mensch dann auch entsprechend zu handeln hat, das ist auch aus reformatorischer Sicht ganz selbstverständlich. So heißt es etwa in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus dem Jahre 1520: „Gute Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter Mann macht gute, fromme Werke.“¹⁰ Luther lenkt hier den Blick also noch einmal darauf, daß Person und Werk streng zu unterscheiden sind, und zwar dergestalt, daß nicht die Werke über die Person bestimmen, sondern, gerade umgekehrt, die Person über die Werke. In diesem Sinne ist dann allerdings auch der von Gott gerechtgesprochene Mensch gehalten, entsprechende Werke zu vollbringen. Ja, man muß sogar sagen: In diesem Sinne sind gute Werke eine *notwendige* Folge der Rechtfertigung durch Gott. Noch einmal Luther: „Wenn der Glaube nicht ohne alle, auch die geringsten Werke ist, so rechtfertigt er nicht, ja so ist er gar nicht Glaube. Es ist aber un-

¹⁰ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Ausgewählte Schriften, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Band 1, Frankfurt 1982, 239-263, 254 (WA 7,32,6f).

möglich, daß der Glaube ohne eifrige, zahlreiche und große Werke ist.“¹¹

Wendet man sich dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient als der katholischen Antwort auf die reformatorische Rechtfertigungslehre zu, so bleibt hier im Kernpunkt zunächst einmal Übereinstimmung zu konstatieren. So heißt es im Kapitel 8 dieses Dekretes: „Daß wir ... umsonst gerechtfertigt würden, wird deshalb gesagt, weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorhergeht, ob Glaube oder Werke, die Gnade der Rechtfertigung selbst verdient“. Es folgt dann ein Zitat aus dem Röm: „Wenn sie nämlich Gnade ist, dann nicht mehr aufgrund von Werken; sonst wäre (...) Gnade nicht mehr Gnade (Röm 11,6)“ (DH 1532). Auf diese Weise bestätigt also das Tridentinum das reformatorische *sola gratia*. Dabei wird, ganz im Sinne der Reformatoren¹², auch klargestellt, daß der Glaube selbst nicht als ein verdienstvolles Werk des Menschen anzusehen ist.

Unbeschadet dieser grundlegenden Übereinstimmung zeigen sich dann aber doch ebenso Differenzen, und sie betreffen speziell auch die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken. Das gilt noch nicht, wenn eigens betont wird, daß der Glaube ohne Werke tot sei (DH 1531; vgl. 1569); denn hier besteht, wie gesehen, sachlich kein Unterschied etwa zu Luther. Und es ist auch keine wirkliche sachliche Differenz, wenn das Konzil die Notwendigkeit einer Vorbereitung auf den Empfang der Rechtfertigungsgnade betont, da auch diese Vorbereitung selbstverständlich schon von der zuvorkommenden Gnade Gottes getragen ist (vgl. DH 1525.1553f).¹³

Eine sachliche Diskrepanz zeigt sich dann aber an einem anderen Punkt, nämlich dort, wo es um die Werke geht, die der von Gott gerechtfertigte Mensch tut. Hierzu

¹¹ WA 7, 231, 7-9: „B. Fides nisi sit sine ullis etiam minimis operibus, non instificat, imo non est fides. 4. Impossibile est fidem esse sine assiduis, multis et magnis operibus.“

¹² Vgl. O.H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg/Br. 1983, 228f.

¹³ Vgl. O.H. Pesch/A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989², 182-184 (O.H. Pesch).

sagt das Tridentinum: Die guten Werke sind die Ursache dafür, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit nicht nur bewahrt, sondern auch vermehrt wird (DH 1574; vgl. 1535). Auf dieser Linie liegt es dann auch, wenn die guten Werke des von Gott gerechtfertigten Menschen als Verdienste dieses Menschen bezeichnet werden und zudem gesagt wird, daß ihnen von Gott das ewige Leben verheißen ist (vgl. DH 1545.1576.1582).

