

DIE BEDEUTUNG DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE FÜR DAS VERSTÄNDNIS DES MENSCHEN

Ein Beitrag reformatorischen Denkens für das Europa der Zukunft

Von Eberhard Jüngel

Daß der mit seinem Gott, mit seiner Welt und mit sich selbst im (selbstverschuldeten) Widerspruch lebende und durch ein derart widersprüchliches Leben sich letztendlich zugrunderichtende, und zwar zeitlich und ewig zugrunderichtende Mensch von einem gnädigen Gott aufgerichtet, zurechtgebracht, für Zeit und Ewigkeit gerechtfertigt wird, ohne dafür irgendetwas tun zu müssen oder auch nur tun zu können, allein durch seinen Glauben, also allein durch sein Vertrauen auf Gottes in der Person Jesu Christi manifest gewordene Gnade – das ist der Grundsatz, das ist das Axiom der Rechtfertigungslehre. Sie gilt als das theologische »Materialprinzip« des Protestantismus und ist wohl deshalb als Ausgangspunkt für die Besinnung auf das Rahmenthema gewählt worden, dem nachzudenken die Gesamtkonferenz evangelischer Militärfarrer sich vorgenommen hat: *Protestantische Tradition im Europa der Zukunft*.

Das Rahmenthema setzt zumindest zweierlei voraus, nämlich: 1. daß Europa noch eine Zukunft hat; 2. daß es in diesem Europa der Zukunft noch so etwas wie eine protestantische Tradition geben wird. Beide Voraussetzungen sind alles andere als selbstverständlich. Sie sollen deshalb, bevor ich auf die mir gestellte Aufgabe eingehe, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis des Menschen zu skizzieren, einer knappen kritischen Musterung unterzogen werden. Dies soll in einem ersten Teil geschehen. Dabei werden wir ganz von selbst auf die Sache der Rechtfertigungslehre hingeführt, deren Grundaussage dann in einem zweiten Teil unter Berücksichtigung ihrer wesentlichen Elemente systematisch nachvollzogen werden soll. In einem dritten Teil soll dann die Wahrheit des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben kritisch auf das neuzeitliche Selbstverständnis des europäischen Menschen bezogen werden.

A.

1. Soll unter *Europa* mehr als ein nur geographischer Begriff, soll darunter vielmehr – vielleicht sogar unter Beschädigung seiner geographischen Integrität – eine politische Größe verstanden werden, so kann man zur Zeit

allenfalls postulierend von einem *Europa der Zukunft* reden. Bisher existiert nicht einmal eine europäische Notenbank. In der säkularisierten Gesellschaft fällt aber den ökonomischen Weichenstellungen wenn nicht die, so doch eine ganz entscheidende Rolle zu. Aber auch auf dem Gebiet klassischer politischer Entscheidungen macht sich die politische Größe Europa eher durch eine gewisse Entscheidungslosigkeit bemerkbar. Obwohl die geschichtlichen Umwälzungen im ehemaligen Ostblock nach einem politisch geeinten Europa geradezu schreien, ist bisher wenig davon zu sehen. Die Golfkrise hat das peinlich deutlich gemacht. Peinlich deshalb, weil ja bereits beachtliche europäische Institutionen existieren, die darauf warten, daß der angemessene Gebrauch von ihnen gemacht wird. Doch bisher ist nicht – noch nicht – abzusehen, ob die dramatischen Entwicklungen im Osten Europas den Prozeß einer politischen Einigung Europas intensivieren oder eher lähmen werden. Als politische Größe ist das *Europa der Zukunft* nur erst in einer Reihe von Institutionen präexistent, während die politische Inkarnation nur erst verheißen ist.

Hingegen ist das *Europa der Vergangenheit* in äußerst effizienter Weise präsent. Es ist in einer bestimmten Hinsicht sogar omnipräsent. Denn das, was man *die moderne Welt* – Postmoderne eingeschlossen – zu nennen pflegt und was heute in allen Kulturkreisen unserer Erde (auch dort, wo man dagegen opponiert!) präsent ist und im Guten wie im Bösen Maßstäbe setzt, das ist ein spezifisch europäisches Erzeugnis. Die spezifisch europäische Rationalität hat in Gestalt von Wissenschaft, Technologie, aber auch Ideologie die ganze Welt überzogen. Nicht zuletzt die derzeitigen fundamentalistischen islamischen Gegenbewegungen gegen das »europäische Denken« und den mit ihm verbundenen Lebensstil machen deutlich, in welchem Maße Europa sich der übrigen Welt imponiert hat. Selbst die Unterscheidung von erster, zweiter und dritter Welt ist nur sinnvoll aufgrund der Omnipräsenz der sogenannten ersten Welt. Europa hat sich selber sozusagen in alle Welt exportiert – so wie einst Hellas und Rom sich nach ganz Europa und, jedenfalls vorübergehend, auch in die angrenzenden Zonen Asiens und Afrikas exportiert hatten. Die wissenschaftlichen Weichenstellungen innerhalb der europäischen Kultur und Zivilisation und die den wissenschaftlichen und technologischen »Fortschritt« allererst ermöglichenden Grundorientierungen der abendländischen Metaphysik sind offensichtlich auf die Welt als ganze hin entworfen. Sie sind zudem von einem, wie es scheint, zu dieser Metaphysik dazugehörenden Willen zur Macht derart erfolgreich begleitet, daß sie längst die Oberflächenstruktur aller Weltteile bestimmen. Man mag diese europäische Omnipräsenz angesichts der problematischen Folgen, die heute überall in die Augen springen, bedauern. Bestreiten kann man sie nicht.

Insofern ist das gegenwärtige Europa in einer ausgesprochen paradoxen Situation: es hat seine eigene politische Identität noch immer nicht gefunden und muß doch zugleich erfahren, wie ihm seine eigene, die Neuzeit hervorbringende Vergangenheit aus allen Teilen der Welt tagtäglich entgegenkommt. Daß die den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt und seine Geschwister erzeugende *Vergangenheit Europas* eine weltweite *Zukunft* hat, kann indessen nur schwer über die Ungewißheit hinwegtrösten, ob eben dieses Europa eine eigene, europäische Zukunft hat.

