

Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens?

Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Von Michael Roth

Für Konrad Stock

Vorbemerkung

Mit dem Versuch einer angemessenen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist ein „ur- und genuin-reformatorische[s] Thema“¹ in den Blick genommen, insofern Martin Luther die Entdeckung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als seine *reformatorische* Entdeckung ansprechen konnte: „do ich das discrimen fand . . . , da riß ich her durch“.² Von daher wundert es nicht, wenn das Vermögen, angemessen zwischen Gesetz und Evangelium unterscheiden zu können, von Luther zur entscheidenden theologischen Kompetenz erhoben wird³, geht es doch in dieser Unterscheidung „gewissermaßen um die Logik der Sache der Theologie“.⁴

Die folgenden Thesen beanspruchen, die *fundamentethische Bedeutung* dieser Unterscheidung in den Blick zu nehmen und damit zwei wesentliche Einsichten zu verdeutlichen. *Erstens*: Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium lehrt, daß es für die Wahrnehmung des ethischen Feldes entscheidend ist, ob dieses aus der Güte der göttlichen Gabe oder der Güte der göttlichen Forderung⁵ in den Blick kommt. *Zweitens*: Die protestantische Ethik hat das ethische Feld aus der Perspektive des göttlichen Freispruchs zu bedenken.⁶

These 1: Aus der Perspektive des Evangeliums ist das Gesetz die Bezeichnung für den Willen Gottes in bezug auf menschliches Handeln, der unter den Bedingungen der sündhaften Entfremdung in der Form der Forderung an den Menschen ergeht zum Zwecke der Anklage.

¹ Ernst Kinder/Klaus Haendler, Zur Einführung, in: *dies.* (Hg.), Gesetz und Evangelium. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion, WdF 142, Darmstadt 1968, VII–XXIV, XXI.

² WA.TR 5, Nr. 5518, 210,12–16. Zu Recht bemerkt hierzu Oswald Bayer, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 28, Anm. 32, „daß Luthers Entdeckung der *iustitia dei passiva* mit seiner Entdeckung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium zusammenfällt“.

³ Vgl. WA 7, 40,1. Vgl. auch WA 7, 502,34: „pene universa scriptura totiusque Theologiae cognitio pendet in recta cognitione legis et Evangelii“.

⁴ Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 3, Tübingen ³1993, 289.

(1) Sowohl die Einsicht in das Wesen und die Funktion des Gesetzes als auch das Verstehen einer Existenz unter dem Gesetz Gottes verdankt sich dem *Erschlossensein des bedingungslosen Freispruchs und der vorbehaltlosen Annahme des Menschen durch Gott in Jesus als dem Christus*. Erst durch Christus ist die „Decke“ vom Gesetz genommen (2Kor 3, 14). Damit gilt als hermeneutische Grundregel für das Verstehen des Gesetzes: Nicht das Gesetz, sondern das Evangelium lehrt, wie das Gesetz zu verstehen ist. Das Evangelium lehrt aus dem Grund, das Gesetz zu verstehen, weil es dazu anleitet, zwischen dem *Inhalt*, der *Form* und der sich aus der Beziehung des Gesetzes zur menschlichen Sünde ergebenden *Intention* des Gesetzes zu unterscheiden.

(2) Der *Inhalt* des Gesetzes ist Gottes heiliger Wille in bezug auf menschliches Handeln. Gerade weil Gott in seinem Gesetz seinen heiligen Willen bekanntgibt, ist das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12). Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“, weil in ihm – mit Mi 6, 8 gesprochen – „dem Menschen göltig ‚gesagt‘ ist, ‚was gut ist und was Jahwe von dir fordert“⁷.

(3) Der heilige Wille Gottes in bezug auf menschliches Handeln ist im Gesetz in der *Form* der Forderung gegeben. Das Gesetz sagt, was der Mensch tun *soll*. Dabei gilt es, die Unterscheidung von Können und Sollen ebenso zu beachten wie die Unterscheidung von Inhalt und Form: Zum einen darf nicht verkannt werden, daß „das Können, ... nicht schon ... im Sollen, im Gesetz, beschlossen [ist]“⁸, zum andern ist zu bedenken, daß das Sollen nur eine mögliche – nicht die notwendige – Form des Gegebenseins des göttlichen Willens ist.

(4) Das Gesetz steht *in Beziehung zur Sünde* des Menschen, es ist – mit Paulus gesprochen – „hinzugekommen, um der Sünde willen“ (Gal 3, 19). So ist

⁵ Ich greife hiermit die These *Oswald Bayers* auf, daß es entscheidend ist, ob „sich das Feld des Ethischen aus der Güte des kategorischen Imperativs“ erschließt oder „aus der Güte der kategorischen Gabe“ (*ders.*, *Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik*, Gütersloh 1980, 100). Insofern die folgenden Überlegungen einen (ersten) Beitrag zu leisten beanspruchen zum Verstehen des Sachverhalts, daß das Feld des Ethischen, wenn es sich aus der Perspektive der Güte der göttlichen Gabe erschließt, als der Bereich des (von Gott) Erlaubten in den Blick kommt, wenden sich die hier angestellten Überlegungen explizit gegen die These von *Eilert Herms*, Art. *Adiaphora*, RGG⁴ 1, Tübingen 1998, 115–119, der Begriff des „Erlaubten“ habe in der theologischen Ethik keinen Ort.

⁶ Angesichts des Versuches, die fundamentalethische Relevanz der *distinctio legis et evangelii* in den Blick zu bekommen, erscheint es nicht als sinnvoll, die Ethik mit Hilfe des Handlungsbegriffs grundzulegen (so u. a. *Ulrich H.J. Körtner*, *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*, Göttingen 1999, 33 ff, bes. 39; *Eilert Herms*, *Grundzüge eines Begriffs der sozialen Ordnung*, in: *Ders.*, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zu einer evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, 56–94, bes. 62). Hier droht die Gefahr, die theologische Ethik einem allgemeinen Ethikbegriff zu subsumieren und damit die – sich aus der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ergebenden – unterschiedlichen Perspektiven zu verschleiern, aus denen menschliches Handeln in den Blick genommen werden kann.

⁷ *Otfried Hofius*, *Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi*, in: *ders.*, *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1989, 50–74, 53.

