

Bundestreue und Gerechtigkeit

Eine reformierte Perspektive

Henning Theißen

1. Ökumene mit Perspektive

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER), die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde, ist für die Christentümer der mitteleuropäisch-kontinentalen Mehrheitskirchen (mainline churches) und ihrer Konfessionsverwandten weltweit gewiss eines der wichtigsten ökumenischen Dokumente. Man kann Gründe für die Annahme vorbringen, sie sei in dieser Hinsicht sogar das wichtigste Dokument des 20. Jahrhunderts, das immerhin als das „Jahrhundert der Ökumene“ angesehen wird. In jedem Fall ist sie ein Meisterstück der sog. Konsensökumene, des eigentlichen Erfolgsmodells jenes ökumenischen Jahrhunderts. Diese Methode der zwischenkirchlichen Verständigung beschäftigt sich mit theologischen Bekenntnis- und Lehrinhalten und versucht mittels Differenzierung ihrer Bedeutungsebenen Reichweiten theologischer Übereinstimmung zwischen konfessionell getrennten Kirchen zu bestimmen. Sie bilden die Grundlage für Kirchengemeinschaft in einem möglichst qualifizierten Sinn, der idealerweise über gemeinsame karitativ-humanitäre Praxis oder öffentliche gesellschaftliche Verantwortung der Kirchen hinaus die Möglichkeit gemeinschaftlicher Gottesdienste einschließt. Gleichzeitig erlaubt die konsens-ökumenische Methode, Glaubens- und Bekenntnisinhalte von eher marginaler Bedeutung, bei denen die beteiligten Kirchen wenig gemeinschaftliche Momente aufweisen, so aufeinander zu beziehen, dass die Kirchengemeinschaft in den stärker bedeutungstragenden Fragen davon nicht tangiert wird und die konfessionellen Profile der Kirchen nicht ökumenisch verschleiert werden. Unter den Schlagworten des „differenzierten Konsenses“ oder der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ hat diese ökumenische Vorgehensweise Wesentliches zur Annäherung der christlichen Kirchen im 20. Jahrhundert bewirkt.

Die GER, so scheint mir, markiert den Höhepunkt dieses konsensökumenischen Erfolgsmodells, läutet aber auch sein Ende ein. Bei Bekanntwerden der GER richteten sich die größten ökumenischen Hoffnungen, die auf sie gesetzt wurden, nicht auf den erzielten Lehrkonsens beim Locus *de iustificatione*, sondern auf die erhoffte Schubwirkung für das Miteinander der Kirchen insgesamt. Das schien nur logisch zu sein: Wenn die mitteleuropäische Kirchenspaltung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der reformatorischen Konfessionsfamilie an der Rechtfertigungsfrage aufgebrochen war, so war es naheliegend, dass bei Lösung letzterer auch die Kluft zwischen den Kirchen überhaupt zu schließen sein würde. Zwar verband sich mit der GER wohl nirgends die Erwartung einer einheitlichen Kirchengestalt oder institutionellen Union der Kirchen, wohl aber die Hoffnung einer vollständigen wechselseitigen Anerkennung *als* Kirchen. Dass dies nicht geschah, sondern das nächste ökumenische Großereignis in Gestalt der römischen Erklärung „*Dominus Iesus*“ vom 6. August 2000 eher in die entgegengesetzte Richtung wies, ist hinlänglich bekannt.

Die ökumenische Szene hat auf diesen allgemein so empfundenen Rückschlag derart reagiert, dass sie sich der Kehrseite der Medaille zugewandt hat, die mit der GER in Umlauf gebracht worden war. Denn sofern Konsensökumene heißt, dass Kirchen mit abweichendem Bekenntnisstand Kirchengemeinschaft eingehen, sollte damit das konfessionelle Profil der beteiligten Kirchen gerade nicht geschliffen werden. Die vor allem im deutschen Sprachraum um den katholischen Weltjugendtag 2005 geführte Debatte um eine „Ökumene der Profile“¹ war aus heutiger Sicht der Übergang dazu, dass christliche Kirchen – übrigens unabhängig von ihrem Status als Mehrheits- oder Minderheitskirche – stärker die eigene Geprägtheit und Bekenntnisstradition in das christliche Miteinander integrierten. Das konsensökumenisch geschaffene Dach der zwischenkirchlichen Gemeinschaft und das dadurch gewachsene Vertrauen erschienen tragfähig genug hierfür, und die „Ökumene der Profile“ wäre auch als Alternative zur Konsensökumene kaum zutreffend verstanden, wollte man ihr die Intention zum Abbruch des gemeinsamen ökumenischen Hauses unterstellen.

¹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005 (Vorarbeiten bis ins Jahr 1999). Wichtige kirchliche Exponenten waren Karl Kardinal Lehmann und Bischof Wolfgang Huber.

1.1 Zur Lage der Ökumene zwanzig Jahre nach der GER

Zwanzig Jahre nach der GER zeigt sich, wohin der Übergang von der Konsens- zur Profilökumene führt: Heute scheint die Ökumene auf einem Stand zu sein, der eine Vielzahl von Perspektiven auf das gemeinsame Christsein eröffnet. Mehr noch: Anders als auf dem Standpunkt der *eigenen Perspektive* scheint Ökumene zwar vielleicht (noch) denkbar, aber gewiss nicht (mehr) machbar zu sein. Das Gedankending einer standortunabhängigen, gewissermaßen zentralperspektivischen Ökumene wäre nicht mehr als ein geistreiches Sudoku oder Puzzlespiel mit Denkfiguren, Bekenntnisinhalten und Lehrsätzen und als solches eine starre Abstraktion vom kirchlichen Leben und der Wirklichkeit des Christseins. In der Kirchenwirklichkeit könnte einer solchen Ökumene nur das Schreckensbild entsprechen, das kritische Stimmen der konsensökumenischen Methode immer wieder vor Augen gemalt haben: Ökumene als eine Schule hochspezialisierter Kirchendiplomatie, bei der Fachleute Partikularinteressen der eigenen Tradition mit denen anderer Christen zu einem Formelkompromiss vereinen, aus dem die beteiligten Kirchen entweder die eigene Bekenntnistradition oder aber die im Interesse des konfessionellen Artenschutzes eingegangenen Zugeständnisse an die andere Seite herauslesen.

