

# Evangelische Theologie

ZWEIMONATSSCHRIFT

38. JAHRGANG

33. JAHRGANG DER NEUEN FOLGE

1978

1934–1971 verantwortlich herausgegeben von Ernst Wolf

*Herausgeber:* Günter Altner, Heidelberg; Hans-Georg Geyer, Göttingen; Helmut Gollwitzer, Berlin; Ferdinand Hahn, München; Gerhard Heintze, Wolfenbüttel; Manfred Josuttis, Göttingen; Walter Kreck, Bonn; Jürgen Moltmann, Tübingen; Gerhard Sauter, Bonn; Klaus Scholder, Tübingen; Eduard Schweizer, Zürich; Jürgen Seim, Neuwied; Rudolf Smend, Göttingen

*Geschäftsführender Herausgeber:* Manfred Josuttis, Göttingen

*Redaktion:* Jörg Schmidt, Göttingen



---

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

### „Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang“\* Michael Welker

---

#### I

Unter diesem Titel hat der Theologische Ausschuß der VELKD Ergebnisse der Beratungen in drei Thesenreihen und fünf Studien der Öffentlichkeit übergeben.

Die wenigsten Leser des Buches werden sich der Erinnerung an die vierte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes entziehen können. Die Versuchung liegt nahe, von dieser Erinnerung bestimmt, das Buch aufzuschlagen, um zu sehen, in welcher Weise der Theologische Ausschuß – vor allem in den Thesen – Partei ergriffen habe. An eine Rezension könnte die Forderung ergehen, bündig anzugeben, wie – nach Helsinki – die *Entscheidung* laute. Was sollen wir nun hierzu sagen?

Mit Gerhard Gloege, dessen Gedanken das Buch mehr verdankt, als es in Zitaten zum Ausdruck kommen konnte, lassen sich Erinnerung an und Erwartung nach Helsinki kurz präzisieren: „In Helsinki ging es uns im Grunde um nichts anderes als um das, was Karl Barth auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 in Amsterdam vermocht hatte: die beiden Elemente des damaligen Themas ‚Die Unordnung der Welt und der Heilsplan Gottes‘ mit kopernikanischem Griff umzuordnen . . .“<sup>1</sup>

Nun könnte man fragen, wie es der Theologische Ausschuß mit dem „kopernikanischen Griff“ halte, und damit eine allgemeine, wenn auch nicht notwendig eindeutige Erwartung – nach Helsinki – aussprechen. Und wer würde sich nicht beeilen, mit Gloege hinzuzufügen, daß es darum gehe: „Vom anredend-rufenden Worte her“ befähigt zu werden, „das Wort nicht der Erfahrung, sondern die Erfahrung dem Worte unterzuordnen“. Und wer wüßte nicht, daß das Verhältnis jener Erwartung und dieser Hinzufügung der Erhellung bedürftig ist, daß dieser Erhellung aber „die Tatsache, daß wir das Verhältnis von Gesetz und Evan-

\* *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang*. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre (Titelblatt), Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre (Umschlag), im Auftrag des Theologischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben von W. Lohff und Ch. Walther, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974, 160 S.

<sup>1</sup> G. Gloege, *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, 1964, 76. Die beiden folgenden Zitate stehen 76.76f.

gelium, von Glaube und Werke, von Rechtfertigung und Heiligung uns selbst nicht voll verständlich zu machen“ vermögen, entgegenstehen kann. Die Frage – gerade nach Helsinki – wird also lauten müssen, ob das Buch den Leser selbst mit auf den Weg theologischer Arbeit nehme. Antwort: Ja, in den Studien. Von den exegetischen Beiträgen ausgehend, wird man sich nach den Studien auch die Thesen erschließen können. Wer schlicht Entscheidungen erwartet, muß mit dem Vorwort betrübt vermerken, daß die „theologische( ) Situation . . . in der Vielfalt heutiger Problemansätze keinen systematischen, heilsgeschichtlichen oder anderen Zusammenhang gewährt“ (6). Das Buch fordert aber theologisches Arbeiten, das es gewährt, in den auftretenden offenkundigen Differenzen eines Zusammenhanges teilhaftig zu werden – eines Zusammenhanges, der ja denn auch die gemeinsame Publikation erlaubte. Dem Buch sind fragende Leser zu wünschen.

## II

1. Röm 3,28. *Ulrich Wilckens*<sup>2</sup> geht es „im Grunde um das Verständnis des einen Satzes . . . (= Gal 2,16a)“ (79). Er hat dabei den Finger auf Röm 2,13 gelegt (s. 80.81.82.88.89.92.99.102).

Das kann dem Mißverständnis Vorschub leisten, es gehe darum, „die natürliche Theologie der guten Werke“ einmal wieder zu verfechten, zumal Schlatter ausführlich (101f) gegen Bultmann (102f) zu Worte kommt. Die auf Anhieb leider nicht leicht erkennbare *Anordnung* der intensiver betrachteten Textpassagen ist aufschlußreich; ihre Beachtung kann helfen, solchem Vorurteil zu wehren. Nach Röm 1,18–3,20 richtet sich zwischen Gal 2,15f und 2,17ff der Blick auf Gal 3,10–13. Bedeutet dieser „Einschub“ in dem exegetisch-systematischen Gang der Arbeit eine Peripetie, hebt er die Voraussetzung hervor?

„Das Gesetz selbst verflucht jeden, der nicht alle Gebote vollständig erfüllt“ (Gal 3,10b nach Dtn 27,26), weshalb „von diesem Fluch *alle*, die aufgrund von Gesetzeswerken leben, betroffen werden (V. 10a)“. Angesichts dessen gibt es „nur *einen* Retter: Christus, der Gekreuzigte, der in seinem Tod den Fluch, den das Gesetz über den Sünder ausspricht, auf sich genommen hat (V. 13).“ (90) Von daher fährt Wilckens mit Gal 2,17ff fort: „Wer . . . als befreiter Christ wieder unter die Herrschaft des Gesetzes zurückkehren will, muß wissen, daß er damit auch wieder zum Übertreter wird, als welchen ihn das Gesetz im Blick auf seine Werke feststellt (V. 18). Gerecht kann nur sein, wer an Christus glaubt. Der Glaubende aber ist für das Gesetz ein Toter geworden, indem er, dadurch daß er mit Christus gekreuzigt ist, Gott lebt (V. 19).“ (91f) Nun steht diese eindeutige Voraussetzung nicht so eindeutig am Anfang der Arbeit. Käsemanns Römerbriefkommentar hat hier mehrfach sein

<sup>2</sup> Der Titel lautet: „Was heißt bei Paulus: ‚Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?‘“. Zuerst veröffentlicht in: Evangelisch-Katholischer Kommentar. Vorarbeiten Heft 1, 1969, 51–77. Zuletzt veröffentlicht in: *U. Wilckens*, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 77–109.