⁸ *Bayer*, *Leibliches Wort* (s. Anm. 2), 39.

das Gesetz Gottes Antwort auf den Widerspruch des Menschen gegen Gott (in der Sünde).⁹ Gottes Antwort auf die Sünde des Menschen besteht somit darin, daß der göttliche Wille in bezug auf menschliches Handeln als Forderung an den Menschen ergeht. Somit gilt aber auch: Die Form des göttlichen Willens als Forderung ist durch die Sünde des Menschen bedingt. Versteht man das Gesetz als die durch die Sünde bedingte Form des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln, so wird man zwar sagen können, daß der göttliche Wille in bezug auf menschliches Handeln bereits der Schöpfung eingestiftet ist, nicht aber, daß das Gesetz (d. h. der Wille Gottes als Forderung) der Schöpfung – als eine ihr inhärierende Struktur – eingestiftet ist.¹⁰ So darf weder die Unterscheidung zwischen dem Inhalt des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln und seiner Form als Forderung überspielt werden, noch darf übersehen werden, daß die Form des göttlichen Willens in bezug auf menschliches Handeln durch die Sünde des Menschen bedingt ist.

(5) Erschließt sich Gottes Handeln in Christus als Gottes die Schuld des Menschen vergebendes Handeln, dann kommt das Gesetz in Sicht als etwas, das die Sünde des Menschen nicht zu beseitigen vermochte und vermag: Gottes im Gesetz als Forderung an den Menschen ergehender Wille in bezug auf menschliches Handeln ist folglich aus der Perspektive des vergebenden Handelns in Christus *kein* „Gegengift gegen das Gift der Sünde“.¹¹ Vielmehr erschließt sich für Paulus auf Grund der Einsicht in die Radikalität der menschlichen Schuld ein – vom Judentum seiner Zeit unterschiedenes – Verständnis der *Intention* des Gesetzes: Weil der heilige Wille Gottes im Gesetz auf den sündigen Menschen trifft, kann das Gesetz nach Paulus nur die Schuld des Menschen dokumentieren und ihn auf Grund erwiesener Schuld verklagen.¹² Der göttliche Wille in der Form der Forderung (im Gesetz) ist somit zu verstehen als Gottes Widerspruch gegen den Widerspruch des Menschen gegen Gott in der Sünde.¹³ Das aber heißt: Der göttliche Wille in der Form der Forderung

⁹ Gerade um die Beziehung des Gesetzes auf die Sünde und damit den nur sekundären Charakter des Gesetzes deutlich zu machen, betont Paulus, daß das Gesetz erst 430 Jahre nach Abraham gegeben wurde (Gal 3, 15–18). So ist das Gesetz der Verheißung an Abraham nachgeordnet.

¹⁰ Von daher ist *Eilert Herms'* Versuch, das Gesetz als Ausdruck des Schöpferwillens zu verstehen (vgl. *ders.*, Kosmologische Aspekte des Gesetzesbegriffs, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 408–430), mit Nachdruck abzuweisen. Herms differenziert nicht zwischen dem Inhalt und der Form des göttlichen Willens.

¹¹ So beschreibt *Louis Jacobs*, Die Bedeutung des Gesetzes im Judentum, in: *Concilium* 10 (1974), 547–551, 548, die Bedeutung der Tora im Judentum.

¹² Von diesem lutherisch-paulinischen Verständnis muß die Aussage von *Eilert Herms*, für die neutestamentlichen Autoren sei das Gesetz „nicht ... die eigentliche und endgültige Manifestation der Gnade Gottes“ (*ders.*, Gnade, in: *ders.*, Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 119, 2) als etwas allzu blaß und unterbestimmt abgelehnt werden.

¹³ Diese paulinische Sichtweise des Gesetzes hat *Hans-Joachim Eckstein* nachdrücklich herausgearbeitet (*ders.*, Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2, 15–4, 7, WUNT 86, Tübingen 1996, bes. 190 ff.). So gilt für Paulus „daß es gar nicht die Bestimmung und

(im Gesetz) ist begründet durch die Intention, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund erwiesener Schuld zu verklagen¹⁴, nicht durch die Intention, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen.¹⁵

These 2: Die Existenz unter dem Gesetz bezeichnet eine solche Existenzweise, die konstituiert ist durch die Erfahrung der Güte der göttlichen Forderung.

(1) Die Rede von der „Existenz unter dem Gesetz“ impliziert eine Unterscheidung zwischen dem „Gesetz“ und der „Existenz unter dem Gesetz“. Bezeichnet der Terminus „Gesetz“ den Willen Gottes in bezug auf menschliches Handeln, der unter den Bedingungen der sündhaften Entfremdung in der Form der Forderung an den Menschen ergeht zum Zwecke der Anklage, so bezeichnet die „Existenz unter dem Gesetz“ eine solche Existenzweise, die geprägt ist von der Erfahrung der Güte des göttlichen Gesetzes. Für die „Existenz unter dem Gesetz“ ist somit zweierlei wesentlich:

(1.1) *Gesinnung und Forderung*: Die „Existenz unter dem Gesetz“ bezeichnet nicht nur die Forderung (Gesetz) als solche, sondern auch eine Gesinnung für das Gesetz, d.h. das Anerkennen der göttlichen Forderung als gültig und rechtmäßig und die damit verbundene Intention der Befolgung der als gültig anerkannten Forderung. Insofern Kant unter dem Begriff der Pflicht das Motiv des sittlichen Wollens versteht, das einer Handlung allein den sittlichen Wert gibt und das in der Achtung vor dem Sittengesetz und der Unterwerfung unter dieses Gesetz besteht, bringt der Begriff der Pflicht gerade die Gesinnung für die sittliche Forderung zum Ausdruck. Von daher kann gesagt werden: Die Existenz unter dem Gesetz ist zu verstehen als eine der Pflicht gewidmete Existenz.

(1.2) *Bestimmung des Menschen*: Die als „Existenz unter dem Gesetz“ bezeichnete Existenzweise impliziert eine bestimmte Sicht der menschlichen Bestimmung und damit eine bestimmte Sicht der heilvollen Existenz. Die Bestimmung des Menschen wird gesehen in dem Tun dessen, was geboten ist, anders: in einer der sittlichen Pflicht gewidmeten Existenz. Hierin besteht für die „Existenz unter dem Gesetz“ die menschliche Gerechtigkeit.