Die *particula veri*, die mit derart grobmaschiger Kritik am Modell der Konsensökumene zur Sprache gebracht wird, ist die berechtigte Warnung davor, zwischenkirchlichen Konsens auf die Zustimmung zu propositional gefassten und damit vom kirchlichen Lebenskontext abgelösten Glaubensinhalten einzuschränken und Ökumene auf wechselseitigen Lehrabgleich zu reduzieren. Demgegenüber ist der *perspektivierte Charakter der Ökumene* in Anschlag zu bringen. Es kann in solch einer perspektivierten Ökumene nicht darum gehen, welche Konfession sich bestimmten ökumenischen Standards oder Dokumenten ‚anzuschließen‘ vermag, die bisher nicht an ihnen teilnahm. Ebenso wenig ist es natürlich ökumenisch von Belang, wie die einzelnen Konfessionen ihre jeweiligen theologischen oder frömmigkeitstypischen Spezifika in das große Ganze der interkonfessionellen Christenheit ‚einbringen‘ können. Das alles böte auch für die Würdigung der GER nach zwanzig Jahren keine zukunftsträgliche Herangehensweise.

Erst wenn zum 1999 bejubelten Lehrkonsens die komplementäre Würdigung der Perspektiven hinzukommt, aus denen die beteiligten

Kirchen in diesen Konsens einstimmen, wird es möglich, die „reformierte Perspektive“ einzunehmen, die ich in diesem Beitrag zu vertreten beabsichtige. Keine reformierte Kirche war an den Verhandlungen zur GER oder am Prozess ihrer Unterzeichnung direkt beteiligt. Die GER war ein bilaterales Projekt zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund. Die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen hat sich jedoch die GER 2017 im Zuge des Reformationsjubiläums inhaltlich zu eigen gemacht – ähnlich wie zuvor schon der Weltrat methodistischer Kirchen (2006) und die Anglikanische Gemeinschaft (2016).² Von dem her, was reformierte Kirchen über Rechtfertigung glauben und lehren, hätte diese Zustimmung gewiss auch schon früher erfolgen können.³ Doch es brauchte wohl die Perspektivierung der GER und es brauchte in gewisser Weise auch den vorangegangenen „Knick“, den die ökumenische Erfolgskurve in den 2000er Jahren erlitt, ehe die GER auch formell zu einem reformierten Dokument werden konnte. Erst diese scheinbaren Schatten- oder zumindest doch Kehrseiten der Konsensökumene machten aus der GER ein Stück multilateraler Ökumene und schlossen das Missverständnis aus, als gehe es im Miteinander der Kirchen um wechselseitigen Interessenausgleich abgelöst vom gemeinsamen Grund der Kirche. In einer multilateralen Ökumene sind die verschiedensten Kirchen in ganz anderer Weise genötigt, anstelle reziproker Vergleiche vielmehr im Bewusstsein abweichender Sichtweisen ihre eigene Perspektive auf den gemeinsamen Grund der Kirche einzunehmen. Im Falle der GER konnte und kann so aus dem Meilen- und Schlussstein des „Jahrhunderts

² Für die reformierten Kirchen: <http://wcrch.ch/wp-content/uploads/2017/10/WCRC-Association-to-JDDJ-EN.pdf>; für die methodistischen Kirchen: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/meth-council-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060723_text-association_en.html (auf der Homepage des Vatikans); für die anglikanischen Kirchen: <https://www.ncca.org.au/ncca-newsletter/december-2017-2/item/1227-anglican-justification> (Zugriff am 17.6.2019).

³ Zu Zustimmung und Kritik reformierter Theologie gegenüber der GER vgl. Michael Weinrich, Die Ökumene in der Rechtfertigungslehre in evangelisch-reformierter Perspektive, in: Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller (Hg. im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses), Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 78), Frankfurt a. M. 2006, 125–154 (mit zwei Anhängen aus der Lippischen Landeskirche und der Evangelisch-reformierten Kirche).

der Ökumene“ eine Wegmarke auf dem Weg in eine inter-, nicht postkonfessionelle Christenheit werden.

Ich spreche ohne großen programmatischen Anspruch von einer interkonfessionellen statt von einer ökumenischen Christenheit, glaube aber doch, dass dieser terminologische Schwenk die heutige Situation einer perspektivierten Ökumene gut zum Ausdruck bringt. Im interreligiösen Gespräch (um auf dieses noch weiter reichende Analogiebeispiel zu verweisen) ist seit längerem unstrittig, dass es nur Erfolg verspricht, wenn die Beteiligten aus dem Blickwinkel (der Perspektive) ihrer eigenen Überzeugung agieren und argumentieren, weil diese durch die Auseinandersetzung mit den anderen Religionen kritisch in Frage gestellt und geschärft werden kann. Vergleichbares dürfte für die innerchristliche Ökumene gelten.

Natürlich ist die Erkenntnis, dass Ökumene perspektiviert geschehen muss, weil es eine standortunabhängige Ökumene, gleichsam von der objektiven Warte des unbeteiligten Beobachters aus, nicht geben kann, viel älter als die ökumenischen Ereignisse seit der GER. Die Perspektiviertheit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis ist zu einem Standard akademischen Arbeitens geworden, lange ehe die GER das Licht der Welt erblickte. An der GER lässt sich die Dringlichkeit perspektivierter Ökumene jedoch besonders anschaulich studieren, denn die zweiphasige Geschichte ihrer Entstehung markiert recht gut den Schritt über den bloßen Lehrvergleich hinaus zur kirchlichen Perspektivierung.

1.2 Rückblick auf die Entstehung der GER

Bekanntlich wurde dem Text der GER, der bis 1997 zwischen dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen und dem Lutherischen Weltbund ausgehandelt worden war, nach einer abschlägigen Stellungnahme durch die römische Glaubenskongregation (25.06.1998)⁴ eine Gemeinsame Offizielle Feststellung (GOF) hinzugefügt, die mit einem Annex ohne Eingriff in den Text der GER die von der Glaubenskongregation aufgeworfenen Fragen zu beant-

⁴ Das mit dem päpstlichen Einheitsrat abgestimmte Dokument ist online auf der Homepage des Vatikan abrufbar: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html (Zugriff am 17.6.2019).

worten suchte. Diese Zweigliedrigkeit der Entstehungsgeschichte ist lehrreich.

Die GER selbst erweckt schnell den Eindruck, sie sei ein Ausgleich zweier Lehrsysteme, der mit so stringenter Folgerichtigkeit in der Methode zu Werke geht, dass man darüber tatsächlich vergessen kann, dass hier zwei konkrete Kirchen miteinander im Gespräch sind. Das zeigt sich am deutlichsten daran, dass im eigentlichen Materialcorpus der GER – dem Abschnitt 4, der den differenzierten Rechtfertigungskonsens für eine Reihe von Hauptthemen entfaltet – ganz auf der Grundlage der theologischen Formelsprache argumentiert wird, die sich zur Zeit der lutherisch-katholischen Lehrverurteilungen sowie der sich im Anschluss verfestigenden theologischen Bekenntnistraditionen etabliert hat. Da werden Sinn und Bedeutung der lutherischen Lehre vom *simul iustus et peccator* entfaltet, der katholische Begriff der *Konkupiszenz* erklärt und im Ganzen die Berechtigung der sog. *particula exclusiva* der Rechtfertigungslehre (*sola gratia, sola fide, solus Christus, sola scriptura*) erörtert. Das ist einerseits methodisch erklärbar, weil die GER ja die *historisch vorliegenden* Lehrverurteilungen überprüfen sollte. Andererseits ist das Festhalten an der Schulterminologie auch befremdlich, da der Abbau der Lehrverurteilungen ja die Feststellung einschließt, dass diese den *heutigen Erkenntnisstand* der Lehre des jeweiligen ökumenischen Partners nicht treffen. Man hätte also von der GER erwarten dürfen, dass sie zumindest in diesem Interesse den Modus bloßer dogmengeschichtlicher Revision hinter sich lässt und eine Artikulation der Rechtfertigungslehre aus der Perspektive heutiger katholischer bzw. lutherischer Konfession unternimmt.