Dieser Punkt ist nun nicht zuletzt deswegen so bedeutsam, weil dieser tridentinischen Auffassung von reformatorischer Seite dezidiert und offiziell widersprochen wurde, und zwar in der sogenannten Konkordienformel aus dem Jahre 1577. Dort wird darauf insistiert, daß der Glaube das einzige Mittel ist, durch das Gerechtigkeit und Seligkeit nicht nur empfangen, sondern auch erhalten werden. Dementsprechend wird dann auch die tridentinische Auffassung *expressis verbis* verworfen.¹⁴ Damit gehört dieser Aspekt natürlich in einer ganz besonderen Weise zu dem, was konfessionstrennend gewirkt hat und nach wie vor wirkt.

Und so haben denn auch die Kritiker der GE nachdrücklich auf diesem Punkt insistiert.¹⁵ In der GE wird ja festgestellt, daß hier keine grundsätzliche Differenz mehr bestehe. Denn zum einen, so sagt die GE, bestreitet die katholische Rede von der Verdienstlichkeit der guten Werke nicht deren Geschenkcharakter (Nr. 38). Und zum anderen wird darauf verwiesen, daß auch die Lutheraner den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in der Gnade kennen, so daß auch *die Auswirkung* der Gerechtigkeit im christlichen Leben wachsen kann. Zudem werde auch von lutherischer Seite das ewige Leben als unverdienter „Lohn“ an die Glaubenden verstanden (Nr. 39).

Demgegenüber bestehen Kritiker wie Ingolf U. Dalferth darauf, daß hiermit gegen das reformatorische *sola fide* verstoßen und die Verwerfung des Tridentinums durch die Konkordienformel nicht ernstgenommen werde. Die

¹⁴ Solida Declaratio IV, 35 (BSLK 949, 10-22).

¹⁵ Vg. besonders: I. U. Dalferth, „Bitte keine weiteren Antworten dieser Art!“ Offener Brief an das Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg (Zürich, 31.10.1997), in: epd-Dokumentation 1/98, 14-32, 20f.

Frage ist theologisch deshalb so zentral, weil sich hier letztlich entscheidet, ob das Heil des Menschen allein und ausschließlich von Gott abhängt oder ob der Mensch selbst durch sein eigenes Tun und Handeln an seinem Heil mitwirkt.¹⁶ Setzt also die tridentinische Auffassung von den guten Werken als Ursache der Bewahrung und der Vermehrung der von Gott empfangenen Gerechtigkeit das reformatorische *sola fide* doch außer Kraft zugunsten einer von den Reformatoren einhellig abgelehnten Werkgerechtigkeit? Dieses Problem sei mitgenommen, wenn nun nach dem Bedeutungsgehalt und der Aktualität der Rechtfertigungslehre heute gefragt.

3. Die heilsame Botschaft der Rechtfertigungslehre

Man kann es wohl geradezu als eine Signatur unserer Zeit ansehen, wenn viele, Christen wie Nichtchristen, mit der Rechtfertigungslehre und der in ihr enthaltenen Botschaft für den Menschen nichts mehr anzufangen wissen. Das liegt jedoch gerade nicht daran, daß das, worum es in der Rechtfertigungslehre geht, so ferne gerückt ist; im Gegenteil, es liegt vielmehr weit eher daran, daß es uns Heutigen so unmittelbar nahe rückt, daß es gewissermaßen den Kernpunkt unseres Selbstverständnisses als neuzeitlich-moderne Menschen betrifft. Es ist daher wohl zuallererst die fehlende Distanz zu uns selbst, die einer Erfassung der Bedeutung und Aktualität der Rechtfertigungslehre im Wege steht.