Funktion der am Sinai empfangenen Tora war, lebendig zu machen ..., sondern die Sünde als Übertretung zu qualifizieren und als Schuld zu dokumentieren“ (a. a. O., 130).

¹⁴ Von hier aus ist es als Grundfehler der Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth zu beurteilen, daß dieser die Anklage nicht als wesentliches Element des Gesetzes betrachtet, sondern als – durch den menschlichen Mißbrauch des Gebotes – verursachte Mutation des Gesetzes (vgl. *ders.*, Evangelium und Gesetz [1935], in: *Kinder/Haendler* (s. Anm. 1), 1–29, bes. 16).

¹⁵ Besteht die Intention der im Gesetz ergehenden Forderung nicht darin, den Menschen zur Entsprechung des göttlichen Willens zu führen, so läßt sich verstehen, warum das Können nicht bereits in dem Sollen beschlossen ist.

(2) Das Erreichen der Bestimmung des Menschen wird damit zur Aufgabe menschlichen Handelns: Der immer schon im Gang befindliche Prozeß der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins geschieht in der „Existenz unter dem Gesetz“ mit der Intention, die menschliche Bestimmung zu erfüllen und damit eine heilvolle Existenz zu verwirklichen.

These 3: In der Existenz unter dem Gesetz erschließt sich das ethische Feld aus der Güte der sittlichen Forderung. Die Grundfrage einer von hier aus konzipierten Ethik lautet: „Was soll ich tun?“

(1) Ist das ethische Feld, der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten, die das Dasein dem Menschen bietet, der Ort der Verwirklichung der menschlichen Bestimmung und geschieht diese Verwirklichung der menschlichen Bestimmung durch die rechtmäßige Gesinnung für die sittliche Forderung, dann werden die verschiedenen Möglichkeiten menschlichen Gestaltens, seien sie symbolisierender oder organisierender Natur, als Forderungen an den Menschen aufgefaßt. Menschsein ist somit Gefordertsein, menschliches Handeln Erfüllung von Forderungen. Das menschliche Handeln kommt in den Blick als das „Gesollte“, es unterliegt der Alternative von „gesollt“ und „nicht-gesollt“ bzw. „verboten“.¹⁶

(2) Die entscheidende Frage der Existenz unter dem Gesetz ist damit die Frage: „Was soll ich tun?“ Von hier aus versteht sich auch die primäre Gestalt einer theoretischen Erörterung des ethischen Feldes (Ethik) unter den Bedingungen der „Existenz unter dem Gesetz“: Ihre primäre Gestalt ist die Pflichtenlehre, welche die Orientierung des ethischen Geschehens an Regeln, die das Handlungssubjekt verpflichten, zum Gegenstand hat. Doch hierin muß sich die theoretische Erörterung des ethischen Geschehens unter den Bedingungen der „Existenz unter dem Gesetz“ keinesfalls erschöpfen. Vielmehr kann sie auch das Zusammenwirken der sittlich verpflichteten Handlungssubjekte in ethisch vollkommenen Handlungssphären (Güterlehre) in den Blick nehmen. Schließlich kann eine „Ethik unter dem Gesetz“ auch die Frage nach der inneren Verfassung der Handlungssubjekte zum Gegenstand machen (Tugendlehre), indem sie diese innere Verfassung als die ermöglichende Kraft erörtert zu tun, was sein soll und gefordert ist. Eine „Ethik unter dem Gesetz“ ist somit durch das Primat der Pflichtenlehre gekennzeichnet, welche die Güterlehre und die Tugendlehre auf die Pflichtenlehre hin konzentriert.

¹⁶ Die Behauptung von *Eilert Herms*, das Feld des Ethischen bewege sich ausschließlich innerhalb der Alternative von „gesollt“ und „nicht-gesollt“ (vgl. *ders.*, *Adiaphoron*, [s. Anm. 5], bes. 116 f.), gilt somit für eine Ethik „unter dem Gesetz“.

These 4: Das Evangelium beinhaltet die Kundgabe des göttlichen Wirkens in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth, in dem Gott für den Menschen eintritt.

(1) Der Begriff „Evangelium“ bezeichnet die *Kundgabe* des göttlichen Wirkens in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth. Dies scheint zwar zunächst aus kategorialen Gründen ausschließlich zu erlauben, „Christus“ und das „Gesetz“ miteinander in Beziehung setzen zu können,¹⁷ insofern jedoch das Wort von Christus (Evangelium) zur Sprache gebracht wird als dasjenige wirkend, was Gott in Christus gewirkt hat (*verbum efficax*), ist es ebenso möglich, „Evangelium“ und „Gesetz“ zu unterscheiden.

(2) Der Inhalt des Evangeliums ist Gottes Tat in dem Leben und Sterben des Menschen Jesus von Nazareth, in dem Gott für den Menschen eintritt und ihn bedingungslos annimmt. Somit unterscheiden sich Evangelium und Gesetz zunächst bezüglich ihrer Inhalte: Ist der *Inhalt* des Gesetzes Gottes Willen in bezug auf menschliches Handeln, so besteht der Inhalt des Evangeliums ausschließlich in dem göttlichen Handeln.

(3) Die dem Inhalt des Evangeliums entsprechende Form ist die Gabe. Die bedingungslose Annahme des Menschen ergeht im Evangelium als ein schenkendes Wort. Somit unterscheiden sich Gesetz und Evangelium auch hinsichtlich ihrer Form. Ist die Form des Gesetzes die *Forderung*, so die Form des Evangeliums die *Gabe*.¹⁸ So formuliert Luther: „das Euangelion leret allein was uns von Gott geschenckt ist, nicht was wir Gott geben und thuen sollen, wie das gesetz pflaget zu thuen.“¹⁹

(4) Diese Gabe Gottes steht in Beziehung zur Sünde des Menschen und in Beziehung zu Gottes Antwort auf die Sünde des Menschen im Gesetz. Beinhaltet das Gesetz den göttlichen Willen in bezug auf menschliches Handeln, indem es diejenige Gerechtigkeit, die der Mensch erbringen soll, fordert, so erfüllt Gott in Christus selbst die im Gesetz von dem Menschen geforderte Gerechtigkeit und trägt darüber hinaus die Anklage, die das Gesetz an den richtet, der es nicht erfüllt. So wird durch den Freispruch des Evangeliums das

¹⁷ So die Alternative bei Paulus, der nicht „Gesetz“ und „Evangelium“ miteinander in Beziehung setzt, sondern „Gesetz“ und „Christus“ (vgl. u. a. Gal 2, 16).