Eine solche Perspektivierung der Rechtfertigungslehre ist aber in der GER nur eingeschränkt realisiert. Die Ziffern des Erklärungstextes, die die einzelnen Themen der Rechtfertigungslehre getrennt für die lutherische und die katholische Seite explizieren, können kaum als derartige Perspektivierungen gelten, weil sie vorrangig zur *Funktion* des jeweiligen Themas im Lehrganzen der betreffenden Kirche Stellung nehmen und weniger über theologische *Phänomene* oder christliche Lebensäußerungen, die sich mit dem betreffenden Thema verbinden, aussagen. Dieser historisierende Zugriff ist um so erstaunlicher, als zumindest der Lutherische Weltbund mit dem Bewusstsein in die Bemühung um einen Rechtfertigungskonsens hineinging, dass er seinen Zeitgenossen seit dem 4. Weltkongress in

Helsinki 1963 eine gegenwartsverantwortete Explikation der Rechtfertigungslehre, die damals gescheitert war, schuldete.⁵

Im Entstehungskontext der GER kam diese Explikation auf recht spezielle Weise zur Geltung. Die Nachverhandlungen, die 1998 erforderlich wurden, konnten für die auf lutherischer und katholischer Seite Beteiligten gar nichts anderes sein als eine Perspektivierung der Rechtfertigungslehre, denn nun galt es, den ausgehandelten Text der GER, der nicht mehr aufzuschnüren war, auf eine zwischenzeitlich eingetretene Irritation so zu beziehen, dass die Erklärung für die jeweiligen Kirchen kommensurabel wurde. Dieses Problem sollte durch GOF und „Annex“ gelöst werden. Das gelang bemerkenswerterweise dadurch, dass sich der Annex in unvergleichlich höherem Maß als der Text der GER selbst zwecks Perspektivierung der in der GER mit ganz und gar begriffssemantischem Fokus dargelegten Themen *biblischer* Beobachtungen sowie Denk- und Sprachmuster bediente.

Damit ist ein Einschnitt verbunden, obwohl oder gerade weil der Text der GER selbst überhaupt nicht angetastet wurde. Die dogmengeschichtliche Rekonstruktion der GER wird verlassen und die Perspektive heutiger Kirchen in einer interkonfessionellen Christenheit eingenommen. Die Bedeutung des hermeneutischen Schwenks zur Bibel, der im „Annex“ vorgenommen wurde, muss unterstrichen werden: Das dogmengeschichtliche Material, das die GER angehäuft hatte, wurde erst dadurch zu einer Erklärung, die katholische und lutherische Kirche als ihre jeweiligen Perspektiven auf die Rechtfertigung bejahen und sich zu eigen machen konnten, dass es in biblische Redeweise gekleidet wurde. Heißt das nicht, dass hier – freilich nur implizit und womöglich nicht einmal bewusst – die Bibel als eine Perspektive beansprucht wird, in die sich katholische *und* lutherische Kirche und Christen gemeinsam hineinstellen können? Aber wenn dem so ist, was folgt daraus für den Ansatz einer „Ökumene in Perspektive“? Diese soll ja gerade der Illusion voraussetzungsfreier ökumenischer Methodik, der ein rein begriffssemantischer Vergleich dogmengeschichtlichen Materials allzu schnell

⁵ Vgl. aber immerhin das entsprechende Hauptreferat aus Helsinki 1963: *Gerhard Gloege*, Gnade für die Welt, in: ders., *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964, 7–27 (Diskussionsauszüge: 28–30), das den ‚kategorialen‘ Abstand der Rechtfertigungslehre zu allen anderen dogmatischen Lehrbildungen (26) hervorhob.

erliegt, entgegenwirken. Wenn nun die Bibel im Annex zur GER Lutheraner und Katholiken zur gemeinsamen offiziellen Feststellung der Erklärung befähigt, wird die Bibel dann nicht ihrerseits zu einer Master- oder Zentralperspektive, die doch wieder einen Standpunkt oberhalb der Konfessionen reklamiert? Dieser Verdacht liegt umso mehr in der Luft, als die knappe Behandlung der biblischen Rechtfertigungsbotschaft in der GER selbst einer der Hauptkritikpunkte war, der bei Abschluss der GER von denjenigen Kirchen geäußert wurden, die sich ihr später gleichwohl anzuschließen vermochten wie eben die Reformierten.⁶

Ich bin mit diesen Überlegungen an dem Punkt angekommen, wo die reformierte Perspektive, aus der ich 20 Jahre GER zu würdigen vorhabe, offen gelegt werden muss. Was immer diese reformierte Perspektive ausmachen mag, eine Hochschätzung der biblischen Schriften und eine dementsprechend strenge Gestaltung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens gehört in jedem Fall dazu. Natürlich wäre ganz Ähnliches auch von der dezidiert gegen reformierte Umtriebe gerichteten lutherischen Konkordienformel des Jahres 1577 zu sagen. Aber der Vorrang der Bibel wird dort als Bekenntnisummarium festgehalten und setzt damit einen historisch abschließenden Bekenntnisbegriff voraus, der auf reformierter Seite gerade nicht gegeben ist. Die reformierte Vorstellung vom Bekenntnis kennt keine schriftliche Gestalt desselben als seinen historischen Abschluss, sondern rechnet damit, dass jegliche Bekenntnisformulierung Ausdruck eines Erkenntnisprozesses *in via* ist, der nicht nur korrekturbedürftig ist (dies ist auch auf lutherischer Seite der Fall), sondern die Überprüfung an der Bewährung der erkannten Wahrheit im christlichen Leben und der kirchlichen Wirklichkeit verlangt und darstellt.⁷ Über die gängig gewordene Entgegensetzung von ,sta-

⁶ Der biblischen Unterbestimmung der GER halfen u. a. folgende Publikationen ab: Thomas Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und lutherischem Weltbund (Quaestiones disputatae, Bd. 180), Freiburg i. Br. 1999; Walter Klaiber (Hg.), Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Leipzig und Paderborn 2012.