Zur besonderen Qualität der die Neuzeit erzeugenden Vergangenheit Europas gehört nun aber auch die Loslösung der sich in Wissenschaft, Kultur, Recht, Ökonomie und Politik manifestierenden Öffentlichkeit von der positiven Religion, also der ganze Vorgang, den man mit dem Schlagwort *Säkularisierung* zusammenzufassen pflegt. Zu diesem Säkularisierungsprozeß hat die positive Religion des Christentums insofern selber erheblich beigetragen, als die konfessionelle Spaltung Europas mit ihren grauenhaften kriegesischen Folgen es geradezu notwendig machte, das öffentliche Leben in allen ponderablen Bereichen auf eine von dem konfessionellen Gegensatz unabhängige Grundlage zu stellen. Eine solche Grundlage mußte keineswegs religionsfeindlich sein. Sie mußte aber gegenüber den konfessionellen Bindungen und gegenüber den miteinander verfeindeten Kirchen von überlegener Neutralität sein. Mit solcher konfessionellen Neutralität konnte sich – wie die Theorien von Hobbes, Spinoza und Rousseau zeigen – durchaus eine Bejahung menschlicher Religiosität, ja sogar die Behauptung ihrer politischen Notwendigkeit vertragen, etwa in Gestalt der Zivilreligion (*religion civile*) J. J. Rousseaus¹, die dieser in der Minimalform eines Glaubens an Gott, das ewige Leben und das jüngste Gericht ausdrücklich als *conditio sine qua non* moralischer Bürgerkompetenz behauptet hat, so daß den Gottlosen als asozialen Feind der Gesellschaft zu verbannen von Rousseau dem Staat durchaus zugestanden wird. Entscheidend war, daß eine solche Zivilreligion maximal konsensfähig ist, was durch ein Minimum an religiösem Gehalt am ehesten gewährleistet wird². Noch wichtiger war allerdings, daß – wie Spinoza am Eingang seines *Tractatus theologico-politicus* bemerkt – die Freiheit des Denkens (*libertas philosophandi*) nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des staatlichen Friedens zugestanden werden kann, sondern daß die Zerstörung der Freiheit des Denkens zugleich den staatlichen

¹ Vgl. J. J. Rousseau, *Du Contract Social; Ou, Principes Du Droit Politique*, Oeuvres Complètes III, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond, 1964, 347–470, 460–469.

² Vgl. die treffenden Bemerkungen von H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, 1986, 308 ff.

Frieden und die Frömmigkeit aufheben würde³. Die Freiheit der Vernunft wurde zur Garantin der Religion, so daß das Recht auf freie Religionsausübung als Implikation der allgemeinen menschlichen Freiheitsrechte erscheint.

Sollte das Europa der Zukunft diese europäische Vergangenheit fort-schreiben, dann scheint die Frage nach der protestantischen Tradition im Europa der Zukunft allerdings von vornherein obsolet zu sein. In einer spezifisch konfessionellen Ausrichtung Europas könnte eine Öffentlichkeit, die sich selber ganz bewußt jenseits des konfessionellen Gegensatzes etablierte, nur einen zum Scheitern verurteilten Rückfall in die vorneuzeitliche Vergangenheit Europas diagnostizieren. Soll die Rede von der protestantischen Tradition im Europa der Zukunft gleichwohl einen guten Sinn haben, dann müßte sie vielmehr ihrerseits zugleich als ein Beitrag zur *Überwindung* der konfessionellen Spaltung verständlich sein.

2. Aus ganz anderen als den bisher dargestellten, theologisch ja auch keineswegs zwingenden Motiven ist nun allerdings auch die als sogenanntes Materialprinzip des Protestantismus geltende Rechtfertigungslehre auf eine nicht nur alle konfessionellen Unterschiede relativierende, sondern sogar auf eine alle Menschen zusammenschließende Universalität bedacht. Als partikuläre protestantische Tradition verstanden, wäre die evangelisch konzipierte Rechtfertigungslehre ganz und gar mißverstanden. Ist doch das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, dem diese Lehre systematisch Ausdruck zu geben versucht, nach protestantischem Verständnis der zureichende Grund für die kirchliche Einheit aller Christen, so daß da, wo über diese Lehre und die ihre Wahrheit sozusagen ins Bild setzenden Sakramente Konsens herrscht, die unser Leben immer auch bestimmenden menschlichen Traditionen durchaus different sein können: »*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas . . .*«⁴

Aber auch über die ekklesiologische Dimension hinaus hat die Rechtfertigungslehre eine alle Welt angehende, gar nicht hoch genug zu veranschlagende Bedeutung. Luther hat das durch die lapidare Bemerkung zum Ausdruck gebracht, ohne diesen Artikel sei die Welt nichts als Tod und Finsternis: »*Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.*«⁵ Man muß den

³ Vgl. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Opera – Werke I, lateinisch und deutsch, hrsg. von G. Gawlick und F. Niewöhner, 1979, 2.

⁴ CA VII, BSLK 61, 6–10.

⁵ M. Luther, Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann. 1537, WA 39/I, 205, 5.

Anfang der Bibel im Ohr haben, um zu ermessen, was Luther der Rechtfertigungslehre mit dieser Bemerkung zutraut: *Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war tohu wabohu. Und Finsternis (tenebrae) bedeckte das Erdreich. Dann erst sprach Gott: es werde Licht. Und es ward Licht* (Gen 1, 1–3). Ohne Licht kein Leben. Ohne Licht keine Erhellung des Daseins. Ohne Licht hätte da zu sein keinen Sinn. Ohne den Rechtfertigungsartikel droht also die chaotische Finsternis, die der Schöpfer am Anfang entschlossen hinter sich gelassen hat, in die Schöpfung zurückzukehren. Ohne die Wahrheit, daß der Mensch – jeder Mensch! – von der Gnade des den Sünder rechtfertigenden Gottes lebt, wäre das Sein in der Welt ein Sein ohne Sinn, wäre es also schlechthin sinnlos, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung auch nur einen Finger zu krümmen.