¹⁸ Gerade aus diesem Grund ist *Karl Barths* Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium problematisch: Insofern Barth das fordernde Gesetz als notwendige Form des Evangeliums beschreibt (vgl. *Ders.*, *Evangelium und Gesetz* [s. Anm. 14], bes. 9), ist Gottes Gnadenwort „nur zugleich forderndes, nicht aber nur schenkendes Wort“ (*Oswald Bayer*, *Theologie*, HST 1, Gütersloh 1994, 359). Es schließt „als Zuspruch der Gnade Gottes (wie die Lade des alttestamentlichen Bundes die Tafel der Gebote!) auch Gottes nicht minder gnädigen Anspruch in sich“ (*Karl Barth*, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Zürich 1959, 427). Barth ist der Sinn eines Evangeliums unverständlich, das „vom Menschen in einem bloß innerlichen, rein rezeptiven Glauben aufzunehmen wäre“ (ebd.).

¹⁹ WA 24, 4,20 f.

Gesetz keinesfalls negiert, sondern aufgerichtet (Röm 3, 31),²⁰ die von Gott gewirkte Gnade ist daher keine „billige Gnade“:²¹ „sie hatt eynen andern fur uns viel gekostett“.²² Gerade aber, indem Christus die Forderung des Gesetzes erfüllt, ist er auch das Ende des Gesetzes (Röm 10, 3). Pointiert ist dieser Sachverhalt bei Werner Elert Ausdruck gegeben: „das Evangelium bestätigt die Geltung des Gesetzes – desselben Gesetzes, dessen Geltung vom Evangelium aufgehoben wird“.²³

(5) Somit sind Gesetz und Evangelium auch hinsichtlich ihrer *Funktion* zu unterscheiden: Besteht die Funktion des Gesetzes darin, die menschliche Schuld zu dokumentieren und den Menschen auf Grund seiner Schuld zu verklagen, so besteht die Funktion des Evangeliums darin, den Menschen freizusprechen. Insofern das Gesetz Gottes Widerspruch gegen den Widerspruch des Menschen gegen Gott ist, ist das Evangelium Gottes Widerspruch gegen seinen Widerspruch gegen den Menschen im Gesetz.

These 5: Die Existenz unter dem Evangelium ist zu verstehen als Vertrauen auf die göttliche Gabe.

(1) Die Rede von der „Existenz unter dem Evangelium“ nötigt zu einer Unterscheidung zwischen dem „Evangelium“ und der „Existenz unter dem Evangelium“: Beinhaltet das Evangelium die Kundgabe der göttlichen Gabe, so bezeichnet die „Existenz unter dem Evangelium“ eine solche Existenzweise, die geprägt ist von der Erfahrung der Güte der Gabe Gottes. Dies heißt zweierlei:

(1.2) *Gabe und Vertrauen*: Die Formulierung „Existenz unter dem Evangelium“ bezeichnet nicht nur die Kundgabe der göttlichen Gabe bzw. die göttliche Gabe selbst, sondern auch das Erschlossensein dieser Kundgabe als wahr und damit das Erschlossensein dieser Gabe Gottes als vertrauenswürdig. Das Vertrauen auf die göttliche Gabe ist die Bezeichnung für den Glauben. Der Mensch vertraut auf die Gerechtigkeit Christi als eine von Christus erbrachte

²⁰ In völlig anderer Weise meint *Emanuel Hirsch* das Gesetz aus der Perspektive des Evangeliums beurteilen zu müssen: Das Evangelium bestätigt nach Hirsch nicht die Gültigkeit des Gesetzes und die hierin laut werdende Anklage Gottes, sondern entlarvt die Anklage des Gesetzes als unwahr und Gottes Zorn als falsches Verständnis Gottes (*ders.*, *Christliche Rechenschaft*, Bd. 2, bearbeitet v. *Hayo Gerdes*, Berlin/Schleswig-Holstein 1978, 20). Damit wird die Dialektik von Gesetz und Evangelium bei Hirsch durch einen Monismus überwunden.

²¹ *Dietrich Bonhoeffer*, *Nachfolge*, hg. von *Martin Kuske* und *Ilse Tödt*, DBW 4, München 1989, 1–13.

²² WA 10 I 1, 471,4 f. Damit lehrt Luther genau zu verstehen, worin der protestantische Widerspruch gegen die billige Gnade besteht und inwiefern von einer „teuren Gnade“ zu sprechen ist.

²³ *Werner Elert*, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Erlangen 1988, 140.

Tat; Christus hat dasjenige vollbracht, was von dem Menschen gefordert ist.²⁴ Gerade hierin ist der von Luther beschriebene „fröhliche Wechsel“ begründet: Der Mensch macht sich Christi Gerechtigkeit zu seiner eigenen.²⁵

Um diesen Sachverhalt einzuschärfen, hat die reformatorische Tradition die Gerechtigkeit, die durch Christus erworben wird, als eine *iustitia aliena* expliziert und damit jeden Versuch abgewehrt, dieses Vertrauen auf die fremde Gerechtigkeit Christi zu verdunkeln.²⁶

(1.2) *Bestimmung des Menschen*: Die „Existenz unter dem Evangelium“ (der Glaube) impliziert eine bestimmte Sicht der menschlichen Bestimmung und damit der heilvollen Existenz. Die Bestimmung des Menschen wird darin gesehen, daß der Mensch sich auf die von Gott gegebene Gabe verläßt. Damit ist die Bestimmung des Menschen unabhängig von dem Prozeß des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins. Der Mensch erfüllt seine von Gott gegebene Bestimmung, indem er auf die fremde Gerechtigkeit Christi vertraut. Die Bestimmung des Menschen besteht folglich nicht darin, einem Sollen gerecht zu werden, sondern darin, sich darauf zu verlassen, daß der Mensch gerade keinem Sollen gerecht zu werden braucht, um seiner Bestimmung zu entsprechen.