⁷ Zum reformierten Bekenntnisbegriff vgl. Georg Plasger, Die Confessio Augustana als Grundbekenntnis der Evangelischen Kirche in Deutschland? Anmerkungen und Überlegungen aus reformierter Perspektive, in: Zeitschrift für Theologie

tutarischem‘ und ‚aktuellem‘ Bekenntnis hinaus ist die damit skizzierte reformierte Perspektive auf Bibel und Bekenntnis von der Art, dass sie den historischen Auslegungszusammenhang beider, wie er für die lutherische Konfessionshermeneutik von *norma normans* und *norma normata* kennzeichnend ist, hinter sich lässt.⁸

Reformierte Sichtweise ist hingegen, dass die Bibel tatsächlich eine solche Masterperspektive darstelle, in die sich die einzelnen Kirchen bei ihrer ökumenischen Verhältnisbestimmung zueinander einzeichnen können. Dass diese Sichtweise im Falle der reformierten Kirchen zugleich konfessioneller Natur ist, steht dieser interkonfessionellen Bedeutung der Bibel nicht im Wege; allerdings hat die so verstandene Schrifttreue durchaus auch die Vorstellung einer Bibelkonformität von Kirche und Christsein hervorgebracht, die sich als ökumenisches Hindernis auswirken kann. Es wird daher sinnvoll sein, dass ich vor einer inhaltlichen Würdigung von 20 Jahren GER diese (meine) reformierte Perspektive – knapp und durchaus subjektiv – umreiße (2.). Anschließend (3.) werden wir uns die GER besonders unter der Fragestellung vergegenwärtigen müssen, ob der biblische Fokus, unter dem die reformierten Kirchen die Rechtfertigungslehre behandeln, geeignet ist, die angestrebte gegenwärtige Explikation (3.1) der Rechtfertigung zu leisten (3.2). Der Vergleich mit nicht-religiösen Gerechtigkeitskonzepten (3.3) wird dafür aufschlussreich sein.

2. Eine reformierte Perspektive

Ökumene mit Perspektive kennt nicht den neutralen Standpunkt eines unbeteiligten Beobachters. Sie blickt nicht von außen auf das Verhältnis der Kirchen und Konfessionen zueinander, sondern steht selbst im Raum der Kirchen. Die Perspektive, aus der sie ihren Gegenstand betrachtet, wird durch diesen eigenen Standort bestimmt, den sie sich bewusst machen, aber nicht eliminieren kann. Rechen-

und Kirche, Bd. 105, Jg. 2008, 315–331, auch in: EKD-Texte 103, 94–107 (https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_103.pdf, Zugriff am 17.6.2019).

⁸ Zur Kritik an *norma normans* und *norma normata* vgl. Henning Theißen, Einführung in die Dogmatik. Eine kleine Fundamentaltheologie (Greifswalder Theologische Forschungen, Bd. 25), Leipzig 2015, 50–59.

schaft über diesen Standort zu geben, bedeutet in aller Regel, die eigene Herkunft transparent zu machen. Die reformierte Perspektive, der ich in diesen Erwägungen einnehme, soll deshalb mit ein paar Bemerkungen zu dem reformierten Christsein erhellt werden, das mich mitgeprägt hat.

Die rheinische Kirchengemeinde Rheydt, Ort meiner kirchlichen Sozialisation bis zum Studienbeginn, kann auf eine lange reformierte Tradition calvinistischer Prägung verweisen, geriet als linksrheinisch gelegen jedoch seit der Napoleonzeit auch unter eine Vielzahl anderer kirchlicher, insbesondere presbyterial-synodaler Einflüsse, die nicht alle konfessionell zu nennen sind. Biblische Erweckung im 19. Jahrhundert und reformierter Pietismus in den Spätjahren der Weimarer Republik und über die Kirchenkampfzeit hinweg gehören dazu. Mir selbst ist diese im engeren Sinne reformierte Kirchlichkeit am ehesten in Gestalt eines liturgisch schlanken Predigtgottesdienstes mit klarer Zentrierung auf das Wort (auch das gesungene z. B. in Gestalt der Psalmlieder von Matthias Jorissen) sowie anhand des Heidelberger Katechismus begegnet, der im Konfirmandenunterricht in Teilen auswendig zu lernen war. Das reformierte Element bezog seine Charakteristik in meiner Erinnerung nicht unwesentlich aus der Abgrenzung von anderen Konfessionen, insofern das Bilder- und Dekalogverbot oder die Ablehnung von Kerzen und Altar zum gemeindlichen Selbstverständnis gehörten. Der enge Bezug oder kurze Weg aller gemeindlichen Kreise und Aktivitäten zu biblischen Texten ist in meiner Erinnerung auffallend, ebenso aber die völlige Konformität dieses bibelfreudigen Christseins mit dem, was Albert Ritschl „sittliche Berufstreue“ genannt hätte und was mit der sog. Protestantischen Ethik eines Max Weber wenig zu tun hat – es handelte sich nach meiner Wahrnehmung vielmehr um eine christliche Sozialform, die auf dem Boden einer bundesrepublikanischen Normalpartnerschaft von Kirche und Staat stand. Die reformierte Vorstellung von der „Königsherrschaft Christi“, die in Deutschland besonders nach 1945 durch die theologische Analogisierung von *Christengemeinde und Bürgergemeinde* nach Karl Barths gleichnamiger Schrift (1946) wirksam wurde, spielt hierfür nach meinem Urteil keine geringe Rolle.

3. Rechtfertigung in einer reformierten Perspektive

Dass sich die Weltgemeinschaft reformierter Kirchen ähnlich wie zuvor Methodisten und Anglikaner die GER zu eigen gemacht hat, ist nicht einfach ein weiterer Schritt in der erfolgreichen Wirkungsgeschichte dieses Dokuments. Das würde den Anspruch einer perspektivierten Ökumene unterlaufen. Als Aneignung ist die reformierte Rezeption der GER zugleich deren Transformation, denn jede reformierte Bekenntnishermeneutik erfordert die Bewährung der im Bekenntnis als wahr bekannten Wirklichkeit in der Wirklichkeit des heutigen Christseins. Die einende Perspektive, die reformierten Christen diesen Brückenschlag zur jeweiligen Gegenwartsverantwortung erlauben soll, liegt, wie in Ziff. 1 meiner Überlegungen dargestellt, in der Annahme, dass die Bibel eine interkonfessionelle Metaperspektive auf das Christsein eröffne. Allerdings macht diese Annahme gleichzeitig eine Reihe kontingenter und von der Situation des Einzelnen abhängiger Voraussetzungen, wie Ziff. 2 zeigte. Ich gehe daher in Ziff. 3 so vor, dass ich exemplarisch zwei *biblische Symboliken* der Rechtfertigung betrachte, die im Unterschied zu einer rein begriffssemantischen Analyse einen überprüfbaren Wirklichkeitsbezug zu denjenigen Gemeinschaften aufweisen, für die und in denen die fraglichen Symbole ihre Bedeutung besitzen.