„gegen“ geltend gemacht (aaO. 83.96, 3. Aufl. 84, 97). Was bestimmte Wilckens zu einer Komposition, die dem Einspruch Raum gab? Er will a) deutlicher, als es zumeist geschieht, sichtbar werden lassen, „daß Paulus das Gesetz im Vorgang der Rechtfertigung des Gottlosen radikal ausschaltet“ (105). Er will b) hervorheben, daß für den Glaubenden die unter der Herrschaft des Gesetzes immer vorliegende „faktische“ Übertretung in der Differenz von Anspruch und „Tatwirklichkeit“ als „faktische“ Übertretung erkennbar geworden ist. Das Verhältnis von a) und b) ist nicht ohne Gefahr zu erhellen. Das entspricht dem exegetischen Problem, das Verhältnis von Röm 3,28 und Röm 2,13 zu bestimmen. „Gottes Gericht mißt den Menschen an seinem *Tun*“. (80) Es kann den Anschein haben, als verstehe Wilckens Röm 2 nicht aus der „Perspektive der Rechtfertigung“, wenn er zunächst nur festhält, daß Paulus Anspruch der Juden und „Tatwirklichkeit“ konfrontiere, was zur Disqualifikation des Anspruchs führt (vgl. 80f).

„Gott wird jedem nach seinen Werken zuteilen (2,6). Unter *diesem Aspekt* (Hervorhebung M. W.) aber steht das Urteil des Endrichters über die Werke aller Menschen bereits fest: πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (Röm 3,9) . . . Und dieses Urteil Gottes sagt ihnen in der Gegenwart das Gesetz mit eschatologischer Gültigkeit an, *sofern* (Hervorhebung M. W.) es nämlich durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde kommt (3,20b).“ (80f) Das setzt freilich die Basis für „diesen Aspekt“ voraus und die Klärung, wie das „sofern“ zu verstehen sei. Wilckens will aber zunächst auch „nur dies eine deutlich“ machen: „Daß kein Mensch aus Gesetzeswerken gerechtfertigt wird, hat darin seinen Grund, daß alle gesündigt haben. Die faktische Sünde aller Menschen hat sie ausnahmslos für Gottes Zorngericht qualifiziert . . .“ (81)

Nun kann freilich nicht deutlich genug werden, daß dies gerade nicht die Folgerung bedeute: „sofern“ es durch das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde kommt, kann – „unter diesem Aspekt“ – auf Röm 2,6 verwiesen werden, und in dieser Weise gehe doch der Apostel vor. Allein dem, der sich mit Gal 3,13 als Sünder feststellen läßt, tritt das Gesetz in seiner nur Sünder feststellenden Funktion vor Augen. Unter diesem Aspekt tritt es aber in der Tat in seiner *nur (!) nur Sünder feststellenden Funktion* vor Augen. So wird überhaupt erst eine grundsätzliche, dh. unbegrenzte Bestreitung der Gesetzeswerke möglich, weil ein unmittelbarer Kampf (der dem Menschen unmöglich ist und, als „grundsätzlicher“ falsch verstanden, Illusionen hervorrufft) unnötig geworden ist. „Für den Glaubenden aber ist es unnötig, das Unmögliche zu versuchen und sich, den Sünder, durch eigene Gesetzeswerke gerecht zu machen. Denn er hat das Wort des Christusevangeliums bei sich, das ihm seine Gerechtigkeit als durch Gott geschenkt und darum das Heil als seine Zukunft zuspricht.“ (99)

Wilckens führt aus, daß jeder „Akt“ des Ruhmverzichts – mit Gogarten gesagt – versuchen würde, „mit Hilfe meiner Eigenmächtigkeit aufzuhören, eigenmächtig zu sein“ (vgl. bes. 104f). „Nicht im Ruhmverzicht liegt das Telos der paulinischen Heilsverkündigung, sondern in der

Verbindung des Glaubenden mit Christus.“ (105) Kann dies noch deutlicher gesagt werden? Muß dem hinzugefügt werden, daß nach Paulus *nicht* gesagt werden müsse, „daß der Mensch nur durch Gottes gnädiges Schenken Gerechtigkeit erlangen könne“, sondern „daß der durch das Gesetz festgestellte Sünder nur durch die Tat der Gnade Gottes im Sühnetode Christi gerecht werden kann“ (92)? *Es kann doch nicht darum gehen* – unter Wiederholung: „Durchweg ist es die faktische Sünde, die eine Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes unmöglich macht“ (101, vgl. *passim*) – *dem illusorischen Unterfangen, der Rechtfertigungsbotschaft mit der Absicht auf Ruhmverzicht zu begegnen, wiederum – selbst zu begegnen*. Wilckens sieht aufgrund dieser Überlegungen eine zwanglose Überleitung in die paulinische Ethik gegeben: „Von hier aus wird vollauf verständlich, daß Paulus den ἐκ πίστεως Gerechtfertigten auf die Erfüllung des Gesetzes verpflichtet, die im Tun der Liebe besteht.“ Dem folgt der Hinweis auf Röm 8,3f (105.106). Aber dort steht ἀγάπη nicht.

2. Die Arbeit von *Henning Graf Reventlow* stellt die Frage: „Rechtfertigung – ein Verständnisprinzip für das Alte Testament?“ (30)<sup>3</sup> und unterstreicht die positive Antwort (bes. 57ff. 74ff). Einführend gibt sie – im Rückblick auf Helsinki – der Erwägung Raum, daß „die fehlende Kraft des Weltluthertums, zu einer überzeugenden Formulierung der Rechtfertigungslehre für unsere Zeit zu gelangen, darauf beruhte, daß die Hilfe, die das Alte Testament für ein konkretes Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft bietet, ohne Not ausgeschlagen wurde“ (31, vgl. 37.58–60). Dem entgegenzutreten, werden unter Aufnahme systematischer Beiträge, vor allem im Anschluß an Gloege, deren Fragestellungen an das Alte Testament herangetragen. Zunächst wird dem Leser ein differenzierter Forschungsbericht geboten.

Aufgrund der Forschungsergebnisse, daß der Bund der Rechtsproklamation sachlich vorgeordnet (42), seine Erneuerung in ihrer Mitte zu sehen (40f) und „die Berith ursprünglich ein reiner Gnadenbund“ (44) sei, schien es angezeigt, den „theologische(n) Begriff der Rechtfertigung vom Gedanken des Bundes her (zu) verstehen“ (46). Die veränderte Diskussionslage aber gibt Reventlow Anlaß zu schließen: „Offensichtlich ist also der Begriff Bund, schon weil er so differenziert ist, wenig geeignet, als Verständnisprinzip für das gesamte Alte Testament zu dienen.“ (49) Ohne es zu wagen, an die Ansprüche der alttestamentlichen Wissenschaft hinsichtlich eines Verständnisprinzips zu rühren, wird dieser Schluß dem unbefangenen Leser nur vom Wissen um eine umfassende Lösung her triftig erscheinen können. Die Arbeit sieht sie in der Aufnahme des Begriffs **הקדש** gewährleistet.

<sup>3</sup> Der Beitrag ist zT. identisch mit: *H. Graf Reventlow, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments* (BEvTh 58), 1971. Das Buch ergänzt die Studie vor allem um eine Ausführung zu dem in dieser nur kurz beleuchteten Problem „Die Rechtfertigung des Einzelnen“ und um weitere Ausarbeitung der neutestamentlichen und systematisch-theologischen Implikationen des Themas.