Denn eigentlich ist es doch offensichtlich: Die Suche nach Rechtfertigung treibt auch die Menschen heute um, und zwar fast unablässig und mit zunehmender Penetranz. Wir alle stehen unter dem Druck, uns rechtfertigen, uns legitimieren zu müssen für das, was wir tun und sind. Und das Maß, das dabei angelegt wird, ist in aller Regel die von uns erbrachte Leistung und der Erfolg, vor allem der wirtschaftliche Erfolg. Und alles, was diesem Maß nicht mehr zu genügen vermag, wird aussortiert, gnadenlos, ob das

¹⁶ Ebd.

krank gewordene, behinderte und alte Menschen sind oder ganze Industriezweige mit ihren Arbeitsplätzen, wenn sie nicht mehr profitabel erscheinen. Die davon betroffenen Menschen fühlen sich oft in ihrer Existenzberechtigung bedroht und in Frage gestellt; man spricht etwa von einer „überflüssigen Generation“, wenn viele junge Menschen keine Lehr- oder Arbeitsstelle finden. So durchzieht ein immer dichter Leistungs- und Rechtfertigungsdruck unser Leben von der Wiege bis zur Bahre und bis in seine intimsten Bereiche hinein. Der neuerdings zu beobachtende Viagra-Fetischismus wirft darauf ebenso ein bezeichnendes Licht wie, auf andere Weise, die Diskussion um die Thesen des australischen Philosophen Peter Singer zur Tötung von schwerstbehinderten Neugeborenen wie zur Frage der Euthanasie.

Aber auch noch in einer ganz anderen Hinsicht steht der Mensch heute unter einem beträchtlichen Leistungs- und Rechtfertigungsdruck. Wer sich den Zustand unserer Welt nüchtern anschaut, der hat ja wirklich allen Grund, sich um sie und um die Zukunft der Menschheit beträchtliche Sorgen zu machen. Ob es die gewaltigen sozialen Probleme und Gegensätze sind, die sinnlose Anhäufung eines enormen und kaum je ganz zu kontrollierenden Destruktionspotentials oder die erschreckenden ökologischen Folgen des menschlichen Umgangs mit der Natur, angesichts alles dessen weiß der Mensch, daß es äußerster Anstrengungen bedarf, um katastrophale Auswirkungen dieser Probleme und Entwicklungen zu verhindern oder doch wenigstens so weit als möglich zu begrenzen. Und wer sich dieser Einsicht nicht verschließt, der sieht sich unweigerlich in die Pflicht genommen und in eine Verantwortung hineingestellt, die seine begrenzten Kräfte und Möglichkeiten eigentlich hoffnungslos überfordert. Das Ergebnis dieser Diskrepanz ist dann oft Verzweiflung, Resignation oder Zynismus.

Es kann also kein Zweifel sein: Die Frage, wie wir uns für das, was wir tun oder lassen, was wir wollen oder was wir ganz einfach sind, rechtfertigen können - vor uns selbst und vor anderen, vor der Gesellschaft, zukünftigen

Generationen oder vor wem auch immer -, diese Frage bewegt uns und treibt uns um. Es ist eine Frage, die viele Menschen nicht wirklich zur Ruhe kommen läßt, die verhindert, daß sie sich selber finden bzw. es bei sich selber aushalten können.

Und es ist nun genau diese Situation, in die hinein die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben heute spricht. Sie besagt, daß der Mensch von Gott angenommen ist und daß er sich deshalb auch vor Gott gerechtfertigt wissen darf, und zwar unbeschadet dessen, was er an möglicherweise auch sehr hochwertigen moralischen Taten und Leistungen erbracht oder aber nicht erbracht hat, sei es schuldhaft oder aufgrund der Begrenztheit der eigenen Kräfte. Die Botschaft der Rechtfertigungslehre lautet also: Gott sagt bedingungslos ja zum Menschen und nicht etwa nur dann, wenn dieser eine entsprechende Erfolgs- und Leistungsbilanz aufzuweisen hat. Gott sieht vielmehr auf die Person und nicht auf die Leistungen und Werke des Menschen. Denn Gott liebt den Menschen, er bejaht ihn als sein Geschöpf. Und das bezieht sich eben auf den Menschen als ganzen mit all seinen Licht- und Schattenseiten, und nicht nur auf bestimmte Eigenschaften, Tugenden oder Fähigkeiten. Daß Gott den Menschen in diesem *umfassenden* Sinne liebt, das ist gemeint, wenn gesagt wird: Er schaut auf die Person und nicht auf die Werke und Leistungen.