Die Symboliken der *Bundestreue* und der *Gerechtigkeit* sind biblisch breit belegt und genießen in der reformierten Theologie- und Bekenntnistradition eine gewisse Prominenz. Ihre Darlegung gliedert sich entlang dreier Beobachtungen, die den Anspruch, Rechtfertigung für unsere Gegenwart zu übersetzen, sowohl grundsätzlich (3.1) als auch in den unterschiedlichen Bezügen der auf die Rechtfertigung bauenden christlichen Kirche behandeln: einerseits zum biblischen Gottesvolk Israel anhand der Bundessymbolik (3.2) und andererseits zu Phänomen und Ordnung menschlicher Gemeinschaft in der säkularen Welt aufgrund der Gerechtigkeitsymbolik (3.3). Dem religiösen bzw. säkularen Charakter dieser beiden Bezüge entsprechend, wird einmal der biblische Symbolgehalt (Bund) und das andere Mal seine Explikation in philosophisch kommensurabler Begrifflichkeit (Gerechtigkeit) im Zentrum der Überlegungen stehen.

3.1 Ist Rechtfertigung übersetzbar?

Dass eine Explikation der Rechtfertigungslehre in heutiger Zeitgeossenschaft Probleme bereitet, wurde schon beim Blick auf die Geschichte der GER sichtbar (1.2). Ich möchte hier nicht die Diskussion wieder aufnehmen, ob diese Schwierigkeit nicht vollauf zu Recht besteht angesichts dessen, dass die Rechtfertigung der Sünder durch Gott kein Datum im allgemeinmenschlich vorgegebenen Erfahrungskosmos ist und deshalb auch nicht in die Anschaulichkeit solcher Erfahrung übersetzt werden muss oder kann. Auf dieser Linie hat insbesondere G. Sauter – kurz vor der öffentlichen Debatte um die GER – kritisch gegen jede kategoriale Verbindung von Rechtfertigung und Erfahrung argumentiert.⁹ Das Übersetzungsproblem deckt sich aber nicht mit dem Problem von Rechtfertigung und Erfahrung, für das schon seit den 1970er Jahren G. Ebeling und E. Jüngel – nicht zufällig beide Vorreiter der akademischen Kritik an der GER – den Lösungsvorschlag des Rechtfertigungsglaubens als „Erfahrung mit der Erfahrung“ unterbreitet hatten.¹⁰ In der Übersetzungsproblematik steckt das grundlegendere Problem, dass das Wort Gottes, wenn es die Art und Weise ist, wie Gottes rechtfertigendes Handeln Menschen zukommt, in irgend einem Sinne konstituierend für das Menschenwort des Glaubens sein muss, also nicht ohne Übersetzung oder Explikation *bleiben* kann – so sehr man Sauter recht geben muss, dass es diese nicht schon natürlicherweise vorfindet. Die Frage, ob und wie heute die Rede von der „herrschenden/knechtenden Macht der Sünde“ bzw. der „Befreiung“ von dieser Macht verstanden werden kann – die in der GER durchgängig (Ziff. 11; 22; 28f.) zur Umschreibung des Rechtfertigungsgeschehens dient –, ist etwas anderes als die Suche nach einer menschlichen Erfahrungsanalogie für Rechtfertigung. Es geht darum, die Wirklichkeit zu explizieren, die durch Gottes rechtfertigendes Wort konstituiert

⁹ Vgl. Gerhard Sauter, Art. Rechtfertigung VI–VII, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, 1997, 336–364 (z. B. 341f. zur LWB-Vollversammlung Helsinki 1963). „Rechtfertigung und Erfahrung“ lautete übrigens der Titel der 1995 im Gütersloher Verlagshaus erschienenen Festschrift für Sauter.

¹⁰ Belege: Eberhard Jüngel, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 61), München 1972, 8; Gerhard Ebeling, Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 22; 25.

wird. Wenn Rechtfertigung Wirklichkeit konstituiert, wie alle Rechtfertigungslehre behauptet, muss diese Explikation möglich sein.

Wenn ich der These von der ‚Unübersetzbarkeit‘ der Rechtfertigung auch nicht folge, möchte ich mir andererseits die Gegenposition ebenso wenig zu eigen machen. Dieser konkurrierenden Auffassung nach ist Rechtfertigung ein für jedermann verständliches Grundwort menschlicher Sprache. Die – grundsätzlich begrüßenswerten – Bemühungen um sog. Leichte Sprache, die derzeit in den deutschen mainline churches auf dem Vormarsch sind, erwecken genau diesen Eindruck. Jochen Arnold und Anne Gidion, beide ausgewiesene Fachleute in der pastoralen Ausbildung, haben Versprechen und Anspruch Leichter Sprache – was ursprünglich eine Bemühung um einfaches Behördendeutsch war – an einem der Kronjuwelen der Reformation einzulösen versucht, indem sie Auszüge aus Luthers Freiheitstraktat (1520) in Leichte Sprache übertragen haben. Das Überraschende dabei neben allerlei vereinfachten Satzkonstruktionen wie der Vermeidung syntaktisch negierender Aussagen ist für mich dies: Für den Bau einer sog. Rampe, die Leichte Sprache zur Einführung von Fachausdrücken konstruiert, scheint der Begriff der Rechtfertigung kein besonders heißer Kandidat zu sein. Ausgerechnet dieses Kernstück der Reformation, dessen Verständnis schon in der Fachdiskussion strittig genug ist, sehen Arnold/Gidion anscheinend nicht als Fachterminus, sondern verstehen unter der Rechtfertigung ganz alltagsnah eine Hilfe zum rechten Tun.¹¹ Wenn es so einfach ist, fragt man sich, wie es jemals zur mitteleuropäischen Kirchenspaltung kommen oder warum überhaupt Streit um die GER entbrennen konnte.