Sie verweist zunächst, vornehmlich in modifizierendem Anschluß an Zimmerli, darauf, daß „ein Miteinander von Zuwendung Gottes und strenger Willensforderung . . . der Hintergrund der Frage nach der Rechtfertigung im Alten Testament“ sei (54). Nach kurzem Hinweis auf Ergebnisse interpretatorischer Arbeit zum „Begriff ‚Gerechtigkeit‘“ (54–56) schließt sich Reventlow H. H. Schmid<sup>4</sup> an. Das von Schmid in einer Sequenz von Untersuchungen mit „Ordnungscharakter“ (aaO. 179), „Ordnungsbezogenheit der Begriffsgruppe צדק“ (aaO. 177) gekennzeichnete gelangt unter veränderter Perspektive zu bündiger Fassung: „צדק ist von Jahwe gewirkte Ordnung, צדקה das heilvolle Handeln Jahwes, das sie in Kraft setzt. Aber den Frevler, der sich außerhalb dieser Ordnung stellt, ereilt Jahwes strafende צדקה.“ (57) Das Bemühen Schmid's, die Einheit der Funktionen der Begriffsgruppe im Wandel historischer Situationen und ausgeprägterer Vorstellungsfelder zu thematisieren, mündet sodann in die Feststellungen: „diese Ordnung . . . ist dem Handeln Gottes in der Geschichte unterworfen“ und „die Konkretionen wechseln“: „Deshalb die bunte Vielfalt der Verwendung, in der man den Begriff צדק, צדקה antrifft – bezogen jeweils auf die verschiedenartige Situation.“ (57)

Unter diesem Aspekt nimmt Reventlow den Titel „Gerechtigkeit als Weltordnung“ auf, sieht er den „Weltbezug der Rechtfertigungslehre, den das Weltluthertum . . . neu entdeckt hat, einem Denkhorizont“ entsprechen, „wie er für den Raum biblischen Denkens konstitutiv ist. Insofern ist das enorme Interesse der Gegenwart auch in der Theologie an der Welt und ihren Ordnungen ein durchaus biblisches Interesse, und das Alte Testament liefert dafür eine Fülle von Konkretionen.“ (57f)

Damit sollte nicht der Titel „Gerechtigkeit als Weltordnung“ – etwa aufgrund der „in einzelnen Partien des Alten Testamentes recht zentralen Bedeutung der ‚Gerechtigkeit‘“ (Schmid) – mit natürlichen Zeitbedürfnissen in einen Legitimationszusammenhang gebracht werden. Das macht auch Reventlow deutlich: es kommt „vor allem darauf an, daß die Geschichte Jesu Christi, verstanden als Rechtfertigungsgeschehen, auf die durch das Alte Testament bezeugte Geschichte zurückzubeziehen ist“ (59). Von daher „wird das Handeln Gottes in den umfassenden Bezügen, die im Alten Testament hervortreten, . . . als eine Einheit sichtbar“ (61).

Aus dieser Sicht allein versteht sich die zentrale Aussage der Arbeit: „Von dem umfassenden Begriff צדק, צדקה her ist das gesamte Handeln Gottes im Alten Testament als Rechtfertigungsgeschehen zu begreifen.“ (61) Deshalb sind „die folgenden Beispiele . . ., wenn man will, beliebig“ (61). Die Beispiele: Jahwist (61–64), deuteronomistisches Geschichtswerk (64–66), Hosea (66–69) finden ihre Ausführung unter Berücksichtigung vor allem der Erfassung der alttestamentlichen Kerygmata dienenden Arbeiten H. W. Wolffs. Die darüber hinausgehende Überzeugung: „Das Prinzip ‚Rechtfertigung‘ läßt sich in der Tat als

<sup>4</sup> H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), 1968.

geheimer Generalnenner auch in anderen, hier nicht behandelten Teilen des Alten Testaments nachweisen“ (74), die zumindest die Forschung herausfordern dürfte, führt zu folgender Differenzierung: „Was ‚Gerechtigkeit‘ ist, sagt das Alte Testament in einer umfassenden Weise:“ a) „‚Gerechtigkeit‘ ist eine Ordnung, die als geschichtlich geworden auf ihren Schöpfer zurückweist und von ihrem Herrn auf ein eschatologisches Ziel hin bewegt wird.“ b) „In der allgemeinen Ordnung der Welt, die für jedes der von ihm geschaffenen Völker gilt, hat aber Gott durch die Erwählung seines Volkes einen besonderen Anfang gesetzt zur Verwirklichung einer ‚Gerechtigkeit‘“, die c) „zuvorderst eine reine Gnadengabe ist und als Geschenk ohne Verdienst empfangen wird, *zugleich* aber als unerbittliche Forderung auf das Halten der Gebote dem Volk entgegentritt.“ (74, Hervorhebung Vf.)

Das in diesem Beitrag sichtbar werdende Bemühen um Integration kann den Leser beeindrucken. In mehrfacher Rücksicht (vor allem im Blick auf das dunkle Verhältnis von „zuvorderst“ und „zugleich“) wäre es jedoch gut zu wissen, wie diesem umfassenden Begriff gegenüber שלום zu interpretieren sei. Schmid hat שלום mit „Weltordnung“ übersetzt (aaO. 176). Der Titel seines Buches „Gerechtigkeit als Weltordnung“ kennzeichnet eher einen Verweisungszusammenhang zwischen צדקה und שלום als eine, auch nur partielle, Identifikation. Letztere würde zumindest dem Befund der „Ordnungsbezogenheit der Wortgruppe צדק“ schwerlich entsprechen.

3. Albrecht Peters' Beitrag – „Systematische Besinnung zu einer Neuinterpretation der reformatorischen Rechtfertigungslehre“ (107) ist lediglich in zusammenfassenden Thesen zugänglich gemacht. Das bleibt, trotz der Ergänzung um reiche Text- und Literaturhinweise, bedauerlich. Das Zeugnis „von der Rechtfertigung ist . . . *tragender Grund, versammelnde Mitte und ausschließende Grenze* rechter Christus-Verkündigung.“ (109) Dies impliziert, und Peters sagt es eindringlich, daß der „Ort der *Confessio*“ allein den einzig angemessenen „*existentiellen*“ Zugang zur Rechtfertigung erlaubt: „hier gilt: nicht aus eigener Vernunft noch Kraft – sondern allein durch den Geist des Vaters und des Sohnes“ (109).

Peters sieht in der Schrift Rechtfertigung als „*einende Mitte*“, da sie eine „*rhythmische Struktur des Gotteshandelns*, welche im Christusgeschehen kulminiert“, erschließe (109f); er sieht in der Reformation Rechtfertigung „als übergreifende Kategorie für Gottes Welthandeln.“ (110) Angesichts der konzisen Rede von „jene(r) weitgespannte(n) *Rhythmik in Gottes Welthandeln in Schöpfung, Erlösung und Heiligung*“ (110) wird der Leser die Ausführungen des Referates schmerzlich vermissen<sup>5</sup>.