(2) Weil der Mensch seine Gerechtigkeit nicht durch sein eigenes Handeln erwerben muß, sondern sich auf die fremde Gerechtigkeit Christi verläßt, kann er sich seines Heils gewiß sein.²⁷

²⁴ Dieser Zusammenhang zeigt sich exemplarisch bei Schleiermacher: Insofern dieser Christus nicht als das Gegenüber zur Sprache zu bringen vermag, das etwas geleistet hat, was der Mensch nicht zu leisten vermag, kennt sein Glaubensbegriff auch nicht das Moment des Vertrauens (vgl. hierzu *Michael Roth*, Christliche Frömmigkeit als ästhetische Frömmigkeit, in: *ders./Kai Horstmann* [Hg.], *Glauben – Lieben – Hoffen. Theologische Einsichten und Aufgaben*. FS Konrad Stock, Münster u.a. 2001, 194–225, bes. 216ff.).

²⁵ Weil der Glaube „die seele mit Christo, als eyne brawt mit yhrem breudgam [voreynigt]“ (WA 7, 25,28), werden „Christus und die seele eyn leyb“ (WA 7, 25,29).

²⁶ Ist die Gerechtigkeit des Menschen ausschließlich in der Gerechtigkeit Christi begründet, so ergibt sich von hier aus auch der Gegensatz zur mittelalterlichen Anschauung, nicht der Glaube verleihe dem Menschen Gerechtigkeit vor Gott, sondern die übernatürliche Liebe mache den Menschen vor Gott gerecht, so daß erst durch das Hinzutreten der caritas der Glaube gerechtmachende Qualität erlange (vgl. *Reinhard Schwarz*, *Luthers Rechtfertigungslehre als Eckstein der christlichen Theologie und Kirche*, ZThK.B 10 [1998], 14–46, 29 f.). Weil in dieser fides caritate formata die caritas das „Prinzip der Rechtfertigung“ (a. a. O., 29) ist, wird die Rede von der fides caritate formata von Luther entschieden verworfen (so gerade in der Exegese von Gal 5,3: WA 40 II, 34,8–39,15. Zu Luthers Ablehnung der fides caritate formata vgl. *Wilfried Härle*, *Glaube und Liebe bei Martin Luther*, in: *Roth/Horstmann* (s. Anm. 24), 76–94).

²⁷ Gerade weil die Heilsgewißheit in dem Vertrauen auf die fremden Gerechtigkeit Christi begründet ist, ergibt sich im Duktus des Tridentinischen Rechtfertigungsdekrets von 1547 der Ausschluß der Heilsgewißheit direkt im Gefolge der Bestreitung der fiducia als ausreichendem Grund der Rechtfertigung um Christi willen. Dies zeigt deutlich: *Joachim Ringleben*, *Heilsgewißheit. Eine systematische Betrachtung*, ZThK.B 10 (1998), 65–100, bes. 66 f.

These 6: In der „Existenz unter dem Evangelium“ erschließt sich das ethische Feld aus der Güte der göttlichen Gabe. Die Grundfrage einer von hier aus konzipierten Ethik lautet: „Was ist mir gegeben?“

(1) Wird die Bestimmung des Menschen in der „Existenz unter dem Evangelium“ darin gesehen, daß der Mensch sich auf die von Gott gegebene Gabe verläßt, dann erschließt sich das ethische Feld, der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten, die das Dasein dem Menschen bietet, auch aus der Güte dieser Gabe. Die entscheidende Frage des Glaubens ist damit die Frage: „Was ist uns gegeben?“²⁸

(2) Ist die Ethik die theoretische Explikation des Prozesses der Verwirklichung der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins, dann kann eine Ethik des Glaubens nicht davon absehen, daß sich aus der Perspektive des Glaubens der Bereich des Verwirklichens der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als ein solcher erschließt, der über die Verfehlung oder Erreichung der menschlichen Bestimmung nicht entscheidet.

Gerade hierin besteht die Pointe der fundamentalethischen Überlegungen, wie sie Luther in seinem Sermon „Von den guten Werken“ vorgetragen hat. Luther erörtert die Frage nach den guten Werken nicht primär unter der Frage, welche guten Werke aus dem Glauben folgen, sondern gibt der Frage Raum, „was denn eigentlich gute Werke zu guten Werken macht“.²⁹ Die Güte der Werke liegt nach Luther ausschließlich in der inneren Haltung, aus der heraus sie geschehen. Unüberbietbar prägnant formuliert daher Gerhard Ebeling: „Der Glaube macht nicht, als Kraft zum Handeln, gute Werke, sondern der Glaube macht, als Macht zum Guten, die Werke gut.“³⁰ Für Luther ist es zur ethischen Qualifikation der Werke entscheidend, ob die Werke aus dem Versuch geschehen, sich Verdienste vor Gott zu erwerben, oder ob sie in dem Bewußtsein geschehen, daß der Mensch seiner ungeschuldeten Annahme durch Gott auf Grund der Tat Christi vertraut. Geschehen die Werke aus dem Versuch, sich Verdienste vor Gott zu erwerben, so ist den „wercken der kopff ab“,³¹ die Güte der Werke liegt darin, daß sie „ganz umsonst“ geschehen im Vertrauen auf die ungeschuldete Annahme des Menschen durch Gott.³² So macht ausschließlich der Glaube an die ungeschuldete Annahme des Menschen durch Gott das Werk zu einem guten Werk; denn „alle andere werck mag ein heyd, Jude, Turck, szunder auch thunn“.³³ So betont Luther ausdrücklich, daß der Glaube nicht bei den Werken anfängt, sondern bei dem „blut, wunden unnd sterben

²⁸ Bayer, Freiheit (s. Anm. 5), 7.

²⁹ Gerhard Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 41981, 190.

³⁰ Ebd.

³¹ WA 6, 205, 10.

³² Vgl. WA 6, 206, 33 ff.

³³ WA 6, 206, 16.

Christi“;³⁴ d. h. nicht bei dem, was der Mensch tun soll, sondern der Erfahrung von Gottes gnädiger Gabe.³⁵ Der Glaube vertraut damit darauf, daß diejenige Gerechtigkeit, die der Mensch erbringen soll, von Christus erfüllt ist.