So ist denn die Rechtfertigungslehre für den Menschen, und gerade auch für den neuzeitlich-modernen Menschen, zunächst einmal in einem fundamentalen Sinne desillusionierend. Denn sie konfrontiert ihn unerbittlich mit der Tatsache, daß alle seine Versuche, sich selbst zu rechtfertigen, sich selbst als gut zu erweisen und zu behaupten, letztlich zum Scheitern verurteilt sind. In dieser Desillusionierung mag ein wesentlicher Grund für die Fremdheit liegen, die viele heute gegenüber der Rechtfertigungslehre empfinden. Sie sagt dem Menschen die Wahrheit über sich selbst, die er nicht hören will. Psychoanalytiker sprechen in solchen Fällen von Verdrängung.

Zugleich aber ist die Rechtfertigungslehre dann auch in einer ganz grundlegenden Weise befreiend. Denn sie befreit den Menschen von dem Druck und dem Zwang, sich selbst rechtfertigen zu müssen, sowie von den Widersprüchen und Lügen, in die er sich dabei immer wieder verstrickt. Sie konfrontiert ihn also nicht nur mit seinen Illusionen und Irrtümern, sondern sie zeigt ihm, wie er diese zu überwinden vermag. So nämlich wie Gott bedingungslos ja zu ihm sagt, so kann, darf und soll der Mensch nun auch sich selbst annehmen und bejahen, so wie er ist. Er braucht also auch seine Fehler, Unzulänglichkeiten und Schwächen, seine Schuld und sein Versagen nicht mehr zu leugnen oder zu kaschieren. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch Gott im Glauben sagt dem Menschen vielmehr, daß sein Personsein und die ihm eigene Würde auch durch ihn selbst nicht zerstört werden können, eben weil Gott ihn annimmt und rechtfertigt.

Die Rechtfertigungslehre dreht sich damit letztlich um die Frage, was es mit dem Menschsein des Menschen auf sich hat. Sie dreht sich um die Frage, wie aus dem rastlos tätigen, dem die Welt unterwerfenden und beherrschenden *homo sapiens* ein *homo humanus* werden kann¹⁷, also ein menschlicher Mensch, d. h. ein Mensch, der mit sich selbst und mit seiner Mitwelt in Einklang steht. Die Rechtfertigungslehre verweist den Menschen darauf, daß er das Gelingen seines Menschseins auch durch noch so große Anstrengungen nicht selbst zu erwirken vermag, weil er sich nicht selbst verdankt.¹⁸ Ein menschlicher Mensch vermag er daher auch nur zu sein, wenn er sich von anderswoher empfängt, wenn ihm zugesagt wird, daß sein Personsein und seine Würde nicht von ihm selbst und seinen eigenen Leistungen abhängen. Erst dann kann ein Mensch sich

¹⁷ Denn „Menschsein und Menschlichkeit können abgründig auseinanderklaffen. Der *homo sapiens* und der *homo humanus* sind offensichtlich nicht unmittelbar identisch“ (E. Jüngel, *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen*, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München 1990, 194-213, 196).

¹⁸ Vgl. dazu auch: G. Ebeling, *Luther*, aaO 196f.

selbst auch wirklich ganz annehmen und muß nicht immer wieder zwanghaft versuchen, etwas zu werden, was er gar nicht werden kann, nämlich ein Mensch, der sich selbst verdankt und der sich daher auch selbst zu rechtfertigen vermag. Solange er in diesem illusionären Bestreben befangen ist, kann der Mensch nicht zu einem homo humanus werden.