Dem entspricht Luthers kühne Behauptung, daß nicht etwa nur der Christ, sondern vielmehr der Mensch definiert werde durch die ihm widerfahrende Rechtfertigung. In der *Disputatio de homine* heißt es in der These 32: »Paulus faßt in Rm 3 ... in Kürze die Definition des Menschen dahin zusammen, daß der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde: Paulus Rom. 3. ... breviter hominis definitionem colligit dicens: hominem iustificari fide.«⁶ Gemessen an der überlieferten Definitionsregel *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* mutet es allerdings merkwürdig an, daß diese theologische Definition den Menschen durch ein ihm widerfahrendes Ereignis definiert sein läßt. Gemessen an den das Wesen des Menschen feststellenden klassischen philosophischen Definitionen ist es schon eine überaus »seltsame Definition«, wenn der Mensch »mittels einer Passivaussage über ihn« definiert, wenn also »das Wesen des Menschen durch etwas bestimmt sein soll, was an ihm geschieht«⁷.

3. Im Horizont unseres neuzeitlichen Selbstverständnisses wirkt Luthers These, daß der Mensch durch die Rechtfertigung aus Glauben definiert werde, zudem nicht nur wegen der *Art der Definition*, sondern schon wegen der Behauptung der *Definierbarkeit* des Menschen befremdlich. Denn während frühere Zeiten für *Gott*, weil er als das schlechthin einfache Wesen allen Unterscheidungen enthoben ist, *dessen Nichtdefinierbarkeit* behaupteten, wird von der neuzeitlichen Anthropologie im Blick auf den *Menschen* behauptet, daß uns sein »Wesen ... nach Herkunft und Bestimmung ... dunkel« sei, so daß es sich kaum »abschließend bestimmen«

⁶ M. Luther, Die Disputation de homine. 1536, nach G. Ebeling, Disputatio de homine. Text und Traditionshintergrund, in: *ders.*, Lutherstudien II/1, 1977, 22. Vgl. WA 39/I, 176, 33–35

⁷ G. Ebeling, Disputatio de homine. Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zu These 20–40, in: *ders.*, Lutherstudien II/3, 1989, 405.

lasse⁸. An die Stelle des *deus definiri nequit* scheint ein *homo definiri nequit* getreten zu sein. Dabei ist entscheidend, daß die Nichtdefinierbarkeit des Menschen in seiner *als Auszeichnung verstandenen Unfertigkeit* begründet erscheint. Als »das *noch nicht festgestellte Thier*«⁹ kompensiert das »Mängelwesen«¹⁰ Mensch die ihn von anderen Tieren unterscheidende Instinktreduktion durch eine »Weltoffenheit«, die ihn auch gegenüber sich selbst »offen« erscheinen läßt, so daß er seine eigene Wirklichkeit immer wieder transzendiert. Eben deshalb ist er nicht definierbar. Er ist nicht definierbar, weil er durch seine eigene Tat über sich hinausgeht. Er ist nicht definierbar, weil er sich handelnd selber seine – allerdings immer nur vorläufige – Bestimmung gibt. Gerade weil der neuzeitliche Mensch sich wirkend selber verwirklicht, kann keine menschliche Wirklichkeit mit der Bestimmung des Menschen identisch sein.

Die reformatorische Behauptung, der Mensch werde durch die Rechtfertigung aus Glauben *definiert*, führt insofern notwendig in einen Streit um das Wesen des Menschen. Und das könnte kein geringer Beitrag des Protestantismus zum Europa der Zukunft sein: daran zu erinnern, daß der Mensch ein umstrittenes Wesen ist und daß das christliche Verständnis des Menschen diesen Streit keineswegs schlichten hilft, sondern ihn aufs äußerste verschärft.

Seine besondere Schärfe gewinnt dieser Streit nicht zuletzt deshalb, weil das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen und das im Evangelium von der Rechtfertigung implizite Urteil über den Menschen sich gerade dort fundamental unterscheiden, wo sich beide auf das engste berühren: nämlich in der Gewißheit, daß der Mensch ein Wesen der Geschichte ist, so daß man mit W. Dilthey behaupten kann: »Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte«¹¹. Denn während der neuzeitliche Mensch sich selber als das (autonom) *handelnde Subjekt* dieser Geschichte versteht, bringt die theolo-

⁸ Vgl. H. Plessner, Art. Anthropologie II. Philosophisch, RGG³ I, 410–414, 411.

⁹ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 62, KGA VI/2, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, 1968, 1–255, 79; zustimmend zitiert von A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ¹³1986, 10.

¹⁰ So schon J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), *Sämtliche Werke* V, hrsg. von B. Suphan, (1891) Nachdruck 1967, 1–147, 22–26, auf den sich A. Gehlen, aaO., 82–84 bezieht.

¹¹ W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, *Gesammelte Schriften* VIII, hrsg. von B. Groethysen, 1931, 224; vgl. die fast identische Formulierung in: *ders.*, *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, *Gesammelte Schriften* IV, hrsg. von H. Nohl, 1925, 528–554, 529.

gische Definition des Menschen eine Geschichte in Erinnerung, in der der Mensch im *Passiv* vorkommt: eine Geschichte, in der Gott der Handelnde und der Mensch der Empfangende ist.

Daß der Mensch sich *im Verhältnis zur Welt* als *handelndes Subjekt* versteht und sein Menschsein als ein »Sein in der Tat« begreift, ist allerdings aus biblischer Perspektive nicht einfach negativ zu beurteilen. Das *dominium terrae*, zu dem der Mensch nach Gen 1, 28 berufen ist, setzt den Begriff des *tätigen Menschen* voraus, so daß das Selbstverständnis des Menschen als eines *homo faber* theologisch keineswegs negativ qualifiziert werden muß. Es ist freilich bemerkenswert, daß im Alten Testament der Berufung zum *dominium terrae* das Sabbatgebot zur Seite tritt, in dem es primär »um das Nicht-Eingreifen des Menschen in die Umwelt« geht, »um die *restitutio in integrum* der Schöpfung«, durch die Israel sich der ursprünglichen »Integrität der Schöpfung bewußt« wird: »es erfährt die Fremdheit des Menschen gegenüber der Natur und kann sich so der Transzendenz öffnen«¹². Wir werden auf das Verhältnis von *dominium terrae* und Sabbatgebot später noch einmal zurückkommen, weil das rechte Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft an ihm besonders gut erprobt werden kann. Zunächst sollen nun aber die Grundaussagen der Rechtfertigungslehre und ihre wesentlichen Elemente in Erinnerung gerufen werden. Ich will dies so tun, daß dabei immer zugleich mitbedacht wird, was Luther mit seiner Behauptung intendierte, durch die Rechtfertigung aus Glauben werde nicht nur das Christsein des Christen, sondern das Menschsein des Menschen definiert.