(3) Ist die Ethik die theoretische Explikation der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins, dann kann eine Ethik des Glaubens nicht davon absehen, daß der Prozeß der Verwirklichung der Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins im Glauben primär in den Blick kommt auf Grund der in diesem Prozeß eingenommenen „inneren Haltung“ des Menschen. Entscheidend ist, ob der Mensch – reformatorisch gesprochen – in seinem Tun seine Gerechtigkeit aufzurichten will, oder ob er sich in seinem Tun auf die Gerechtigkeit Christi verläßt. Pointiert formuliert: Aus der Perspektive des Glaubens besteht die ethische Qualifikation des Prozesses der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins darin, daß der Mensch in diesem Prozeß sich darauf verläßt, daß in Christus dasjenige erfüllt wurde, was durch den Menschen in diesem Prozeß hervorgebracht werden soll. Damit ist die entscheidende Differenz zu einer Ethik „unter dem Gesetz“ deutlich zu markieren: Erschließt sich in der Ethik „unter dem Gesetz“ der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als *Forderung*, so im Glauben aus der Perspektive des *Erfülltseins der Forderung*.

These 7: Gegenstand der protestantischen Ethik ist die Explikation der Ethosgestalt des Glaubens.

(1) Erschließt sich in der Ethik „unter dem Gesetz“ der Bereich des Verwirklichens von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins als *Forderung*, im Glauben hingegen aus der Perspektive des Erfülltseins der *Forderung* und des göttlichen Freispruchs, so kann eine theologische Ethik, insofern sie eine Beschreibung der „Existenz unter dem Evangelium“ zu sein beansprucht, nicht einfach die Formen einer Explikation einer „Existenz unter dem Gesetz“ aufgreifen; denn insofern diese das ethische Geschehen als *Forderung* und *Sollen* in den Blick zu nehmen versuchen, vermögen sie die *Pointe* des *Ethos* unter dem Evangelium nicht angemessen zu erfassen und zur *Darstellung* zu bringen. Besteht aus der Perspektive des Glaubens die ethische Qualifikation des menschlichen Handelns gerade in der inneren Haltung des Vertrauens, die der Mensch im Prozeß des Handelns einnimmt, so ist weder die *Pflichtenlehre*, die nach den

³⁴ WA 6, 216,30 f. Damit unterscheidet sich die ethische Theoriebildung Luthers grundsätzlich von der Schleiermachers, insofern nach Schleiermacher die christliche Frömmigkeit nicht durch Erfahrung der göttlichen Gabe geprägt ist, sondern durch ein Gefühl von dem, was „von uns zu tun sei“ (Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube I*, hg. von *Martin Redeker*, Berlin 1960, 61 [§ 9, 1]). Vorherrschend ist so bei Schleiermacher die „Beziehung auf die sittliche Aufgabe“ (ebd.).

³⁵ Es ist die lustvolle Erfahrung, „das dir got szo hold ist, das er auch seinen sun fur dich gibt“ (WA 6, 216,32).

Regeln fragt, die das Handlungssubjekt verpflichten, noch die Güterlehre, die nach dem Zusammenwirken der sittlich verpflichteten Handlungssubjekte in vollkommenen ethischen Formen fragt, dazu in der Lage, diesen Sachverhalt angemessen zu erfassen und zur Darstellung zu bringen.³⁶ Am ehesten scheint das christliche Ethos in der Form der Tugendlehre erfaßt und zur Darstellung gebracht werden zu können, insofern die tugendethische Erörterung nach der inneren Verfassung der Handlungssubjekte fragt. Allerdings darf die tugendethische Erörterung nicht überspielen, daß die innere Verfassung des glaubenden Subjekts eine solche ist, die gerade keinem Sollen gerecht zu werden versucht,³⁷ sondern als eine solche zur Darstellung zu bringen ist, die sich dem erlebten Freispruch Gottes verdankt.³⁸

(2) Insofern der Begriff des Ethos die „Grundhaltung“³⁹ des Menschen bezeichnet, ist die Frage nach der ethischen Relevanz des Glaubens unter dem Begriff des Ethos zu erörtern. Die Frage nach der Ethosgestalt fragt, was die innere Haltung des Vertrauens auf Christus, d.h. der erlebte Freispruch, für das menschliche Handeln selbst bedeutet, insofern sie erörtert, welche Grundprägung sie menschlichem Handeln verleiht. In der Explikation dieser Ethosgestalt besteht die Kernaufgabe einer protestantischen Ethik, insofern sie das ethische Feld aus der Perspektive der göttlichen Gabe in den Blick nehmen will. Diese Explikation der Ethosgestalt des Glaubens wird unter anderen zu explizieren haben:

(2.1) *Ethos der Gelassenheit*: Insofern dem Glaubenden Christus als derjenige erschlossen ist, der für die vergangenen wie für die zukünftigen Taten des Menschen einsteht, ist der Mensch von der Forderung befreit, durch seine eigenen Leistungen Annahme erwerben zu müssen. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch im immer schon sich im Gang befindenden Prozeß der Verwirklichung von Möglichkeiten gelassen zu

³⁶ Dies gilt es auch kritisch zu bemerken zu *Konrad Stock*, Art. Theologie III, TRE 33, Berlin/New York 2002, 323–343, 336: Nach Stock hat „die theologische Ethik die spezifisch christliche Sicht des allgemeinen (uns Menschen allen gestellten) ethischen Problems“ in den Formen der Pflichten-, Güter- und Tugendlehre zu entfalten. Diese Auffassung scheint mir nicht in ausreichendem Maße die Differenz zwischen einem Blick auf das Feld des Ethischen aus der Perspektive des Sollens und aus einer solchen Perspektive zu bedenken, die keinem Sollen gerecht zu werden sucht. Damit ist auch *Rudolf Bultmanns* These widersprochen, die philosophische Ethik könne die Beschreibung der formalen Struktur des Handelns für die christliche Ethik leisten (vgl. *ders.*, Das christliche Gebot der Nächstenliebe, in: *ders.*, Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze 1, Tübingen 1993, 229–244, 234). Es verwundert daher nicht, daß Bultmann in seiner Beschreibung des christlichen Ethos über ein Ethos des Vernehmens des unbedingten sittlichen Anspruchs nicht hinauskommt.

³⁷ Daß *Konrad Stocks* „Grundlegung einer protestantischen Tugendlehre“ (Gütersloh 1995) diesem Gesichtspunkt Rechnung trägt, vermag ich nicht zu erkennen.