Seine Rechtfertigung von Gott her kann der Mensch aber nur im Glauben empfangen. Er kann sie sich ja nicht selbst ausdenken, durch Reflexion erschließen; sie muß ihm vielmehr zugesagt werden durch den, der ihn in dieser Weise bedingungslos annimmt und rechtfertigt, also durch das Wort Gottes. Dieses Wort darf der Mensch sich einfachhin gesagt sein lassen. Insofern aber ist der dieses rechtfertigende Wort annehmende Glaube in der Tat „reine Passivität, lautere Untätigkeit.“¹⁹ Es ist dies aber eine für den Menschen heilsame Passivität und Untätigkeit, weil sie ihn der Wahrheit seines Menschseins überführt.

Das bleibt dann insbesondere auch im Hinblick auf die heute häufig zu beobachtende Ethisierung des Christentums zu bedenken. Im Verhältnis von Glaube und Handeln gibt es ein bestimmtes und unumkehrbares Grund-Folge-Verhältnis. Christliches Handeln und christliche Praxis sind nur da gegeben, wo sie in dieser heilsamen Passivität des Glaubens gründen und aus ihr hervorgehen. Problematisch wird es deshalb immer dann, wenn Glaube und Handeln nicht in rechter Weise unterschieden und aufeinander bezogen sind.

Nicht also schon die Beachtung bestimmter moralischer Regeln und Normen machen Handeln zu einem christlichen Handeln. Eine moralisch noch so korrekte oder gar bewundernswerte Praxis vermag einen Menschen vor Gott nicht zu rechtfertigen; und sie vermag daher auch seinen Glauben nicht zu begründen und zu legitimieren. Christliches Handeln zeichnet sich vielmehr gerade dadurch aus, daß es entlastet ist von der Frage nach der Rechtferti-

¹⁹ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1978³, 466.

gung des Menschen. So erst wird der Handelnde wirklich frei für das, was notwendig zu tun ist. Er muß nicht mehr darum besorgt sein, wie er selbst im rechten Licht erscheint vor Gott, den Mitmenschen oder der Zukunft. Statt dessen kann er sich ganz darauf konzentrieren, was die konkrete Situation jeweils erfordert. Und er muß dann auch nicht resignieren oder verzweifeln, wenn sein Handeln scheitert oder seine Kräfte und Möglichkeiten überfordert sind durch das, was zu tun ist. Als Christ darf er vielmehr gewiß sein, daß sein Heil davon nicht abhängt, eben weil er vor Gott gerecht ist aus Glauben allein. Das ist die möglicherweise durchaus anstößige, aber für den Menschen überaus und letztlich allein heilsame Botschaft der Rechtfertigungslehre.

Christliches Handeln geht hervor aus der Passivität des Glaubens. Seinen Wurzelgrund hat es daher auch in Gebet und Gottesdienst. Denn hier erfährt und bekennt der Mensch sich als einer, der sich nicht selbst verdankt. In Gebet und Gottesdienst wird ihm vor Augen geführt, daß der Grund seines Daseins nicht in ihm selbst, sondern außerhalb seiner liegt und er sich deshalb auch immer wieder neu von diesem Grund her empfangen muß. In rechter Weise kann er daher sein Menschsein auch nur gestalten im bleibenden Bezogensein auf diesen Grund seines Lebens.

Ist aber der Mensch in diesem Sinne wesenhaft und ganz ein Sich-Empfangender und Sich-Verdankender, dann ist damit auch ausgeschlossen, daß er durch sein eigenes Tun und Wirken irgendeinen Anspruch Gott gegenüber zu begründen vermag. Als Glaubender weiß er vielmehr, daß auch sein Handeln von Gott ermöglicht und von seiner Gnade getragen ist. Es läßt sich daher auch nur in diesem Sinne theologisch sachgemäß verstehen, wenn in der katholischen Tradition von der „Verdienstlichkeit“ der guten Werke gesprochen wird sowie davon, daß die guten Werke die Ursache für die Bewahrung und die Vermehrung der von Gott empfangenen Gerechtigkeit sind. Dabei bleibt allerdings die Terminologie in hohem Maße mißverständlich; sie legt ein eher dinghaftes Verständnis der Rechtfertigungsgnade nahe, das sie als „Handelsobjekt“ erscheinen läßt.