Offensichtlich gehen die hier angerissenen gegensätzlichen Thesen beide ins Extrem. Die Behauptung, Rechtfertigung sei *unmöglich*

¹¹ So jedenfalls in der Kostprobe, die *Jochen Arnold/Anne Gidion*, Luther mal anders. Wie man den Reformator in „Leichte Sprache“ übersetzt, in: *zeitzeichen* 18 (2017) 47–49, hier 48 von ihrer Buchpublikation (*Christiane Kohler-Weiß* [Hg.], Von der Freiheit. Martin Luther lesen. Mit Auszügen in Leichter Sprache, übertragen von Anne Gidion/Jochen Arnold, Gütersloh 2016) geben. Aus Luthers Freiheitstraktat (Ziff. 7 im Wortlaut der Insel-Ausgabe): „Der Glaube, in dem kurz die Erfüllung aller Gebote besteht, wird alle die überfließend rechtfertigen, die ihn haben, so daß sie nichts mehr bedürfen, damit sie gerecht und fromm seien“ wird bei Anne Gidion und Jochen Arnold: „Der Glaube hilft, das Richtige zu tun. Er allein macht gerecht und fromm.“

zu übersetzen, schießt in dem Maße übers Ziel hinaus, wie die gegenteilige These, diese Übersetzung sei *nicht nötig*, zu kurz greift. Gegen *beide* Positionen möchte ich geltend machen, dass es *so notwendig wie möglich* ist, Rechtfertigung in der Perspektive heutiger Kirchenwirklichkeit zu explizieren. Wie jede vernünftige Begriffsdefinition muss aber auch diese Explikation so vorgehen, dass sie dasjenige, was sie erklären soll, bei der Erklärung nicht schon voraussetzt. An dieser wissenschaftstheoretischen Schranke eckt die GER m.E. an, wenn sie Rechtfertigung wiederholt durch die Formel „Befreiung von der knechtenden Macht der Sünde“ erklärt, denn dass die Rechtfertigung von der Sünde frei macht, ist in der Vorstellung von einem Gott, der den Gottlosen = Sünder rechtfertigt, wie Paulus geradezu terminologisch sagen kann (Röm 4,5), schon gegeben. Jene Formel erklärt also praktisch nichts – unabhängig davon, ob die Vorstellung von der Befreiung aus einer Knechtschaft, die nicht willentlich, sondern quasi als Schicksalsmacht über (gleichwohl schuldige!) Menschen verhängt sein soll, in einer Zeit und Gesellschaft, die die Freiheit des menschlichen Individuums als Grundwert erachten, auf irgendeine Resonanz hoffen kann.

Ich will mit dieser schlichten definitionstheoretischen Vorüberlegung die Bedeutung der Beiträge keineswegs schmälern, die nicht zuletzt von reformierter Seite zur Übersetzung der Rechtfertigung unternommen worden sind. Ich denke besonders an Michael Beintkers Aufsatzsammlung *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt* (1998), die genau zwischen GER und GOF einige theologische Schlüsseltermini zur Explikation der Rechtfertigung heranzog.¹² Lässt sich die Wirklichkeit, die durch Gottes Rechtfertigungshandeln konstituiert wird, als *Vergebung*, als *Freiheit*, als *Sinn(-stiftung)* oder als *Gerechtigkeit* verstehen? Beintkers Interpretationen weiten den Blick über die Semantik von Sünde und Gnade hinaus, die mit dem Begriff der Rechtfertigung des Gottlosen ohnehin gegeben ist, und fassen besonders bei der Sinn- und der Gerechtigkeitskategorie die neuzeitliche Lebenswelt, die zu Recht im Titel des Buches erscheint, ins Auge. Auf eine bloße Konfrontation von Rechtfertigung und Neuzeit, die dem modernen Menschen Selbstsucht (Stichwort „Subjektivismus“) unterstellt und Rechtfertigung als die Befreiung

¹² Vgl. zum Folgenden Michael Beintker, *Rechtfertigung in der neuzeitlichen Lebenswelt*, Tübingen 1998.

von dieser Selbstbezogenheit anpreist, verzichtet Beintker – trotz deutlicher Spitzen an manchen Stellen – im Gesamtduktus des Buches. Das erlaubt ihm, die überindividuelle Dimension von Rechtfertigung zur Geltung zu bringen. Indem er bestreitet, dass neuzeitliche Leitperspektiven wie ‚Freiheit‘ oder ‚Sinn‘ auf der Landkarte menschlichen Lebens und Zusammenlebens umfassende Orientierungsansprüche erheben könnten, wird ihre gewissermaßen regionale Berechtigung anerkannt. Im Gegenzug erscheint Rechtfertigung als umfassende oder integrative Orientierung, die jene anderen Perspektiven begrenzt.¹³ Mit unseren Überlegungen aus Ziff. 1 lässt sich sagen: Beintkers Rechtfertigungsbuch vertritt eine charakteristisch reformierte Perspektive, insofern diese mit der sie auszeichnenden Bibelorientierung eine Sprache spricht und beansprucht, der sich alle konfessionellen Perspektiven zuordnen können. Allerdings ist der biblische Anspruch in Beintkers Buch – vielleicht, weil er ohnedies eine reformierte Konstante darstellt – nicht explizit gemacht; ausdrücklich macht Beintker vielmehr den Bezug zur neuzeitlichen Lebenswelt zum Thema. Das ist im Entstehungskontext mehrerer seiner Beiträge, die aus der Zeit als theologischer Dozent in Halle in der Spätzeit der DDR stammen, unmittelbar plausibel und Teil der reformierten Perspektive. Zwanzig Jahre danach möchte ich fragen: Wie stellt sich der reformierte Anspruch, aus biblischer Perspektive zur Rechtfertigung zu reden, heute dar?

3.2 Rechtfertigungsglaube und Israeltheologie

In welcher Perspektive die theologische Rechtfertigungsvorstellung heute auch immer übersetzt, angeeignet oder transformiert werden mag, sie wird damit als Wort neuzeitlicher Sprache beansprucht. Schon dieser Vorgang verleiht der Rechtfertigung eine *soziale Tragweite*, da die Sprache als Symbolsystem immer eine Sprach- und Interpretationsgemeinschaft voraussetzt. Sobald die Rede von Rechtfertigung das Denkgebäude einer rein begrifflich operierenden Dogmengeschichte verlässt, sprengt sie die *Sorge um das individuelle Heil* und Wohlergehen, die im Laufe der Lehrtradition mit Luthers vormodernem Gottesbild („Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“),

¹³ Vgl. z. B. Michael Beintker, Rechtfertigung, 62f. 77f. anhand des Begriffs der Freiheit.

aber auch mit der neuzeitlichen *Freiheit der persönlichen Gottesbeziehung* („Gewissensreligion“), die keine kirchliche Vermittlung mehr braucht, assoziiert werden konnte.