³⁸ Inwiefern eine protestantische Ethik den Gesichtspunkt der durch den Glauben gegebenen Befähigung zum Tun dessen, was gesollt wird, aufgreift, wird in These 8 erörtert.

³⁹ *Martin Honecker*, Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, 4; ebenso *Ulrich H.J. Körtner*, Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder, Göttingen 1999, 33.

sein vermag, weil der Mensch sich durch diesen Prozeß selbst nicht zu sichern braucht.

(2.2) *Ethos der Freiheit*: Insofern dem Menschen eine Gelassenheit hinsichtlich seiner soteriologischen Qualifikation eignet, ist er auch davon befreit, die verschiedenen Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins zu seiner Heilssicherung zu instrumentalisieren. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch zu einem befreiten Blick auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins befähigt wird,⁴⁰ so daß sich „mit der gewährten Freiheit Distanz und Augenmaß ein[stellt]: der nötige Spielraum zum Handeln“.⁴¹

(2.3) *Ethos der Gegenwartigkeit*: Insofern der Mensch befreit wird, sein Heil durch seine Handlungen selbst sichern zu müssen, ist er auch befreit von dem ängstlichen Blick auf die Zukunft und damit befähigt zur Wahrnehmung der Gegenwart und der in ihr gegebenen Möglichkeiten und Chancen des Handelns. Die protestantische Ethik hat daher zu explizieren, in welcher Weise der Mensch befreit wird zu tun, was nötig ist und zwar im „Hier und Jetzt“⁴², mit den Worten Luthers: in welcher Weise der Mensch sich „lesst begnu(e)gen an dem das fur handen gegenwertig ist“ und nicht alles „auffs ku(e)nnftig [...] meystern und regiren“⁴³ will.

These 8: Die protestantische Ethik hat die Ethosgestalt des Glaubens als eine solche verstehen zu lehren, die den im Gesetz bekundeten Willen Gottes erfüllt.

(1) Es zeigte sich bereits, daß hinsichtlich des Gesetzes zwischen Inhalt des Gesetzes (dem göttlichen Willen in bezug auf menschliches Handeln), der Form des Gesetzes (der Forderung) und der Intention bzw. Funktion des Gesetzes (der Anklage) zu unterscheiden ist.⁴⁴ Damit ist die Forderung zu verstehen als durch die Intention des Gesetzes bestimmte Gestalt des göttlichen Willens, d. h. es ist nicht die Intention des göttlichen Willens in der Gestalt der Forderung (Gesetz), den Menschen zu einer Entsprechung des göttlichen Willens zu führen, sondern seine Schuld zu dokumentieren und den Menschen – auf Grund erwiesener Schuld – zu verklagen. Damit gilt zweierlei: Ist der Mensch durch den göttlichen Freispruch von der Anklage des Gesetzes befreit, so ist er auf den göttlichen Willen in einer anderen Weise bezogen als durch die

⁴⁰ Ausgehend von dieser Einsicht entfaltet *Oswald Bayer* seine Grundlegung einer theologischen Ethik von dem Grundsatz aus, daß „das Handeln des Christen nicht mit sich selber anfängt“ (*ders.*, Freiheit [s. Anm. 5], 39), sich vielmehr die „menschliche Freiheit [...] der Zusage Gottes verdankt“ (a. a. O., 7): „Die Freiheit des Christen vollzieht sich nicht in der subjektiven Aneignung einer an sich immer schon vorhandenen menschlichen Freiheit; sie wird nicht selbst erinnert und verwirklicht, sondern gewährt, eingeräumt, zugesprochen“ (a. a. O., 46).

⁴¹ *Ders.*, Aus Glauben leben. Über Rechtfertigung und Heiligung, Stuttgart 1984, 24.

⁴² Vgl. a. a. O., 36 ff.

⁴³ WA.DB 10 II, 106,8 f.

⁴⁴ Vgl. These 1, Punkte (1)–(3).

– in der Intention der Anklage bedingten – Form der Forderung.⁴⁵ Zum anderen ist er auf eine solche Weise auf den göttlichen Willen bezogen, daß er diesen auch zu tun vermag.

(2) Um dies zu verstehen, gilt es zu bedenken, daß sich im Glauben die „Existenz in der Liebe“ als der im Gesetz kundgetane Wille Gottes erschließt.⁴⁶ Insofern der Inhalt des göttlichen Willens im Gesetz die Existenz in der Liebe ist, wird durch die Liebe das ganze Gesetz erfüllt (Gal 5, 14): „wer den anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt“!⁴⁷ Damit ergibt sich für das Feld des Ethischen, d. h. den Bereich der Verwirklichung von Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins: Gottes Wille in bezug auf menschliches Handeln ist ein Handeln aus Liebe; „denn der liebende Mensch tut als Liebender genau das, was gut zu heißen verdient“.⁴⁸ Von daher kann Augustin formulieren: „Liebe, und tu dann, was du willst!“⁴⁹

Dieser Wille Gottes, das Handeln aus Liebe, ergeht im Gesetz als Forderung an den Menschen. Ist jedoch in der Forderung nicht bereits auch ein Können beschlossen, so ist gerade bei der Liebe deutlich: Mit der Forderung zur Liebe, ist die Ermöglichung, auch lieben zu können, keinesfalls gegeben. Liebe kann überhaupt nicht gefordert werden, zur Liebe muß man befreit werden.

(3) Liebe richtet sich immer auf ein anderes Subjekt, insofern die Liebe an dem Wohlergehen eines anderen Subjektes interessiert ist.⁵⁰ Gehört es wesensnotwendig zu einer Handlung, daß sie intentionalen Charakter besitzt,⁵¹ so heißt dies: Die Intention einer Handlung aus Liebe besteht in der Schaffung und Bewahrung des Wohlergehens des geliebten Subjektes. Befreiung zur Liebe bedeutet damit nichts anderes, als es der Person zu ermöglichen, die Intention ihrer Handlungen auf das geliebte Gegenüber zu richten.

(4) Hat die protestantische Ethik zu zeigen, daß durch den Glauben das Gesetz erfüllt wird, so hat sie zu zeigen, daß durch die Ethosgestalt des Glaubens

⁴⁵ Daß das Feld des Ethischen aus der Perspektive des Glaubens in anderer Weise wahrgenommen werden könnte als der Bereich der (unbedingten) Forderung und des (unbedingten) Sollens, scheint in der protestantischen Ethik von *Wilhelm Hermann* (Ethik, Tübingen ⁵1913, bes. 170 f) bis zu *Dietz Lange* (Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis, Göttingen 1992, bes. 443 ff) nicht als Möglichkeit in den Blick zu kommen.