Demgegenüber gilt: Die guten Werke sind Auswirkungen der Rechtfertigungsgnade, und nicht etwas Eigenständiges „neben“ dieser Gnade, so als ob es neben der Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide* auch noch eine Werkgerechtigkeit gäbe.²⁰ Ein Verstehensansatz für das auch in der Diskussion um die GE strittige Verhältnis von Glaube und Werken eröffnet sich, wenn man den Prozeßcharakter des Rechtfertigungsgeschehens ins Auge faßt und ernstnimmt. Denn die Rechtfertigung des Sünders ist ja kein punktuell Geschehen, sondern etwas Geschichtlich-Prozeßhaftes. Aus der Perspektive des Menschen gesehen kommt es dabei darauf an, sich immer mehr von der Gnade Gottes durchdringen und formen zu lassen. Es geht also darum, in diese Gnade, die dem Menschen fest und unwiderruflich geschenkt ist, gewissermaßen immer tiefer „einzutauchen“. Und das findet dann eben auch, und zwar notwendigerweise, seinen Ausdruck in entsprechenden Werken der Liebe, in denen der Mensch sozusagen transparent werden kann für die ihn rechtfertigende Liebe Gottes. Denn, um es noch einmal mit Luther zu sagen, „es ist unmöglich, daß der Glaube ohne eifrige, zahlreiche und große Werke ist.“ Aber es ist eben der Glaube, von dem das gesagt wird! Der Glaube und die ihm entsprechenden Werke gehören also organisch zusammen. Die Werke sind dabei Ausdruck des prozeßhaften und dabei geradezu inkarnatorischen Charakters des Glaubens.

Geht man von einer solchen Prozeßhaftigkeit des Rechtfertigungsgeschehens aus, dann erhält auch die tridentinische Rede von einem Bewahren bzw. Vermehren der von Gott empfangenen Gerechtigkeit (trotz ihrer terminologischen Mißverständlichkeit) einen guten theologischen Sinn. Sie meint eben dieses Sich-durchdringen-Lassen des Menschen durch die göttliche Gnade. Das reformatorische *sola fide* wird dabei deswegen nicht außer Kraft gesetzt, weil dieses Geschehen sich im Glauben vollzieht und nur im Glauben vollziehen kann. Die so vollbrachten guten Werke haben deshalb unabdingbar Geschenkcharakter, wie es auch die GE sagt (Nr. 38). Sie verdanken sich nicht dem auf

²⁰ Vgl. dazu etwa: O.H. Pesch/A. Peters, Einführung, aaO. 199-206.

sich selbst gestellten Menschen, sondern sind ermöglicht durch die zuvorkommende Liebe Gottes.²¹ Deshalb sind sie auch nicht in der Lage den Menschen zu rechtfertigen. Als Folge der Rechtfertigung des Menschen durch Gott gereichen sie vielmehr Gott zur Ehre, indem sie dem Mitmenschen helfen und dienen.²²

Auch die Rede von der Verdienstlichkeit der Werke kann dann nicht heißen, daß sie einen Anspruch des Menschen Gott gegenüber begründen. Gemeint ist vielmehr, daß die Glaubenden gewiß sein dürfen: Gott schenkt denen, die auf ihn vertrauen, die Erfüllung seiner Verheißung. In diesem Sinne „verdienen“ diejenigen, die sich glaubend von Gott her verstehen, den von Gott verheißenen „Lohn“. Aber es geht eben auch hier nicht um eine eigenmächtige Leistung des Menschen, sondern es verhält sich so, wie es Martin Luther in seiner Schrift „De servo arbitrio“ ganz katholisch sagt: „Gott allein wirkt durch seinen Geist in uns sowohl das Verdienst wie auch den Lohn.“²³

Was aber besagt dieses in der Rechtfertigungslehre begründete Verhältnis von Glaube und Handeln für eine theologische Ethik? Dazu seien abschließend noch einige Bemerkungen gemacht.