Eine biblische Sprach- und Denkfigur, die diesem überindividuellen Charakter der Rechtfertigung gerecht wird, ist die Vorstellung von Gottes Bundestreue. In der reformierten Tradition zu dem eigenständigen theologischen Ansatz der sog. Föderaltheologie (freilich unter Hinzunahme manch anderer zeitgegebener Ingredienzien) ausgearbeitet, eignet sich der Bundesbegriff besonders dazu, den Bezug des Heil schaffenden Gotteshandelns auf die jeweilige geschichtliche Wirklichkeit des Christseins in einer intrinsischen Verlaufslogik zum Ausdruck zu bringen. Sofern die Bibel – und zwar in ihrer kanonischen Doppelgestalt aus Altem und Neuem Testament – eine Abfolge göttlicher Bundesschlüsse mit den Menschen, die an diesen Gott glauben, erzählt, kann dieses Erzählschema den Standort der eigenen Konfession und sozialen Gruppe im Verhältnis zu Gott lokalisieren helfen sowie Sinn und Orientierung für Geschichte und weiteren Weg der eigenen Kirche und Lebenswelt vermitteln. Das Theologumenon des Bundes hat also nicht nur vertragliche Qualität samt den daran hängenden religiösen und moralischen Verpflichtungen und den Möglichkeiten (Sanktionen) zur Gewährleistung ihrer Einhaltung, wie man der angeblichen „Sittenstrenge“ reformierter Religiosität gern unterstellt hat. Der Bundesgedanke kann vielmehr problemlos und ohne Verfälschung als führendes Interpretament eines durch Fragen der Sinnstiftung und der Lebensorientierung gekennzeichneten Christseins dienen. Das liegt wesentlich an der Asymmetrie der Bundespartner, die dem biblischen Bundesgedanken eingeschrieben ist.¹⁴ Gott gewährt den Bund in voller Souveränität, indem er seinen Heilswillen zugunsten der Bundespartner verfügt. Der Bund hat also nicht etwa gemeinsame Interessen oder Vorhaben der Beteiligten zum Gegenstand. Was aber dann? Die bloße Asymmetrie des strikt von Gott zum Menschen kommenden Heilsgeschehens hat wenig Erklärungswert. Sie bildet bekanntlich eine wesentliche Konstante der Explikation des gemeinsamen Rechtfertigungsverständnisses in der GER (Abschn. 2), ist aber als solche

¹⁴ Hierfür ist in der jüngeren alttestamentlichen Exegese besonders *Ernst Kutsch* in mehreren Studien eingetreten: Neues Testament, Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen-Vluyn 1979.

nur das Gegenstück der abgelehnten „Werkgerechtigkeit“ und sagt inhaltlich oder phänomenal nicht viel über das Heil aus, das Menschen sich nicht selbst verdienen, sondern nur von Gott geschenkt bekommen können, der seinem Bund treu bleibt.

Das Explikation der Rechtfertigung durch das Theologumenon des Bundes hat den Vorzug, über die biblische Verwurzelung in der Geschichte des Alten Testaments eine gewichtige Näherbestimmung dessen zu bieten, was Menschen durch Gottes Rechtfertigungshandeln zuteilwird. Das besondere Gottesverhältnis Israels, wie es in den Bundesverheißungen an die Erzväter ausdrücklich gemacht wird, dürfte im Zentrum dessen stehen. Damit ist der Gemeinschaftsbezug gegeben, der den christlichen Rechtfertigungsglauben heute im Unterschied zur Sorge um das persönliche Seelenheil, aber auch zur individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit auszeichnet. Wer durch den Gott, den Jesus verkündigt, gerechtfertigt wird, bekommt dadurch Anteil an den Verheißungen, die dieser Gott seinem Bundesvolk Israel zugesichert hat. Rechtfertigung als Bewährung von Gottes Bundestreue ist also *phänomenal ge- und erlebte Israeltheologie*. Die Kirche des christlichen Rechtfertigungsglaubens ist nur denkbar an der Seite des Gottesvolkes Israel.

Ich möchte diesen israeltheologischen Aspekt der Rechtfertigung als Merkmal einer reformierten Rechtfertigungsperspektive erwähnen, muss ihn hier aber so wenig entfalten wie den vorhin mehr gestreiften als thematisierten interkonfessionellen Charakter der Christenheit, da Bertold Klappert diese Perspektive schon vor zwanzig Jahren hervorgehoben hat.¹⁵ Ich beschränke mich auf den Hinweis, dass die biblische Sprache eine eigene Wendung bereithält, die den notwendigen überindividuellen Bezug der Rechtfertigung zur alttestamentlichen Bundesvorstellung auf den Punkt bringt, und zwar die Rede von den „Kindern Gottes“. Zwar wird Israel in den biblischen Texten nicht sehr oft als Gottes Sohn bezeichnet (z. B. Ex 4,22), und dieselbe Bezeichnung kann auch für Engelwesen verwendet werden, die in keinem direkten Verhältnis zu Gottes Bund mit Israel stehen (z. B. Gen 6,2; Hi 1,6; Ps 29,1; 82,1). Doch die häufige Wendung der

¹⁵ Vgl. Bertold Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 25), Neukirchen-Vluyn 2000, z. B. 105–147; „Erwählung und Rechtfertigung. Martin Luther und die Juden“.

„Söhne“ oder „Kinder Israel“ (*b^enej jisra'el*) ist als Beleg für die Vorstellung der Gotteskindschaft hinzuzuzählen, denn sie referenziert nicht einfach die biologische Nachkommenschaft Jakobs, auf dessen zwölf Söhne die biblische Schriftgelehrtheit das Zwölf-Stämme-Volk Israel zurückführt, sondern spricht sie unter Jakobs Aliasnamen Israel an, den er nach seinem Ringkampf mit Gott am Jabbok von Gott selbst erhält (Gen 32,29). Unter der Voraussetzung von Gottes Bundestreue wird also die leibliche Nachkommenschaft *Jakobs* in der Perspektive der *Gotteskindschaft* wahrgenommen.

Mir scheint, dass diese biblische Vorstellung von *Kindern Gottes aus Bundestreue* auch ein erstklassiges Interpretament zur gegenwärtigen Explikation der Rechtfertigung darstellt. Die im Glauben an Jesus Gerechtfertigten sind Kinder Gottes mit der gleichen theologischen Wertigkeit, die die theologische Kindschaft (das Kind-Gottes-Sein) in der alttestamentlichen Bundesvorstellung besitzt, denn die Christen aus den paganen Völkern des östlichen Mittelmeerraumes „erben“ ebenso Gottes Verheißungen, wie dies von ihren Glaubensgenossen aus den Reihen des jüdischen Volkes gilt: So begründet und legitimiert Paulus bekanntlich im Galaterbrief (Gal 3,29–4,5) seine Mission für ein beschneidungsfreies Christentum. Der Bezugspunkt der paulinischen Vorstellung von der Gotteskindschaft ist allerdings nicht Jakob/Israel, sondern Abraham. Diese Verschiebung erlaubt Paulus im 9.–11. Kapitel des Römerbriefes, die Rechtfertigungsvorstellung nicht nur als Verhältnis der Heidenchristen zu den Judenchristen zu bestimmen (wie in Gal 4), sondern auch im Verhältnis zum jüdischen Volk insgesamt, indem Abraham als die Wurzel *beider* verstanden wird.

Bei einer derartigen Betrachtung ergibt sich, dass die Vorstellung der Gotteskindschaft in den paulinischen Schriften wie in den alttestamentlichen Bundesverheißungen einen *doppelten* Sinn hat.