In der Bibel und in den reformatorischen Schriften bemerkt Peters aber eine „*Doppelgesichtigkeit*“: Rechtfertigung erweist sich *auch* als „*ausschließende Grenze*“ im Kampf gegen „judaisierendes Gesetzes-

<sup>5</sup> Eine gewisse Hilfe bietet Gloege, aaO. 52.

vertrauen“, bzw. gegen ein „Vertrauen auf unsere Werke vor Gott“ (110.111). Es ist wichtig zu sehen, daß diese Doppelgesichtigkeit zunächst mit einem „oder“ gekennzeichnet wird: „Rechtfertigung in der Schrift als universales Verständnisprinzip *oder* als sporadisch auftauchende Kampflehre“; „Rechtfertigung in der Reformation als übergreifende Kategorie für Gottes Welthandeln *oder* als polemische Kampflehre gegen Rom“ (109.110; im Original alles hervorgehoben). Das „oder“ indiziert eine Schwierigkeit und bereitet die Kritik vor, die Kritik Peters' an einem unangemessenen Gefälle in der Ordnung der beiden „Dimensionen des Coram Deo und des Coram hominibus“. Obwohl Peters in den lutherischen Bekenntnissen grundsätzlich kein „oder“, sondern das angemessene „zugleich“ (111) gegeben sieht, trifft die Kritik denn doch die Apologie der CA, die „nahezu ausschließlich auf eine anthropologisch-psychologische Entfaltung der Rechtfertigung“ sich konzentrierte (111). Wohl hebt Melanchthon durchaus eine „Tiefendimension des Coram Deo von einer Vordergrunddimension des Coram hominibus“ ab (112, vgl. 113). Die „betonte *Überordnung des Innen über dem Außen* ist für die reformatorische Rechtfertigungslehre konstitutiv“; konstitutiv ist, daß der „Akzent eindeutig auf die Tiefendimension“ falle (113). Jedoch vermerkt Peters nicht ohne Tadel, es gelinge in CA III und IV „Melanchthon nicht voll, die Rechtfertigung christologisch zu verankern und soteriologisch zu verwurzeln“ (114). Aber bestimmt die kritisierte „forensisch-spiritualisierende Formel ‚*propter Christum per fidem*‘“ (114) nicht gerade die von Peters eingangsgewiesene Richtung? Macht sie nicht gerade in ihrer Konzentration die „Überordnung des Innen über das Außen“ deutlich?

Im Blick auf die „Überordnung des Innen“ fragt Peters: „Muß dies bereits als ‚Spiritualismus‘ disqualifiziert werden?“ (113) Und doch bringt er selbst solche Kritik gegen die Apologie vor: Vor allem hier gelinge es Melanchthon „nicht wirklich, die *worthaft-sakramentalen, die leibhaft-ethischen und die welthaft-kosmischen Relationen der anthropologisch-existential gefaßten Rechtfertigung zu entfalten*. Auch hier sollte sein *erasmischer Spiritualismus* ergänzt werden durch Luthers konkretere Einsichten.“ (115)

Und Peters betont, daß die Rechtfertigung sich nicht „aus dem Bezug auf die *Sakramente*“ herauslösen lasse, daß sie hindränge auf ein „*konkretes Ethos der Christuskirche*“ (115.116). Er hebt hervor: „Die Rechtfertigung des einzelnen ist unterfangen von Gottes *weltumspannendem Eifern* um sein *heiliges Gottesrecht über allen Menschen* und eschatologisch ausgerichtet . . .“ (116) Aber damit wird die Stoßrichtung der Kritik an der Apologie doch nicht recht deutlich:

Zunächst schien die Apologie dem „oder“ als „polemische Kampflehre gegen Rom“ zugeordnet werden zu müssen, sie schien die „Vordergrunddimension des Coram hominibus“ zu scharf zu akzentuieren. Wenn es sich so verhielte, wäre die Kritik am „Spiritualismus“ herauszuarbeiten. Wenn dieser Spiritualismus aber vorläge – wie könnte er dann eine *Ergänzung* erfahren sollen?



### III

Das Verhältnis von Zustimmung und Kritik in der Rezeption Melancthons ist der Klärung dringend bedürftig. Hier könnte ein Problem noch formuliert werden, das sich nur zu leicht der Kontrolle auch durch Reflexion entzieht. Die „Herauslösung der anthropologisch-existentialen Dimension der Rechtfertigung aus ihrem theologisch-christozentrischen Wurzelgrund“ sieht Peters „bewußt vollzogen von Kant und Fichte“ (120f, 116ff). Was aber haben sie „aufgegriffen“ – herausgelöst „aus dem Vertrauen auf die uns zugesprochene Annahme durch Gott in Jesu Opfertod“ (117)? Doch nicht etwas, das an „Luthers Rechtfertigungszeugnis“ erinnern ließe. Und wenn das Aufgegriffene die Erinnerung an ein „anthropologisch-existential Schema“ (116) zuließe – was hätte man dann vor Augen? Doch nicht Luthers Rechtfertigungszeugnis.

Es ist die Frage, ob nicht bereits ein Theorieelement aus Luthers Schriften herausgelöst worden sein muß, um hier das „Aufgegriffene“ wiederzufinden. Es ist die Frage, ob nicht ein äußerliches „Verständnis der Annahme unseres Angenommenseins“ schon als „christliches“ behauptet worden sein muß, um hier ein „a-christliches und letztlich auch ein a-theistisches Verständnis der Annahme unseres Angenommenseins“ (117) freigesetzt zu finden. Daß ein theologisch illegitimes Vorgehen auch sachlich unangemessen ist, ließe sich hier leicht zeigen.

Liegt wirklich eine *Übersetzung* des Doppelskopfs des Freiheitstraktates Luthers vor in der Rede von der „grundlegenden Revolution der Denkungsart und der hieraus entspringenden allmählichen Reform der Sinnesart“ (117)<sup>6</sup>? Sollte man nicht Kant beim Wort nehmen, daß die Antinomie der reinen Vernunft sein Ausgangspunkt gewesen sei, ihn zur Kritik der Vernunft selbst hingetrieben habe, „um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben“ (so am 21. IX. 1798 an Christian Garve, der theologische Voraussetzungen und Motive vermutet hatte). Spricht nicht die *Funktion*, die Kant der Religion in der Vorrede zur ersten Auflage der von Peters zitierten Schrift anweist, gegen eine Übersetzung? Gerade jene Funktionsbestimmung aber nimmt Kant in der von Peters hervorgehobenen Rede von der „Kirche“ (118) wieder auf. Nein, es muß schon zuvor das „Rechtfertigungszeugnis“ die Übersetzung erfahren haben, die hier konstatiert werden soll; es muß zur Theorie erklärt worden sein.

Stärker als Kant in der Tat hat sich Fichte zeitweise „des uns vorliegenden Vehikels der geistigen Ansicht, des Christenthums“, zu bedienen gesucht. Die philosophische Forschung hat davon gesprochen, daß in einigen späteren Wissenschaftslehren „Gott und Ich in dieser Theorie nicht äußerlich miteinander verbunden sind“ (Henrich). Müßte man

<sup>6</sup> Gloege hat (aaO. 50, Anm. 23) auf das Ausstehen des sicherlich reizvollen Unternehmens aufmerksam gemacht, „die Abkünftigkeit der kantischen Erkenntnistheorie von der Schulmetaphysik des 17. und 18. Jahrhunderts“ zu erheben. Calov, Goclenius, Clauberg hat er in der Linie vor Wolff genannt. Aber sehr wenig spricht dafür, daß auf diesem Wege ein „Übersetzungsprozeß“ vor Augen zu bringen wäre.

dann nicht, sofern wirklich Luthers Rechtfertigungszeugnis hier wiederzuerkennen wäre, erwägen, statt von einer Theorie von Theologie zu sprechen?