²¹ In diesem Sinne heißt es etwa bei *Karl Rahner*: „Die ‘Zuständigkeit’ seiner (= des Menschen; M. K.) ist die von Gottes Heilswillen dauernd zugesagte wirkliche Möglichkeit, in Hoffnung auf Gottes Erbarmen von sich immer neu abzuspringen... Von da aus muß der Mensch das ‘Werk’ der antwortenden Liebe tun, die Frucht des Geistes bringen, der ihm geschenkt ist. Dieses Werk der antwortenden Liebe ist in sich ‘wertvoll’, weil es nach Können und Tun Werk Gottes ist, weil es ‘in Gott gewirkt ist’ (Joh. 3,21). Aber gerade so ist es nicht das, was der Mensch zu seinem eigenen Anspruch Gott gegenüber machen kann“ (Die Frage nach der Rechtfertigung heute, in: Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge, Freiburg/ Br. 1968, 171-176, 175).

²² So sagt auch *Luther* von den guten Werken der Obrigkeit: „Diese Werke aber sollen, wie die andern auch, im Glauben geschehen, ja den Glauben einüben, damit niemand sich einbilde, er könne Gott durch die Werke gefallen, vielmehr tue er solche Werke in der Zuversicht zu seiner Huld, nur seinem gnädigen, lieben Gott zu Lob und Ehren, um darin seinem Nächsten zu dienen und nützlich zu sein“ (Von den guten Werken, in: Ausgewählte Schriften, Bd. 1, aaO. 39-149, 129 [WA 6, 263, 1-4????]).

²³ WA 18, 696, 6f: „Deus vero solus per spiritum suum operatur in nobis tam meritum quam praemium,...“

4. Rechtfertigungslehre und theologische Ethik

Die katholische Moralthologie der letzten Jahrzehnte war sehr stark geprägt durch die Auseinandersetzung um den Begriff einer autonomen Moral.²⁴ Sie ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund des 2. Vatikanischen Konzils zu sehen, das von der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ gesprochen und sie anerkannt hat. Danach muß der Mensch die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche „erkennen, gebrauchen und gestalten“ (GS 36). Um dies zu können, bedarf es auch einer entsprechenden sittlichen Autonomie, aufgrund derer der Mensch sich aus eigener freier Einsicht an die Maximen seines Handelns bindet, um so das moralisch Richtige und das Gute zu verwirklichen. Eine solche autonome Moral läßt sich auch theologisch begründen, nimmt man nur ernst, daß Gott der Urheber menschlicher Freiheit wie auch ihrer Ausrichtung auf das unbedingt Gesollte ist.

Sittliche Autonomie ist nun allerdings nicht einfach voraussetzungslos gegeben. Sie ist vielmehr immer verwoben mit einem häufig unreflektierten Selbstverständnis des Menschen, durch das auch sein Wollen und Handeln mitgeprägt und mitbestimmt werden. Die Rechtfertigungslehre konfrontiert den Menschen nun mit genau dieser Frage nach seinem Selbstverständnis als der Frage nach der Wahrheit seines Menschseins. Sie macht ihn darauf aufmerksam, daß er für das Gute und das entsprechende moralisch Richtige nur wirklich frei wird, wenn er falsche Bindungen an bzw. Fixierungen auf sich selbst überwindet. Wo er dagegen verstrickt bleibt in Bestrebungen der Selbstrechtfertigung, da verfehlt er nicht nur die Wahrheit seines Menschseins, sondern es kann dadurch auch, und in eins damit, die Erkenntnis und das Tun des von ihm Geforderten beeinträchtigt und behindert werden.

²⁴ Vgl. dazu u.a.: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989²; F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1991⁵, bes. 70-92.294-304; K. -W. Merks, *Autonomie*, in: J.-P. Wils/ D. Mieth (Hrsg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, München 1992, 254-281.