⁴⁶ Zur Bedeutung der Liebe für das christliche Ethos vgl. den instruktiven Aufsatz von *Michael Wolter*, Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit, in: *Wolfgang Härle/Reiner Preul* (Hg.), *Woran orientiert sich Ethik?*, MJTh 13, Marburg 2001, 61–90. Wolter macht deutlich, daß die ethische Identität der entstehenden christlichen Gemeinschaft nicht in einem Kanon von institutionalisierten Handlungen bestand, sondern in der Liebe, die in je unterschiedlichen Handlungen verwirklicht werden konnte.

⁴⁷ *Eberhard Jüngel*, Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschluß an die Theologie des Paulus. Eine biblische Meditation, in: *ders.*, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. Theologische Erörterungen 1*, München ²1988, 234–245, 242.

⁴⁸ *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“, in: *ders.*, *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen 3*, München 1990, 90–109, 106.

⁴⁹ Augustinus, In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem VII, 8; SC 75, 328.

die Person befähigt wird, die Intention ihres Handelns auf das Wohlergehen des Gegenübers zu richten. Dies heißt – gemäß der Ethosgestalt des Glaubens – u. a. zu zeigen, inwiefern das Vertrauen auf die göttliche Gabe zu einer solchen *Gelassenheit* befähigt, die es dem Mensch ermöglicht, die Taten der Liebe zu wagen, ferner zu beschreiben, inwiefern das Handeln aus Liebe auf einen *befreiten* Blick auf die Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins angewiesen ist, und schließlich einer solchen *Wahrnehmung der Gegenwart* und der in ihr gegebenen Möglichkeiten und Chancen des Handelns bedürftig ist, „die sich „lesst begnu(e)gen an dem das fur handen gegenwertig ist“⁵², so daß – wie in der Erzählung vom barmherzigen Samariter – die konkrete Not des anderen als Möglichkeit zur Gestaltung erkannt wird.

Die Ethosgestalt des Glaubens befreit daher aus dem Grund zu einer „Existenz in der Liebe“, insofern sie der Person überhaupt erst ermöglicht, das Wohlergehen des anderen zur Intention des eigenen Handelns zu machen.

(5) Von hier aus zeigt sich abschließend, warum der *tertius usus legis* mit Nachdruck abzulehnen ist: Ist die Anklage die ursprüngliche und eigentliche Intention des göttlichen Gesetzes, dann läßt sich das Gesetz, der Wille Gottes als Forderung, losgelöst von dieser ihr zugemessenen Funktion nicht denken. *Lex semper accusans!* – Das Gesetz klagt immer an! Die Rede von dem *tertius*

⁵⁰ Gerade die Tatsache, daß sich die Liebe immer auf ein anderes Subjekt richtet, an dessen Wohlergehen sie interessiert ist, verbietet m. E. den Versuch, die theologische Ethik einseitig an einer Theorie der sozialen Institutionen auszurichten (gegen *Herms*, Grundzüge [s. Anm. 6], *Stock*, Theologie [s. Anm. 36], 336 f). Damit ist keineswegs bestritten, daß der Glaube auch zu einer Kritik an den sozialen Institutionen führen kann. Die von *Stock* und *Herms* vorgenommene einseitige Orientierung der Ethik an einer Theorie der sozialen Institutionen scheint jedoch drei korrespondierende Punkte zu vernachlässigen: Zum einen droht sie, die individuelle ethische Perspektive auszublenden. Daß das christliche Ethos als ein Ethos der Liebe *primär* auf ein anderes (konkretes) Subjekt ausgerichtet ist (wobei freilich sekundär auch die Frage nach einer wünschenswerten Gestalt sozialer Institutionen auftaucht), wird nicht zur Geltung gebracht. Vielmehr erscheint das Interesse des Glaubens als ein solches, das primär auf die sozialen Institutionen gerichtet ist. Zum anderen verleiht diese Orientierung dazu, „jene Aufgabe zu versäumen, die der theologischen Ethik zuerst und vor allem aufgegeben ist, nämlich das christliche Ethos für die Gegenwart auszulegen“ (*Johannes Fischer*, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart u. a. 2002, 69). Damit zusammenhängend ist schließlich zu bedenken, daß wenn das Interesse des Handelns das Wohlergehen des anderen ist, sich der Handelnde unmittelbar dem Anruf der Wirklichkeit öffnen und ihm entsprechen muß (vgl. hierzu *Michael Roth*, Die Seelsorge als Dimension der Ethik. Überlegungen zur seelsorgerlichen Struktur der Ethik, PTh 92 (2003), 319–333, 329 f). Die einseitige Orientierung an Fragen der Gestaltung von sozialen Institutionen scheint das Subjekt von dem Anruf der (konkreten) Situation zu dispensieren. Ist daher das christliche Ethos zu beschreiben als ein aus der konkreten Begegnung menschlicher Subjekte im gegenwärtigen Erleben erwachsendes, so ist das Anliegen, die Ethik als Theorie der sozialen Institutionen zu entwerfen, als ein Versuch zu deuten, von diesen beiden grundlegenden und unverzichtbaren Charakteristika des christlichen Ethos (*Ausrichtung auf das konkrete Subjekt in der Gegenwart*) abzulenken.

⁵¹ Vgl. hierzu *Christoph Schwöbel*, Die Rede vom Handeln Gottes im christlichen Glauben, in: *Wolfgang Härle/Reiner Preul* (Hg.), „Vom Handeln Gottes“, MJTh 1, Marburg 1987, 56–81.

⁵² WA.DB 10 II, 106,9.

usus legis überspielt die entscheidende Pointe, daß aus dem Glauben kein Tun erwächst, das einem Sollen gerecht zu werden sucht, sondern eine Haltung, die sich der Erfahrung des Freispruchs Gottes verdankt und das menschliche Handeln in einer Weise befreit, daß es dem göttlichen Willen zu entsprechen vermag.

Privatdozent Dr. Michael Roth, Hermannstraße 23, 53225 Bonn
E-Mail: m.roth@uni-koeln.de