Peters weist mit Recht darauf hin, daß Kant und Fichte ein „*zwiefaches Widerfahrnis*“ freilegen. Er interpretiert: „einerseits werden wir im Gewissen vom sittlichen Imperativ getroffen, andererseits erfahren wir in unserem Herzen, daß eine transzendente Übermacht sich uns gütig gewährt, aber auch hoheitlich entzieht.“ (118) Wird aber in jenen Theoriebildungen wirklich von einem „Erfahren in unserem Herzen“ gesprochen, von einer „Übermacht, die sich uns gütig gewährt“? Es entzieht sich doch vielmehr das reine Selbstverhältnis in stiftender und empfangender Aktivität der gedanklichen Anstrengung, es angemessen zu thematisieren. Die „doppelgesichtige Einsicht“ ist doch gerade das in der Theorie zu Vermittelnde: in der reifen Philosophie Kants das Aktivitätsbewußtsein in allem gedanklichen Leisten und „jenes Sollen“; Fichte hat dieses Programm aufgenommen und – mit wechselnden theoretischen Mitteln – durchzuführen versucht. Die „Welt des reinen Begriffs“ hat er nicht verlassen.

Es sollte hier nicht ohne Explikation von „Annahme des Angenommen-seins“ gesprochen werden. Peters' treffende Aussage: „Derjenige Mensch, welcher sich sittlich formt und seine Welt verantwortlich gestaltet, bleibt zugleich der Mensch, welcher sich selbst zutiefst verschlossen und entzogen ist“ (124), könnte zugleich eine Diagnose des Standes der neuzeitlichen Theorie des Selbstbewußtseins bedeuten<sup>7</sup>. Die sachliche Auseinandersetzung mit den bedeutenden Beiträgen zu jener Theorie ist nur zu begrüßen und noch immer an der Zeit. Das hieße aber, den Theorien die Beweislast aufzuerlegen; unter der sie angetreten sind. Es ist schwierig, sie freizulegen. Aber es bringt für die Theologie weit größere Schwierigkeiten mit sich, wenn sie sich anschickt, die Beweislast auf dem Wege der Integration jenen Theorien abzunehmen, indem sie in den Theorien eine „Übersetzung“ finden will. Da sie aber damit eine Beweislast auf sich nimmt, hat sie mit nachhaltigeren Auswirkungen auf ihre Arbeit zu rechnen, als sie jedes – noch so affektive – Sich-Einlassen auf Erscheinungen der Zeit zeitigt.

1. Der Beitrag von *Wenzel Lohff* steht unter dem Titel „Rechtfertigung und Anthropologie“ (126)<sup>8</sup>. Er ist durchgängig bestimmt von dem Bemühen um „Konsensus über die Lehre der Lutherischen Kirche in ihrem Zentrum angesichts der gegenwärtigen Situation“ (126, explizite auch 127.128.132.133.134), welches notwendig wird „angesichts des Verlustes

<sup>7</sup> Hier sind von der philosophischen Forschung noch Überraschungen zu gewärtigen. So zB. *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht (Wissenschaft und Gegenwart 34), 1967; *ders.*, Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Festschrift für H.-G. Gadamer, hg. von R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl, 1970, 257ff. Wachsamem Auge ist dies übrigens nicht entgangen. Vgl. *W. Pannenberg* gegen *T. Rendtorff* in: *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 434, Anm. 820.

<sup>8</sup> Zuerst erschienen in: *KuD* 1971, 225ff.

geltender Überlieferung eben auch im Christentum“ (132, vgl. 126). Lohff stellt in seiner Diagnose der gegenwärtigen Situation eine vom Bemühen um Konsens zu berücksichtigende Veränderung gedanklichen Leistens fest: Der „Fortschritt des neuzeitlichen Bewußtseins“, eine „Fülle von Daten und Erfahrungen“ (126f).

Kaum hilfreich erscheint ihm die „Ausarbeitung einer noch so umfassenden und präzisen dogmengeschichtlichen und dogmatischen Kenntnis“ (126); „scharf dogmatisch ausgearbeitete Positionen . . . sind einzig Zeugnis für die Position starker und gelehrter Individuen“ (127). Die Kriterien für dieses Urteil bleiben allerdings dunkel. Lohff konfrontiert zunächst eine denkbare „Zuflucht zu einzelnen Aussagen der dogmatischen Tradition, und sei es die Lehre von Gott“ (127), mit dem Anspruch, „ein zusammenfließendes Verständnis der Wirklichkeit und der Welt“ (ebd.) zu gewähren. In den folgenden Ausführungen freilich wird deutlich, daß Lohff sich nicht allein gegen eine denkbare Zuflucht zur „unvermittelten theologischen Behauptung“ (ebd.), sondern auch gegen den ja nicht minder befremdlichen Anspruch auf ein „zusammenfließendes“ Verständnis der Wirklichkeit und der Welt wendet. Angesichts der diagnostizierten Situation „wird eine Hoffnung auf Konsensus nicht von dogmatischen Prämissen, sondern allein von der Fähigkeit zu erhoffen sein, das, was den Christen zum Christen, die Kirche zur Kirche macht, so zu elementarisieren, daß Einstimmen möglich wird“ (128).

Es fiele schwer, das Elementarisieren dessen, was den Christen zum Christen, die Kirche zur Kirche macht, anders als als dogmatische Arbeit zu verstehen. Und dies würde, sehe ich recht, Lohff bei allen Bedenken gegen scharf dogmatisch ausgearbeitete Positionen keineswegs anders verstehen wollen; nur will er diese Arbeit eben so getan wissen, „daß Einstimmen möglich wird“.