B.

Die Grundaussage der Rechtfertigungslehre lautet in ihrer positiven Fassung durch Melancthon, »daß wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben: gratis [homines] iustificentur propter Christum per fidem«. Die Wendung »durch den Glauben (per fidem)« wird dann noch genauer entfaltet: »so wir glauben, daß Christus für uns gelitten habe und daß uns umb seinen willen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Dann diesen Glauben will Gott für Gerechtigkeit vor ihm halten und zurechnen: cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter

¹² H. Gese, Das Gesetz, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, ³1989, 79f.

Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso¹³.

Obwohl mit diesen Worten nur eine einzige Wahrheit zur Sprache gebracht wird, sind einzelne Elemente zu unterscheiden, von denen her jeweils die ganze Rechtfertigungsaussage in den Blick zu nehmen ist.

1. Ich setze ein bei der Auskunft, daß das Leben des Menschen ein *Sein vor Gott (coram deo)* ist. Soll der Mensch *vor Gott* gerecht werden, dann ist damit vorausgesetzt, daß es dem Menschen wesentlich ist, auf Gott, also auf ein von ihm extrem unterschiedenes Gegenüber bezogen zu sein. Der Mensch verfehlt sein Wesen, wenn er sich rücksichtslos nur auf sich selbst bezieht. Wer sich rücksichtslos selbst verwirklicht, wird sein Menschsein verwirken (vgl. Mk 8, 35). Er ist weder in seinem Verhalten noch in seinem Sein *richtig*. Er ist durch eine seine ganze Existenz qualifizierende *Unge- rechtigkeit* bestimmt, insofern er, statt verhältnismäßig zu leben, keinem – auch sich selber nicht – das Seine gibt. Die Bibel nennt den menschlichen Willen, sich rücksichtslos auf sich selbst zu beziehen (auf Kosten der den Menschen nicht weniger als sein Selbstverhältnis konstituierenden Verhältnisse zu seinen Mitmenschen, zu seiner Welt und zu seinem Gott), *Sünde*. Und sie versteht unter der Sünde zugleich die Lebenslüge, mit der der Mensch sich vortäuscht, er könne bei sich selbst zu sich selber kommen. Der Rechtfertigungsartikel klärt diese Lebenslüge auf, indem er dagegen- setzt, daß kein Mensch bei sich selbst zu sich selbst findet. Der Mensch kommt zu sich selbst, indem er zu einem anderen kommt.

Das gilt in einem vorläufigen Sinn schon für die zwischenmenschlichen Beziehungen, insofern das Personsein des menschlichen Ich ein Existieren von einem anderen Ich her und auf es hin bedeutet. Doch gerade das *gestörte* Personsein des Menschen, das sich im gestörten Verhältnis zum Mitmenschen, im gestörten Verhältnis zur sozialen und natürlichen Umwelt und im gestörten Verhältnis zu Gott und zu sich selbst manifestiert, verweist den Menschen auf ein Gegenüber, das das gestörte Personsein definitiv zu heilen, zurechtzubringen, zu rechtfertigen *vermag*. Das vermag allerdings nur ein göttliches Gegenüber, das seinerseits nicht erst zurechtgebracht werden muß, das vielmehr *in sich selber richtig* ist und sich eben deshalb in seinem Verhalten als *gerecht* erweist. Denn die Sünde kann zwar mit den anderen konstitutiven Lebensbeziehungen auch das Verhältnis des Menschen zu Gott stören, ja zerstören. Sie kann aber nicht Gottes Verhältnis zum Menschen zerstören. Gott bleibt auch seinem ihm untreu werdenden Geschöpf treu. Und diese seine unverbrüchliche Treue ist der Ausdruck dafür, daß Gott *in sich richtig*, daß er unverbrüchlich *gerecht* ist.

¹³ CA IV, BSLK 56, 4–14.

Gottes Gerechtigkeit erweist sich deshalb nicht zuletzt darin, daß er den ungerechten Menschen gerade nicht auf seine Ungerechtigkeit fixiert, sondern ihn ganz im Gegenteil davon befreit und eben dadurch zurechtbringt. Das unterscheidet Gottes Gerechtigkeit von der weltlichen Gerechtigkeit, der *iustitia civilis*. Die weltliche Gerechtigkeit gibt jedem das Seine, sie ist eine *iustitia suum cuique tribuens*; sie verurteilt den Ungerechten und spricht den Gerechten gerecht. Gottes Gerechtigkeit hingegen verurteilt zwar die Ungerechtigkeit, aber nicht den Ungerechten. Der gerechte Gott verurteilt unsere Ungerechtigkeit *zum Vergehen*, auf daß wir vor ihm als Gerechte leben. Auf diese Weise wird das Gottesverhältnis des Menschen durch Gott selbst von Grund auf neu gebaut. Mit dem Neubau seines Verhältnisses zu Gott wird aber der *ganze Mensch* von Grund auf erneuert.

2. Daß Gottes Gerechtigkeit sich derart – nämlich die Ungerechtigkeit zum Vergehen verurteilend und den Ungerechten von seiner Ungerechtigkeit befreiend – ereignet, das ist nun allerdings zu behaupten nur möglich aufgrund einer *konkreten Geschichte*, aufgrund derjenigen Geschichte, in der Gott sich mit uns Menschen für immer identifiziert hat. Das ist die Geschichte Jesu Christi, sie allein. Der Satz von der Rechtfertigung des Gottlosen ist nur als Auslegung der Geschichte Jesu Christi ein wohlbe gründeter Satz. Darauf weist CA IV mit der Wendung hin, daß wir *aus Gnaden (gratis) um Christi willen (propter Christum)* vor Gott gerecht werden: um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden genuggetan hat (*qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit*)¹⁴.