Zu den vornehmsten Aufgaben einer theologischen Ethik, die ihre theologische Sachgemäßheit dem Kriterium der Rechtfertigungslehre unterstellt, gehört es deshalb, die menschliche Autonomie auf das Verständnis des Menschseins hin zu befragen, in das sie eingebettet und mit dem sie verwoben ist. Das darf auch ein noch so lautes Pochen auf Sachgesetzmäßigkeiten nicht aus dem Blick geraten lassen; denn auch solche Sachgesetzmäßigkeiten sind immer irgendwie verknüpft mit bestimmten, möglicherweise unbewußten oder auch verdrängten bzw. verleugneten Vorstellungen vom Sinn und Ziel des Menschseins. Diese Zusammenhänge aufzudecken und zu reflektieren scheint mir daher heute fast die zentrale Aufgabe einer theologischen Ethik, die sich selbst ernst nimmt.

Wie drängend und aktuell das gerade heute ist, kann man sich klar machen, wenn man nur an den ganzen Bereich der Bioethik denkt.²⁵ Hier stößt der Mensch ja an vielen Stellen aufgrund seiner sich ständig erweiternden Macht über Lebensprozesse auf bisher völlig unbekannte Problemfelder vor. Ob das die Gendiagnose und -therapie, die Embryonenforschung oder das ganze Spektrum der Euthanasie betrifft, überall ist dabei die grundsätzliche Frage mit im Spiel, was es mit dem Menschen auf sich hat, welchen Sinn man menschlichem Leben zuerkennt oder aber eben nicht zuerkennt. Und je nachdem, wie man diese Frage, explizit oder auch nur implizit und de facto, beantwortet, werden dadurch auch materialetische Entscheidungen mitbeeinflusst. Die Antwort auf die Frage, wer wir sind, entscheidet mit darüber, wie wir leben wollen und sollen. Gewiß, im einzelnen geht es dabei meist um eine schwierige Güterabwägung, bei der sehr verschiedene Gesichtspunkte eine Rolle spielen können. Entscheidend für eine theologische Ethik aber bleibt dabei, daß sie darüber nicht diese grundsätzliche Frage vergißt, sondern sie immer wieder ausdrücklich ins Spiel bringt und mitreflektiert. Damit lei-

²⁵ Vgl. etwa: G. W. Hunold (Hrsg.), *Bioethische Probleme* (Moraltheologisches Jahrbuch 1), Mainz 1989; E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993; Ch. Frey, *Konfliktfelder des Lebens. Theologische Studien zur Bioethik*, Göttingen 1998.

stet sie nicht zuletzt auch einer immer rat- und orientierungsloser erscheinenden Gesellschaft einen unerläßlichen, notwendigen Dienst.

Und das sachgemäße theologische Maß dafür stellt eben die Rechtfertigungslehre bereit. Man hat deshalb den Rechtfertigungsglauben in der Tat auch „als den Grundakt ethischen Handelns zu begreifen und zu bezeichnen“, weil nämlich in diesem Rechtfertigungsglauben „jene der geschöpflichen Bestimmtheit und Verfaßtheit adäquate ... *Selbstbestimmung* der Person stattfindet, in der das ethische Subjekt sich selbst und damit implizit sein ganzes Wollen und Handeln zurechenbar identifiziert und qualifiziert.“²⁶ Im Rechtfertigungsglauben bestimmt sich der Mensch also als der, der er selbst ist und sein will, oder besser und richtiger gesagt: als der, der er vor Gott sein darf.

Auch aus dieser Perspektive erscheint daher der längst nicht ausgestandene Streit um die Rechtfertigungslehre ausgesprochen lohnend, lohnender jedenfalls als vieles andere, worüber ansonsten in der Kirche gestritten wird; denn dieser Streit zwingt die Kirchen und die Theologie zu nichts weniger als dazu, sich neu zu besinnen auf das Entscheidende des Christlichen und damit auch auf das Wesentliche und Entscheidende einer christlichen Ethik.

²⁶ W. Härle/ E. Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1979, 172.