Dies findet seinen Ausdruck in der Formulierung: „Angesichts des Verlustes geltender Überlieferung eben auch im Christentum bleibt als letzte Basis der Verständigung nur der fragende Mensch selbst.“ (132) Schwerlich ist so schon das genannt, was den Christen zum Christen macht. Lohff sieht aber damit Konsequenzen für die Weise des Elementarisierens gegeben. Es kann nicht versucht werden, „diesen Konsensus mit dem Anspruch auf dogmatische Geltung zu formulieren. Denn dieser Konsensus kann sich erst durch Rezeption in der gegenwärtigen Kirche erweisen, er kann gerade nicht in der Formulierung der Position eines einzelnen theologischen Lehrers einfach antizipiert werden.“ (133f) Damit stellt sich das Problem des fehlenden Konsensus zweifellos unter Verschärfung dar. Zugleich sieht Lohff mit der Angabe jener Basis die Theologie vor ein unendliches Feld von Aufgaben gestellt:

„Soll überhaupt noch Übereinkunft erzielt werden und subjektive Gewißheit sich dem Außenstehenden erschließen, so kann das nur dadurch geschehen, daß der Standort einer dogmatischen Behauptung reflektiert wird und daß diese Reflexion in die Formulierung der subjektiven Gewißheit mit eingeht.“ (132)

Diese Forderung kann schwerlich unterschätzt werden. Wieviele Forderungen wären mit der Forderung der „Reflexion des Standortes“ zu verbinden! Gesetzt, eine alle Erwartungen befriedigende Thematisierung gelänge, sie müßte in die Formulierung der subjektiven Gewißheit mit eingehen! Lohff ist sich vollkommen dessen bewußt, daß dies leicht gesagt, schnell akzeptiert – aber kaum einzulösen ist. Die „Verständigung über die Basis, von der aus menschliche Lebensorientierung geschehen kann“ (132), wird heute auch die „gesellschaftlichen Koeffizienten der Selbsterfassung des Menschen“ (133) berücksichtigen müssen. Die Theologie müßte nicht weniger leisten, als „die Weltorientierung des Menschen der Gegenwart erheben“ (133, Hervorhebung M. W.). Diese „unendlich weite Aufgabe, die der Bewältigung harret“, kann in der Tat als Fluch erscheinen. Aber Lohff fügt auch die Wendung hinzu: „und es bedarf des Glaubens an die Rechtfertigung, um vor ihr nicht zu verzagen“ (ebd.). Wird hier der enge Rückbezug auf den neutestamentlichen Beitrag des Bandes gesucht? Es ist dies jedenfalls die Selbstverständigung elementaren Bemühens um einen Zugang zur Rechtfertigungsbotschaft unter den diagnostizierten Bedingungen.

Es geht diesem Beitrag um die Grundlage eines Konsensus. „Für ein in der Kontinuität der Reformation stehendes Christentum wäre dies der Konsensus über die Rechtfertigung, und formuliert werden müßte er im Medium anthropologischer Reflexion.“ (133, im Original Hervorhebung) Deshalb sind nach Erhebung der „Funktion und Leistung des Rechtfertigungsgedankens“ (129, vgl. 129f) „bestimmte sehr allgemeine Daten der gegenwärtigen Anthropologie herauszuheben, in bezug auf die die Bedeutung des christlichen, insbesondere des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens bestimmt werden kann“ (134).

Lohff sieht „in der Rechtfertigungslehre . . . das Heilsgeschehen“ erstens „kommunikativ“ und zweitens „proleptisch verstanden“ (130) und folgert „im Blick auf die Formulierung dogmatischer Lehre überhaupt: daß kein theologischer Ausdruck des Heilsgeschehens endgültig und unüberholbar sein kann“ (130). Dies wird weniger begründend ausgeführt, als vielmehr gegen die Aussage gestellt: „im reformatorischen Bekenntnis der Rechtfertigung geht es primär . . . um die rechte und eindeutige Bestimmung einer menschlichen Praxis: nämlich des Lebens aus dem Glauben an das Evangelium, das sich inhaltlich selbstverständlich der Überlieferung christlicher Verkündigung verdankt“ (130f). Daß also die Bestimmung der Praxis des Glaubens nicht von der „Notwendigkeit“ entbindet, „deren dogmatische Fundamente vor allem in der Christologie eindeutig festzustellen“, betont Lohff vor allem in den Anmerkungen. (Die Anmerkungen auf den Seiten 131.137.140 dürfen auf keinen Fall übersehen werden.) Die „anthropologischen Implikate der reformatorischen Rechtfertigungslehre“ (134) treten nach Blick auf den „Ertrag der Anthropologie“ hervor; dieser lautet: „Lebensfähig ist der Mensch, weil die fehlende Instinktsteuerung durch die Schaffung von Institutionen gesellschaftlicher wie sprachlicher Art kompensiert wird.“ (135) Konflikte werden überwunden, „indem die Institutionen sich gegenüber dem einzelnen durchsetzen“ (135). Im Anschluß an Paulus sieht Lohff an die Stelle der „Wahrnehmung der Institutionen“

die „Annahme der eschatologischen Rechtsgemeinschaft“ treten. „Verfehlung dieser Bestimmung . . . bedeutet Ausbleiben des Menschen vor der Forderung des Glaubens . . .“ (137) „Die Rechtfertigung des Sünders kann allein darin bestehen, daß er die im Jesusgeschehen beschlossene Zusage des Glaubens annimmt, dh. sich an die erschlossene Heilsgemeinschaft ausliefert, in ihr Gott als seine eigene Bestimmung und den Nächsten als seinen Bruder findet.“ (137)

Die zweite Ausführung („die bleibende Bedeutung der ‚justificatio per fidem‘“ (134)) kann hier der Sache nach vollständig wiedergegeben werden: „Menschliche Konflikte lassen sich vielfach auf das Grundgesetz zurückführen, daß Menschen die Fähigkeit verloren haben oder nicht gewinnen, den größeren Horizont unverfügbarer Bedingungen ihres Lebens hinzunehmen.“ – „Umgekehrt geht es in der Rechtfertigung um die Erweckung des Glaubens, des Mutes zur Hingabe an den unverfügbaren Grund des Lebens.“ (138f)

Lohff macht selbstverständlich sofort klar, daß hier nicht eine „nuda fides“ gemeint sein könne (139). Einem möglichen Mißverständnis tritt die dritte Ausführung („die bleibende Bedeutung der Rechtfertigung ‚propter Christum‘“ (134)) mit der Betonung entgegen, daß „Rechtfertigung . . . den einzelnen in innerster Subjektivität“ so betreffe, „daß er zugleich in einen umgreifenden christologischen, eschatologischen, ekklesiologischen Horizont gestellt wird“ (140). Daß die „Forderung des Glaubens“ ein Sich-Ausliefern an einen „nudus finiens“ bedeute, könnte man hier schließen. Darauf geht Lohff kurz ein, indem er zugleich „das Problem“ aufnimmt, „daß die reformatorische Lehre die Rechtfertigung in einer exklusiven Weise christologisch begründet hat“ (140). Er fixiert als ein Forschungsergebnis, „daß es in der Christologie ursprünglich nicht um eine isolierte Heraushebung eines Menschen, sondern um die Deutung der menschlichen Geschichte geht“ (141). Dem wird die These angeschlossen: „Christologie erweist ihre Gültigkeit an der Deutung von Geschichte, die durch sie möglich wird: als Geschichte des Heils.“ (141)

Vieles spricht dafür, daß dieser Satz eine Reihe von Ausdeutungen ermöglicht. An den Schluß seines Beitrags (142f) und an das Ende der zusammenfassenden Thesen (145) hat Lohff diese der Zustimmung einige Hürden entgegenstellende Formulierung nicht gesetzt, obwohl sie offenen Fragen seiner Ausführungen Aufnahme ankündigt. Einem Syndrom von Problemen gegenüber könnte die Ausformulierung dieser These vielleicht den Anfang eines Weges kennzeichnen. Die Übereinstimmung, daß die *Rechtfertigungslehre* zu interpretieren sei, würde sich in diesem Bemühen um Konsensus *bewähren* müssen.