Der Hinweis auf den Tod Jesu Christi macht deutlich, daß Gnade und Recht im Geschehen der Rechtfertigung keine Alternative bilden. Die Rechtfertigungsbotschaft besagt keineswegs, daß Gott Gnade vor Recht ergehen läßt. Davon ist an keiner Stelle, an der die Bibel auf Gottes Gnade oder Barmherzigkeit zu sprechen kommt, die Rede. Es kann also keine Rede davon sein, daß Gott zwar da, wo er den Sünder richtet, gerecht sei, daß er aber da, wo er den Sünder rechtfertigt, also allein aus Gnade gerechtspricht, an seinem Recht und an seiner Gerechtigkeit irgendwelche Abstriche mache, indem er Milde walten und eben Gnade vor Recht ergehen ließe. Das Gegenteil ist der Fall. »Gott braucht seiner Gerechtigkeit nichts zu vergeben, indem er barmherzig ist. Gerade indem er barmherzig ist, ist er *gerecht*«¹⁵. *Gott ist mit seiner Gnade im Recht.*

Denn darin ist Gott der *gnädige* Gott, das ist seine *Gnade*: daß er nicht nur für sich selbst da sein will, sondern sich ein geschöpfliches Gegenüber schafft und diesem seinem Geschöpf unverbrüchlich die Treue hält. Schon

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ K. Barth, KD II/1, (1940) ⁶1982, 431.

die Erschaffung der Kreatur ist also ein Akt göttlicher Gnade. Und erst recht ist die Erwählung Israels und mit Israel die Erwählung des Menschen zum Bundespartner Gottes ein Akt göttlicher Gnade, mit dem Gott seine Gerechtigkeit betätigt. Ein Akt der Gnade ist dann aber auch das Gericht, mit dem Gott seine Gerechtigkeit durchsetzt. Theologie und Kirche haben sich fälschlicherweise angewöhnt, Gericht und Gnade als Alternative anzusehen. Doch wir müssen es lernen, daß Gott sich auch und gerade im Akt des Richtens als der gnädige Gott erweist. Es wäre ein gnadenloser Gott, der dem Unrecht seinen Lauf ließe. Gott wäre gerade nicht gnädig, wenn er nicht der Richter wäre. Denn dann wäre die Weltgeschichte selber das Weltgericht. Dann würden am Ende die Mörder über ihre Opfer triumphieren. Gibt es eine Rechtfertigung des Sünders, dann also nicht an Gottes Gericht vorbei, sondern durch die Gnade seines Richtens hindurch. Dieser Aspekt ist nicht zuletzt deshalb von erheblicher Bedeutung, weil er in das Zentrum des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders führt. In seinem Zentrum ist das Evangelium ja das Wort vom Kreuz (1. Kor 1, 18). Das heißt, daß Gottes Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit dieser Welt keine Kompromisse macht. Gottes Gerechtigkeit geht über die Sünde der Welt nicht wie über eine *quantité négligeable* hinweg, sondern sie setzt sich gegen die Ungerechtigkeit durch, indem sie sie im Tode Jesu Christi zum Vergehen verurteilt und zum Vergehen bringt. Der Gekreuzigte steht dafür gut, daß die Ungerechtigkeit aus der Welt geschafft wird. Am Kreuz ergeht über sie das Gericht. Und schon das ist Gnade.

Doch nun ist *dieses Ende* menschlicher Ungerechtigkeit und Schuld final auf einen *neuen Anfang* gerichtet. Gottes Gerechtigkeit schafft neue Verhältnisse. Die außerbiblische Idee der Gerechtigkeit hat die Aufgabe, *Gleichheit unter Gleichen* zu garantieren. Gottes Gerechtigkeit hingegen teilt sich den ihm ganz und gar Ungleichen mit. *Gott ist gerecht, indem er andere gerecht macht*. Was die Heilige Schrift *Sünde* nennt¹⁶, ist hingegen das genaue Gegenteil: nämlich der Drang, sein eigenes Recht auf Kosten anderer durchzusetzen und so sich selbst der Nächste zu sein. Sünde ist der gottlose Drang aus dem von Gott gewährten Beziehungsreichtum geschöpflichen Lebens in die Beziehungslosigkeit. Die Sünde macht alles beziehungslos und verhältnislos. Gerade so aber zerstört sie die Wohlordnung des Lebens und damit das Leben selbst. Der Tod ist in einem sehr präzisen Sinne der Sünde Sold (Röm 6, 23). Denn der Tod ist das definitive Ende aller Beziehungen. Im Tode vollendet sich der sündige Drang in die Verhältnis-

¹⁶ Vgl. E. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: Wissenschaft und Kirche, Festschrift für Eduard Lohse, hrsg. von K. Aland und S. Meurer, 1989, 177–188.

und Beziehungslosigkeit: der Sünder erntet, was er gesät hat, nämlich den Fluch rücksichtsloser Selbstbezogenheit, daß sie fortzeugend Beziehungslosigkeit gebären muß und am Ende auch das Verhältnis zu sich selbst zerstört. Und nun ist es das tiefste Geheimnis der Gerechtigkeit Gottes, daß Gott diesen Fluch auf *sich* genommen hat. In der Person des gekreuzigten Christus hat er sich selber an unserer Stelle der tödlichen Beziehungslosigkeit ausgesetzt, um genau eben da, wo das sündige Leben endet, einen neuen Anfang zu machen. Luther hat dieses Geschehen einen »fröhlich wechsel«¹⁷ genannt. Der Ausdruck ist treffend, darf aber nicht vergessen lassen, daß er einen Wechsel vom Tod zum Leben beschreibt. Der neue Anfang, der in Jesus Christus Wirklichkeit wird, ist also ein Anfang, der nur mit einer *neuen Geburt* oder mit einer *Totenauferweckung* verglichen werden kann.

3. Hier greift nun das letzte zu bedenkende Element der Rechtfertigungsaussage ein, demgemäß wir *durch Glauben (per fidem)* gerecht werden. Die Reformatoren haben Wert darauf gelegt, daß wir *allein durch Glauben (sola fide)* gerechtfertigt werden, wie wir denn auch *allein aus Gnade (sola gratia)* und *allein um Christi willen (propter Christum solum)* Vergebung der Sünden erlangen. Wer *allein* sagt, schließt etwas anderes aus. Die reformatorischen Exklusivpartikel sollen jeweils den Menschen unter einem ganz bestimmten Aspekt ausschließen, wenn es um seine eigene Rechtfertigung geht. *Ausgeschlossen* werden soll der Mensch freilich gerade mit dem Ziel, daß er in rechter Weise *einbezogen* wird in das Geschehen seiner Rechtfertigung (so wie man z. B. einen Jubilar, um ihn in rechter Weise in die Feier seines Jubiläums einzubeziehen, aus der Vorbereitung auf dieses Fest ausschließt). Daß wir *allein um Christi willen* gerechtfertigt werden, soll ausschließen, daß der rettende Gott mit irgendeinem anderen Menschen oder mit irgendeiner anderen weltlichen Institution so schlechthin identisch ist wie mit dem Menschen Jesus. Daß wir *allein aus Gnade* gerecht werden, soll ausschließen, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott durch irgendeine menschliche Anstrengung oder Leistung erworben, verdient werden kann. Daß wir *allein durch Glauben* vor Gott gerecht werden, soll ausschließen, daß wir durch unser eigenes Tun werden, was wir sind: nämlich eine von Gott anerkannte Person. »Das *sola fide* schließt nicht die Werke überhaupt als überflüssig aus – das hieße den Menschen zerstören. Es schließt sie aber schlechterdings von dem aus, was für das Personsein des Menschen . . . konstitutiv ist . . . Sollen dazu seine Werke dienen, dann sind sie nicht bloß überflüssig, sondern sogar schädlich, sogar die denkbar besten. Denn als Rechtfertigungsgrund können sie nur in der Weise in Kraft

¹⁷ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 25, 34 = BoA II, 15, 36f.

treten, daß der Mensch an sich selbst glaubt. Das ist aber die Grundverkehrung seines Menschseins¹⁸. Solcher Glaube an sich selbst ist der Inbegriff von Unglauben. Denn wer in diesem Sinne an sich selber glaubt, traut Gott nichts und sich selbst alles zu. Er ist dem hybriden Wahn verfallen, aus sich selber (nicht nur *etwas*, sondern) *einen neuen Menschen* machen zu können.

Genau das bestreitet die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen allein aus (durch) Glauben ohne des Gesetzes Werke. Denn der Glaube *macht* ja gerade nichts. Der Glaubende ist nach Röm 4,5 ein Nicht-Handelnder (μὴ ἐργαζόμενος, qui non operatur). Wann immer der Mensch glaubt, hält er, feiert er den Sabbat. Glaubend tut er gerade nichts für sich selbst, sondern empfängt er sich selbst, empfängt er sich als Person.

Würde ich *nicht* durch Glauben, allein durch Glauben gerecht, dann hätte Aristoteles und die ihm folgende, bis heute herrschende Tradition recht mit der Behauptung: durch gerechtes Handeln werden wir gerecht¹⁹. Dann würde ich durch mein Tun über mich entscheiden. Dann würden meine Werke mich als Person definieren. Dann wäre meine Anerkennung als Person von meinen Leistungen abhängig. Ich wäre dann das, was ich aus mir mache. Und das heißt in letzter Konsequenz: ich wäre dann mein eigener Schöpfer, und noch dazu ein solcher Schöpfer, der *keinen Sabbat* kennt, weil er ja nicht aufhören dürfte, sich selbst zu produzieren und unentwegt etwas aus sich zu machen. (Hörte er auf, sich zu produzieren, wäre er »weg vom Fenster«.)

Und nun duldet es leider keinen Zweifel, daß der europäische Mensch sich in seinem neuzeitlichen Selbstverständnis genau so begreift. Hegel wird z.B. deshalb von Marx gerühmt, weil er »die Selbsterzeugung des Menschen« gelehrt und »als einen Prozeß« gefaßt habe²⁰. In der Philosophie des 20. Jahrhunderts wird derselbe Gedanke formuliert, wenn es heißt: Ich bin meine Tat. Leitend ist dabei offensichtlich das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, aus der er ja tatsächlich etwas machen muß, um in ihr leben zu können. Freilich meint der neuzeitliche Mensch auch im Blick auf die Welt je länger je mehr ohne Sabbat auskommen zu können, weshalb denn auch das ihm anvertraute *dominium terrae* immer mehr zum *imperium* verkehrt wird.

¹⁸ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, ²1982, 224.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik B, 1103a 34–1103b 1.

²⁰ K. Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-Philosophische Manuskripte (1844), in: *ders.*, Frühe Schriften I, hrsg. von H.-J. Lieber und P. Furth, (Karl Marx, Werke – Schriften – Briefe I), 1962, 506–665, 645.

Doch damit habe ich das kritische Verhältnis der Rechtfertigungsbotenschaft zum neuzeitlichen Selbstverständnis des europäischen Menschen nur erst angedeutet. Die hier zu bedenkende Problematik bedarf jedoch einer genaueren Erörterung, der ich mich nun noch zuwenden will.

C.

1. In geradezu atemberaubender Weise hat der *neuzeitliche* Mensch, der Mensch der Technik und der autonomen Moral, entdeckt und erfahren, daß er durch sein Handeln immer mehr nicht nur zum *Maß aller Dinge*, sondern mehr noch: geradezu zur *entscheidenden Instanz* aller Dinge geworden ist. Der Mensch *entscheidet*, was aus der Welt wird. Daß »wir uns zu Herren und Besitzern der Natur machen können«²¹, ist nach einer berühmten Formulierung von Descartes geradezu das Ziel der von ihm geforderten, neuen praktischen (im Gegensatz zur spekulativen!) Philosophie. Früher, in Antike und Mittelalter, wäre ein solcher Satz ein hybrider Satz gewesen. Und im Unterschied zur alten Welt, in der der homo faber ja ebenfalls am Werke war, hat der neuzeitliche Mensch die Welt nicht nur hier und da, nicht nur partiell, sondern *prinzipiell* zum Gegenstand seines Wirkens gemacht. Die Welt ist insgesamt zum Material seiner Wirksamkeit geworden. Unsere Welt wird immer konsequenter und immer intensiver zur *technischen* Welt – und das heißt zum *menschlichen Werk*. Natürliche Welt und künstliche Welt haben einander bereits so sehr durchdrungen, daß selbst die »Natur« nur noch durch Kunst, durch τέχνη und also durch menschliche Werke in ihrer Natürlichkeit bewahrt werden kann. Natur wird immer mehr, wenn nicht zum Produkt, so doch zur künstlich erhaltenen oder restaurierten Oase einer sich selbst begrenzenden Technik.