2. „Unter zwei Aspekten“ gibt *Hermann Ringeling* „einige Anhaltspunkte für die Diskussion des Verhältnisses von Rechtfertigung und Sozialethik“ (146). Die Aspekte sind: „I. Das Interesse an Emanzipation; II. Die Normativität der Institution.“ (ebd.) Die Ausführungen geben Anhaltspunkte für die gedankliche Anstrengung, das „Prinzip Recht-

fertigung“ (147) auf die Aufgabenbereiche der Sozialethik zu beziehen, „diese traditionelle Formel für die Sozialethik aufzuschlüsseln“ (153). Ringeling sucht zunächst Tillichs Definitionen des Verhältnisses von „prophetischer und rationaler Kritik“ und des „Verhältnisses von Liebe und Gerechtigkeit“ (146.147) zu verbinden: „So wie das ‚Prinzip Rechtfertigung‘ der optimale Ausdruck einer gelungenen Korrelation von rationaler und prophetischer Kritik ist, so steht das ‚Prinzip Liebe‘ für die gelungene Ausprägung des schöpferischen, produktiven Kerns menschlichen Strebens nach Gerechtigkeit.“ (147f) Das „Prinzip Liebe“ lasse sich ferner „derart in das Prinzip Rechtfertigung aufheben, daß es durch dessen Gnadenqualität erst vor gesetzlicher Abschwächung bewahrt bleibt.“ (148)

Es wird darauf verwiesen, daß prophetische und rationale Kritik nur als Korrektive wirklichkeitsgerecht seien (ebd.). Von dieser Verbindung der Wendungen Tillichs gelangt Ringeling unvermittelt zur Bestimmung der Aufgabe der Sozialethik. Dieser Schritt ist wichtig, zugleich aber gedanklich so bewegt, so intrikat und dunkel in seinem Verlauf, daß nur das Zitat angemessene Wiedergabe bietet:

Nur als Korrektive sind prophetische und rationale Kritik wirklichkeitsgerecht. „Das gilt also sowohl für die kritische Religiosität als auch für die kritische Rationalität, um diese Bezeichnungen zu verwenden. Das Symbol der ersten ist die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen: sie ist, so kann man jetzt zugespitzt sagen, Grund der Ethik, indem sie Grenze ist, nämlich nicht eine Gnadenlehre darstellt, die notwendig das Prinzip der Gerechtigkeit abschwächt, sondern die Dialektik des unbedingten Neins und des unbedingten Jas gegenüber der jeweils bestehenden Wirklichkeit zum konkreten Ausdruck bringt. Das Symbol aber der kritischen Rationalität in unserer Zeit, so kann nun gesagt werden, ist die Emanzipation. Bevor das zu erläutern ist, kann daher gesagt werden, daß die Aufgabe der Sozialethik in der begründenden und begrenzenden Beziehung der Rechtfertigung auf Emanzipation besteht.“ (148)

Nachdem die Aufgabe genannt und Begriffe bereitgestellt sind, bestimmt Ringeling „das schwerwiegendste Problem der gegenwärtigen Sozialethik“ (149). Die beiden „Determinanten“: „das Wachsen der Macht des Menschen über die außermenschliche Natur und die Steigerung der Reflexionsstufen, Technologie also und Dauerreflexion“, sind von „ungleichzeitiger Wirkung“ (149). Dies bedingt Konflikte (beschrieben ebd.), die die genannte Aufgabe der Sozialethik just zu erläutern erlauben. Das „allgemeine, epochale Interesse an Emanzipation“ und die „Tatsache . . . , daß für die moderne Gesellschaft das Bedürfnis nach einer *gebrochenen* Emanzipation konstitutiv ist“ (149), bedürfen der Vermittlung. Inwiefern hat die Theologie hier eine Aufgabe, wenn auszugehen ist vom „Faktum, daß der Mensch selbst unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, die seine ‚künstliche Schöpfung‘ ist, Verantwortung für seine irdische Zukunft übernimmt“, und wenn sich diese Verantwortung auf Folgen und Voraussetzungen seines Tuns erstreckt (150)?

Nach Ringeling gilt: „Das heißt nun gewiß nicht, daß auf den Glaubenssatz verzichtet werden müßte, Gott sei der Schöpfer auch für die Ge-

schichte der Gegenwart.“ (150) Dem Satz, bzw. den diesen Satz wohl entfaltenden „theologischen Theorien über das Wirken Gottes“ (151) könne unter gewissen Bedingungen (s. 150) durchaus eine Funktion zukommen: Die Theorien über das Wirken Gottes sind „auf ihre Auswirkungen auf das Problem der ungeteilten menschlichen Verantwortung hin zu befragen“ (151).

Unter dem zweiten Aspekt („Die Normativität der Institution“) wird nach wenigen Bemerkungen zur „allgemeinen Humanität in der Gegenwart“ (151) auf die „inhaltliche Unbestimmtheit jener allgemeinen Vorstellung vom Menschen“ hingewiesen: „Das hängt eben damit zusammen, daß ‚der Mensch in einer früher nie gekannten Weise auf sich selber zurückgeworfen ist‘. Er könne<sup>9</sup> das als Not und Bedrohung empfinden; er kann sein Selbst verlieren, er kann es aber auch . . . neu gewinnen.“ (152) Ringeling sieht hier „ins Blickfeld . . . jenes lebensbedrohliche Schwanken zwischen Hochmut und Verzweiflung“ treten, „das – wenn man so will – für den ‚natürlichen Menschen‘ typisch ist“ (152). Hier legt es sich nahe, zur „Klärung des Selbstverständnisses handelnder Subjekte“ jene „Theorien über das Wirken Gottes“ (151) zu befragen. Zugleich steht die Rede von der umfassenden Verantwortung zur Überprüfung an. Ihr gegenüber liege „der Schlüssel zur Freiheitsfrage im Sinne des christlichen Glaubens in der Auskunft: ‚Das Subjekt, das Freiheit ermöglicht, ist nicht der Mensch, sondern Gott‘“. Ringeling weist nun darauf hin, daß jene Rede und diese Auskunft bzw. „die beiden Thesen, der Mensch sei und sei nicht das Subjekt seiner Zukunft, ihren Ort auf verschiedenen Ebenen“ haben (152). Das richtige Verhältnis dieser Ebenen sieht er in der „Wechselwirkung von kritischer Vernunft und geglaubter Liebe“ (153f), der er auch die „praktische Tendenz“ zuspricht, „eine elementare Humanität zu verwirklichen, eine Friedensordnung nämlich mit dem Grundsinn der Diakonie . . .“ (154). Aufgrund dieser Bestimmungen findet Ringeling „für die Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Sozialethik nun sozusagen die entscheidende Weichenstellung erreicht“ (154), und die Aussage scheint vorbereitet: „Die strukturelle Vermittlung von Glaube und Vernunft wird von den Institutionen geleistet, und zwar nach Maßgabe des theologisch begriffenen Amtes.“ (154)

In den folgenden Ausführungen über das Amt ist klar bestimmt, daß das Amt „seine Struktur wie seine innere Verbindlichkeit daraus ziehe, daß und wie es um anderer willen geübt werde“ (154). Doch erhält dieser Gedanke nur im Rückverweis auf Aussagen Luthers über die Aufgabe