Ich stelle das fest, ohne es zu beklagen. Ich halte also die heute aufgrund der ökologischen Krise und der unbestreitbaren Umwelt-Problematik immer häufiger zu hörende Forderung, der biblische Auftrag an den Menschen, sich die Erde untertan zu machen, müsse angesichts seiner problematischen Folgen – der »gnadenlosen Folgen des Christentums«²² – zurückgenommen werden, für falsch. Es gibt keinen Weg zurück von der Unterwerfung der Natur unter die Macht des Menschen zur Unterwerfung des Menschen unter die Macht der Natur. Es gibt nur die Möglichkeit einer sinnvollen

²¹ R. Descartes, Discours de la Méthode (1637), P. VI, Oeuvres VI, hrsg. von Ch. Adam und P. Tannary, 1973, 1–78, 62.

²² C. Améry, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, 1972.

Selbstbegrenzung menschlicher Machtausübung. Rücksichtslose Herrschaft macht aus der beherrschten Welt ein imperium des Menschen. Rücksichtsvolle Herrschaft, sich selbst beherrschende Herrschaft hingegen macht aus der Welt ein dominium. Und genau das muß der *tätige* Mensch wieder lernen, wenn seine Taten nicht als Untaten in die Geschichte eingehen sollen. Wir müssen es lernen, das Herrschen zu beherrschen und so zu herrschen, daß aus imperium dominium wird. Wir können also dem neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen als eines Handelnden, als eines Wirkenden, als *des Werkmeisters* im Blick auf sein Verhältnis zur Welt nicht widersprechen, ohne mit dieser seiner Herrschaftsfunktion zugleich auch das Dasein der Welt in Frage zu stellen. Nachdem wir einmal – im Guten und im Bösen – so weit vorangeschritten sind in der Kunst, die Welt zu beherrschen, ist jeder Rückschritt zumindest ebenso existenzgefährdend wie ein Fortschritt in die falsche Richtung.

Doch was im Blick auf das Verhältnis zur Welt seine Richtigkeit haben mag, das ist nun im Blick auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ganz und gar nicht richtig. Daß der Mensch wesentlich handelndes, tätiges, wirkendes Subjekt ist, das gilt im Blick auf unser eigenes Dasein nur in einem eingeschränkten, nur in einem ausgesprochen sekundären Sinn. Genau das aber hat der neuzeitliche Mensch aus dem Blick verloren. Er versteht sich auch in seinem Selbstverständnis ganz und gar nach dem Modell seines Weltverhältnisses: nämlich als ein durch seine Tat über sich selbst entscheidendes Subjekt. An genau dieser Stelle greift die reformatorische Unterscheidung von Person und Werk in das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen korrigierend ein.

In den Augen anderer Menschen mag ich zwar das sein, was ich aus mir mache oder gemacht habe. Sogar mir selbst mag ich als Produkt meiner Taten erscheinen. Doch vor Gott bin ich schlechterdings nicht in der Lage, etwas aus mir zu machen. Dieser Illusion setzt der Rechtfertigungsartikel die Wahrheit entgegen, »daß die Person . . . von Gott gemacht worden ist.«²³. Der Glaube fügt dem nichts hinzu, sondern er gibt der Wahrheit Gottes die Ehre. Insofern kann Luther auch in äußerster Kürze und Prägnanz sagen: »Fides facit personam: der Glaube konstituiert die Person.«²⁴. Luther hat dies am Ende seines Traktates über die Freiheit eines Christenmenschen so formuliert: »das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn

²³ M. Luther, Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 1537, WA 39/I, 283, 13–16: »Paulus igitur quaerit, unde habeamus personam. Hic respondet Iudaeus et papa: Ex fructu, fac hoc et hoc, et eris persona sancta et iusta. Jha hinter sich. Sed Paulus negat et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo. . .«

²⁴ AaO., 283, 1.

Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe²⁵. So, außerhalb seiner selbst, ist und bleibt er »eyn freyer herr über alle ding und niemandt unterthan«²⁶. So, sich von Gott empfangend und sich dem Nächsten hingebend, ist der Gerechtfertigte ein ganz und gar *menschlicher Mensch*.

Der christliche Glaube steht und fällt also damit, daß er es wagt, trotz des unbestreitbaren Zusammenhanges von Person und Tat in der Person mehr zu sehen als nur einen Täter: nämlich ein menschliches Ich, das von der Anerkennung Gottes lebt. Das heißt Rechtfertigung des Sünders. Sie verbietet es, die *beste Tat* ebenso wie die *schlimmste Untat* mit dem Ich zu identifizieren, das sie tat. Wie es vor Gott eben deshalb keinen *Ruhm* gibt, weil Gott sich weigert, den Menschen mit seinen *gelungenen* Leistungen gleichzusetzen, so verwehrt es Gott auch im negativen Fall, die *mißlungene* oder gar *unmenschliche* Tat kategorial so auszuweiten, daß ihr Subjekt mit ihr identifiziert wird. Das Evangelium verbietet das selbst dann, wenn die betroffene Person selber sich mit ihrem Tun so identifiziert, daß sie darin aufzugehen wünscht – was ja bekanntlich bei allen Formen der Selbstgerechtigkeit, aber merkwürdigerweise auch bei nicht wenigen Verbrechern der Fall ist. Das Evangelium spricht den Täter auch dann als eine von ihren Taten unterscheidbare Person an, wenn diese sich selber dafür unansprechbar macht. Denn es hat dem Menschen etwas *Gutes* mitzuteilen, das nicht erst dadurch entsteht, daß man es tut: eben Anerkennung durch Gott. Sie macht die menschliche Person ihren Taten und Leistungen gegenüber zu einem unbedingten »Selbstwert«.