<sup>9</sup> Es ist anzumerken, daß dieser wie der vorangehende Hinweis „dem von Ivar Asheim publizierten Studienbuch der Theologischen Kommission ‚Humanität und Herrschaft Christi‘“ (151) folgen, aus dem offenkundig zitiert wird. Es ist ferner darauf hinzuweisen, daß es nicht immer auszumachen ist, ob Ringeling mit Gebrauch des Konjunktivs lediglich ein Zitat anzeigt oder ob er zugleich einer gewissen Reserve Ausdruck geben will. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als sei hier ein Vortragsmanuskript gleichsam „vom Pulte weg“ in den Druck gelangt. Nur einige Tillich-Zitate sind – mit Mühe – zu verifizieren.

des *Berufes* ein Minimum an inhaltlicher Füllung (158). Die Bestimmung des Verhältnisses von Amt und Beruf bei Luther wird so formal und äußerlich aufgenommen (157), daß eine Angabe der Differenz nicht möglich wird. So hat es den Anschein, als ginge es lediglich darum, zu konstatieren, daß einst die Einheit von Amt und Beruf die „soziale Selbstverständlichkeit des Handelns für andere“ gewährleistete (158). Es hat den Anschein, als ginge es ferner darum, in der Verbindung obiger Bestimmung des Amtes mit Luthers Aussagen über den Beruf die Rede von Amt als einem *theologisch begriffenen* Amt bereits begründet erscheinen zu lassen. Die Aufgabe, „wie solches Handeln für andere“, dessen soziale Selbstverständlichkeit mit der „Entzweiung von Amt und Beruf“ verloren gegangen sei, „so hergestellt werden kann, wie es den jeweiligen gesellschaftlichen und das heißt im Kern ökonomischen Bedingungen gemäß ist“ (158), mag „nur mehr im Gesamtzusammenhang der Rechtsgemeinschaft zu lösen“ sein (158). Die Voraussetzungen, bei jener Aufgabe von Amt zu sprechen, sind noch zu vindizieren. Es zeigt Konsequenz, daß die Ausführungen über das Amt in den *Thesen* keinen ersichtlichen Niederschlag finden. Konsequenter wird in den *Thesen* der Forderung, die Sozialethik habe die Aufgabe, „den Rechtfertigungsglauben in der politischen, ökonomischen und technologischen Auseinandersetzung so zur Geltung zu bringen, daß die Möglichkeiten einer Erneuerung und Verwandlung gesellschaftlichen Lebens überhaupt in Sicht kommen“, hinzugefügt: „Dabei stellt sich die schwierige Frage, wie solche Verwandlungs- und Erneuerungsforderungen denn überhaupt angemessen formuliert und wie sie eingelöst werden sollen.“ (15) Die Formulierung der schwierigen Frage steht aus.

#### IV

Im Lichte der Studien wird es möglich, ist es geboten, wenige Erwägungen zu den drei *Thesenreihen* zu äußern. Zunächst wird jeder Leser leicht bemerken, daß faktisch *zwei* *Thesenreihen* „zur Rechtfertigungslehre“ vorliegen. Entgegen der Ankündigung (vgl. 6) ist festzustellen, daß die zweite *Thesenreihe* – äußerst knapp kommentierend – der Methode der Korrelation, des kerygmatischen, des existentialtheologischen Ansatzes und des „Stichwort(es) *Gnade für die Welt*“ lediglich *Erwähnung* tut (17f). Dies wird angemessen eingeleitet: „Zu nennen sind beispielsweise . . .“ (17) und nicht minder angemessen kommentiert: es handle sich hierbei um „zunächst nur idealtypische Unterscheidungen . . .“, wie es überhaupt viele Wege gibt, auf denen eine Neuinterpretation der Rechtfertigung versucht werden kann“ (18). Kurz, es hat den Anschein, als diene diese *Thesenreihe* der Überlagerung einer gewissen – an Helsinki erinnernden – *Spannung*, die der Leser zwischen der ersten und dritten Reihe konstatieren könnte. Aber gibt es überhaupt eine echte *Spannung*?

Zweifellos ist die erste *Thesenreihe* stark von einer *Sorge* bestimmt, einer *Sorge*, die „Neuinterpretation“ primär mit *Zeitgemäßheit* der



Interpretation übersetzen ließe, während die dritte Thesenreihe „Neuinterpretation“ primär mit *erneute* Interpretation übersetzen würde. Erforderte das eine Trennung der Thesen? Die wiederholte Betonung der Unterscheidung einer „Tiefendimension unserer Gerechtigkeit vor Gott“ von einer „Vordergrunddimension unserer Gerechtigkeit vor der Welt“ (26.27) in der dritten Reihe kann ebensowenig ein Grund für die Trennung der Thesenreihen gewesen sein. Betont doch die erste kaum minder stark: „Bedeutet Rechtfertigung ein unverfügbares, allein in der freien Gnade Gottes begründetes Geschehen, das im Glauben angenommen wird, so ist damit auch eine Feststellung über die Gesellschaft getroffen . . .“ (14) Hier wäre doch nur die *konditionale* Formulierung trennend. Sie wäre unschwer – wenn auch nicht ohne Folgen – zu ändern. Und nach dieser Übereinstimmung hätte sich der ersten – ja ohnehin an ihrem Ende (17) auf die dritte „zurückgreifenden“ – Thesenreihe die dritte ohne Zwang vorordnen lassen. Eine Trennung hätte sich erübrigt.

Eine Unebenheit scheint mir noch in der dritten Thesenreihe (21) vorzuliegen. „Gottes Gerechtigkeit ist seine Liebe, in der er den Ungerechten Heil schafft. (Röm 5,1–10); Gerechtigkeit der Menschen ist Gabe dieser Liebe Gottes, die im Glauben angenommen und in Liebe gebraucht wird (Gal. 5,16ff).“ Dem wird hinzugefügt: „Die Voraussetzung dieser zentralen Verkündigung des Neuen Testaments ist die Erkenntnis und Anerkenntnis, daß alle Menschen gesündigt haben . . .“

Müßte es nicht, gerade im Licht der neutestamentlichen Studie, vielmehr heißen: „Da diese Verkündigung zentral ist, ihr nichts vorausgesetzt zu werden braucht, kann, wenn immer ihr etwas vorausgesetzt wird, dies nur die Erkenntnis und Anerkenntnis sein, daß alle Menschen gesündigt haben . . .“

So lesen wir Gal 2,17f (vgl. 91). Und so lasen schon Apologie IV – und Apologie XV! (BSLK 221.298f)

In der Spannung, die die Apologie hier vorzeichnet, bewegen sich in neuer und erneuter Interpretation, in Disput und Diskurs, die Beiträge, von denen hier zu berichten war<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Es sei noch im Blick auf die zweite Auflage angemerkt, daß in zwei Studien beiläufig kleine Corrigenda auffielen. Hilfreich wären vor allem die Ordnung der Anmerkungen 57 und die Vervollständigung des Textes 138. Auf 134 (1798!) würde die unverkürzte Zitierung *Kants* Konsequenzen für die Interpretation zeitigen.