2. Das Gesagte hat Konsequenzen bis in die Dimension des sogenannten Lebensstils hinein. Denn als Person bin ich vor allen eigenen Tätigkeiten zunächst ein Empfangender, und zwar ein Ich, das nicht nur etwas, sondern vor allem sich selbst empfängt. Schon in den elementaren Lebensakten bin ich darauf angewiesen zu empfangen, *bevor* ich geben und wirken kann. Kein Mensch kann von sich aus sprechen. Er muß zuvor hören und also, bevor er sendet, selber empfangen. Kein Mensch kann von sich aus lieben. Er muß zuvor geliebt werden und also Liebe empfangen. Kein Mensch kann von sich aus vertrauen. Er muß zuvor Vertrauen finden, um dann und daraufhin auch unverkrampft aus sich herausgehen und sich auf jemanden verlassen zu können. Und so wird der Mensch denn auch nicht von sich aus

²⁵ M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, WA 7, 38, 6–10 = BoA II, 27, 18–22.

²⁶ AaO., WA 7, 21, 1f = BoA II, 11, 6f.

– und schon gar nicht durch sein eigenes Tun – menschlich. Der menschliche Mensch ist vielmehr der Mensch, der sich selbst hinzunehmen, der sein Dasein stets neu als eine Gabe zu empfangen vermag. Der menschliche Mensch ist der – nicht mit irgendwelchen Vorzügen, sondern der – mit sich selber begabte Mensch.

Um sich als ein solcher, als ein mit sich selbst begabter Mensch kennenzulernen, muß das unentwegt tätige und wirkende Ich, muß der Leistungsmensch sich allerdings in seinem Tätigsein *elementar unterbrechen* lassen. Und so wie das *einzelne Ich* wird sich auch die menschliche *Leistungsgesellschaft* elementare Unterbrechungen gefallen lassen müssen, durch die wir aus unseren *Aktivitäten* in eine höchst lebendige, höchst intensive, ja höchst *kreative Passivität* versetzt werden. Die Arbeitswoche lebt in einem sehr tiefen Sinn von der Sabbatruhe, von der schöpferischen Ruhe, in der wir aus Habenden und Tätigen schlicht wieder *Seiende* werden: *Seiende*, die sich der unerhörten und immer wieder ins Staunen versetzenden Urtatsache freuen: daß wir überhaupt da und nicht vielmehr nicht sind. Der menschliche Mensch weiß, daß er sich nicht sich selbst verdankt. Eben deshalb wird der menschliche Mensch eine *dankbare* Person sein.

Die als Dankbarkeit begriffene Menschlichkeit des Menschen wird sich aber *ausweisen* müssen am Umgang mit den Mitmenschen und vor allem mit denjenigen Mitmenschen, die weniger oder gar nicht mehr leistungsfähig sind. Daß schon das *bloße Dasein* den *menschlichen* Menschen ausmacht, das wird sich in unserer Leistungsgesellschaft nicht zuletzt an unserem Verhältnis zu den Kindern und vor allem zu den Alten bewähren müssen. Sie repräsentieren ja auf natürliche Weise den unbedingten Vorrang der Person vor ihren Leistungen. Das Kind und der alte Mensch sind ja primär *Nehmende*. Nur wenn wir sie gerade als solche, die für ihr Dasein *noch nichts* oder *nichts mehr tun* können, als eine *Wohltat* empfinden – nur wenn sie uns auch dadurch, daß sie primär *Nehmende* sind, etwas zu geben vermögen, hat unsere Leistungsgesellschaft das Recht, eine *menschliche* Gesellschaft genannt zu werden.

Im Umgang mit der noch keiner Leistung fähigen oder keiner Leistung mehr fähigen Person haben wir ein *Kriterium* für die Menschlichkeit unserer Gesellschaft. Denn nur wenn eine Gesellschaft die Würde der keiner Leistung fähigen Person anerkennt und also in der von ihren Werken unterschiedenen Person den menschlichen Menschen erkennt, fällt von seiner derart respektierten Menschlichkeit ein Licht auf unser Verhalten, unser Tun und die es regulierenden Institutionen – ein Licht, das es erlaubt, nun auch von einem *menschlichen Handeln*, von *menschlichen Werken* und sogar von *menschlichen Institutionen* zu reden. Deren Humanität ist aber immer nur eine der absoluten Würde der Person relativ entsprechende und

also grundsätzlich steigerungsfähige Menschlichkeit. Wobei die Steigerung der Humanität unseres Tuns sich in der Regel umgekehrt proportional zu dem bewegen wird, was publizistische Aufmerksamkeit erregt. Am menschlichsten dürfte sich wohl noch immer derjenige verhalten, der tut, was sich eigentlich von selbst versteht oder doch von selbst verstehen sollte – und sei es noch so unscheinbar. Wie denn auch der ewige und allmächtige Gott nach einer Vorlesungsäußerung Luthers »Wohlgefallen hat an einem freundlichen Gesicht und an einem reizenden Lächeln, mit dem man einen Angefochtenen trösten kann, und zuweilen sogar an einem – die Mitmenschen ergötzenen und ihre Anfechtung zum Teufel jagenden – gelungenen Witz«²⁷.

Und vielleicht wäre es ja nicht der schlechteste Beitrag des Protestantismus zum Europa der Zukunft, wenn die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben so verkündigt wird, daß es im Europa der Zukunft etwas zu lachen gibt.

Professor Dr. Eberhard Jüngel, Institut für Hermeneutik am Evangelisch-Theologischen Seminar der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Hölderlinstraße 16, W-7400 Tübingen

»WELTLICH DING« ODER »GÖTTLICHER STAND« ?

Die Ehe als Bewährungsfeld evangelischer Frömmigkeit*

Von Eberhard Winkler

1. Die Ehe als »weltliches Ding«

Luthers Wort, die Ehe sei ein weltliches Ding oder Geschäft, wurde oft dahingehend mißverstanden, als komme der Ehe keine geistliche Bedeutung zu. Nach dem Modell einer fehlinterpretierten Zweireichelehre ord-

²⁷ M. Luther, Operationes in Psalmos. 1519–1521, WA 5, 399, 20–23: »... certe credere te oportet, deo etiam placere, si fratrem hilariore vultu alloquaris, blandiusculo risu invitaris, nonnunquam et facetulo aut arguto dicerio delecteris«.

* Dieser Beitrag, den ich Ernst-Rüdiger Kiesow zum 65. Geburtstag widme, geht auf einen Vortrag bei der Luther-Akademie am 10. 9. 1990 in Hirschluch zurück. Die Tagung stand unter dem Thema »Glaube, Frömmigkeit und Spiritualität«.