Wie im Alten Testament die Rede von Gottes Söhnen bzw. Kindern neben dem Volk Israel auch gewisse Engelwesen bezeichnen kann, so steht auch die Bezeichnung der Gerechtfertigten als Kinder bzw. Söhne Gottes, wie man sie bei Paulus antrifft, neben der Tatsache, dass im Neuen Testament Jesus selbst als Sohn Gottes bezeichnet wird. Die Gotteskindschaft Jesu und der Christen sind genau zu unterscheiden, aber keineswegs beziehungslos. Wie Paulus sowohl in Gal 4 als auch in Röm 9–11 andeutet, lässt sich eine *natürliche* oder freie von einer *nicht-natürlichen* bzw. unfreien Form der Gotteskind-

schaft unterscheiden. Dass dieser Unterschied gemacht werden kann (und aus Sicht des Paulus gemacht werden muss), zeigen sowohl das Ölbaumgleichnis mit seiner Rede von aufgepfropften Zweigen (= Heidenchristen) in Röm 11 als auch die Gegenüberstellung von Isaak (als freiem = erbberechtigtem Sohn) und Ismael, genauer: ihren in gegensätzlichem Verhältnis zu Abraham stehenden Müttern in Gal 4. Die Unterscheidung ist für das inhaltliche Verständnis der Rechtfertigung von Belang, denn sofern diese den Kindern Gottes Anteil an seinen Bundesverheißungen für die Erzväter und für Israel gibt, muss man annehmen, dass auch diese Gotteskindschaft in natürlicher und in nicht-natürlicher Gestalt begegnet. Während Jesus von Natur aus, also unhintergebar, Gottes Sohn und mit Gott in völligem Einklang ist, sind es die Christen nur durch den Glauben, dass sie mit ihrem ganz und gar nicht im Einklang mit Gott befindlichen Leben dennoch voll und ganz seine Kinder genannt werden können. Ersteres ist Inhalt der Trinitäts-, letzteres der Rechtfertigungslehre. So unverkennbar christlich der Konnex dieser beiden Theologiekapitel aber auch scheint, nimmt er doch nur die inneralttestamentliche Konstellation auf, dass die Bezeichnung „Söhne Gottes“ gewisse Angehörige des göttlichen Thronstaates ebenso bezeichnen kann wie die Israeliten, die nicht aufgrund ihrer leiblichen Abstammung, sondern durch Gottes Bundestreue als seine Kinder gelten (z. B. Dtn 7,9).

Im *Ergebnis* dieser Überlegungen lässt sich die Vorstellung einer Rechtfertigung aus göttlicher Bundestreue phänomenal dahingehend bestimmen, dass die Gerechtfertigten in nicht-natürlicher, sondern gnadenhafter Weise Gottes Kinder sind unter Einschluss der Vorrechte, die Kinder an ihre Eltern haben, wie der Erbberechtigung (= Anteil an Gottes Bundesverheißungen) und der Möglichkeit, Gott als Vater anzurufen (= Prärogative der Fürbitte). Die reformierte Theologie hat bei einigen ihrer prominentesten Vertreter diese Vorstellung einer nicht-natürlichen Gotteskindschaft zur Explikation der Rechtfertigung herangezogen, indem diese als *Adoption* beschrieben wurde. So sprechen in der reformierten Lehrgeschichte A. Ritschl und vor ihm schon F. Schleiermacher von einem Adoptiertsein zum Kind Gottes,¹⁶ was sowohl die unver-

¹⁶ Belege: *Albert Ritschl*, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Bd. III, Bonn ³1888, 73; 92; 477; 502; 567; *Friedrich Schleiermacher*,

gleichliche Stellung eines Bundespartners für Gott zum Ausdruck bringt als auch die Tatsache, dass die Christinnen und Christen Jesus nicht nur als eingeborenen Sohn Gottes, sondern auch als Erstgeborenen bekennen (vgl. Röm 8,29), in dessen Nachfolge sie als adoptierte Söhne und Töchter Gottes stehen.

Zusammenfassend erscheint mir das Anschauungsfeld der Gotteskindschaft als eine phänomenal reichhaltige biblische Sprachmöglichkeit, um die funktionale Bestimmung der Rechtfertigung im reformatorischen Lehrganzen inhaltlich in einer zeitgenössisch nachvollziehbaren Form auszusagen. Zum Kind Gottes adoptiert zu werden, ist eine treffende Kurzformel für das Rechtfertigungsgeschehen, und sie ist durch und durch biblisch, spricht doch Paulus mit dem griechischen *terminus technicus* von der Adoption der Christusgläubigen zu Kindern Gottes (v. a. Röm 8,15).

3.3 Religiöse Rechtfertigung und säkulare Gerechtigkeit

Die Vorstellung von der Rechtfertigung als Adoption setzt die Gerechtfertigten nicht nur in ein neues Verhältnis zu Gott, den sie im Glauben als Vater anrufen, sondern auch zu Jesus, dem die gerechtfertigten Söhne und Töchter Gottes als dem erstgeborenen Sohn, ihrem Bruder, nachfolgen. Das Stichwort der Nachfolge ruft die Vorstellung irdischer Gerechtigkeit auf den Plan und damit einen (neben der Israeltheologie) zweiten Themenbereich, in dem sich eine gegenwärtige Explikation der Rechtfertigung bewähren muss.

Seit Max Weber 1904 am Beispiel des europäischen und nordamerikanischen Calvinismus die Existenz einer Protestantischen Ethik aufzuweisen unternahm, gilt das religiöse Streben nach irdischer Gerechtigkeit als ein Spezifikum der reformierten Kirchen.¹⁷ Das Prüfverfahren, das den Calvinisten dabei unterstellt wird, ist freilich ein eigenwilliges und logisch zudem nicht beweiskräftiges. Der sog. *sylogismus practicus* schließt vom wirtschaftlichen Erfolg (oder sozioökonomischen Wohlergehen) auf die göttliche Erwäh-

Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. Auflage 1830/31), hg. v. Martin Redeker, Nachdr. Berlin 1999, Bd. II, 173; 176 (§ 109,1/2).

¹⁷ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus, Tübingen 1904.

lung, so dass sich religiöse Prädestination in materiellem Segen niederschläge. Ganz abgesehen davon, dass Webers ungemein wirkmächtige Thesen kaum die tatsächlichen Auffassungen der reformierten Gemeinden der betreffenden Zeiten und Räume wiedergeben dürften, ist das Modell der Protestantischen Ethik auch systematisch nicht belastbar, weil die einhergehende „Übersetzung“ von Gottes Heil schaffendem Wirken in menschliche Wirklichkeit das güterethische Modell solch einer theologischen Ethik trivialisiert. Zwar ist es richtig, dass die Wirklichkeit, die durch Gottes rechtfertigendes Handeln geschaffen wird, in bestimmbar Gütern zu greifen sein muss; dass diese Güter aber ökonomischer Natur wären oder ökonomisch umrechenbar sein müssten, wie es Webers gesamter religionssoziologischer Ansatz unterstellt,¹⁸ ist eine problematische Eingangsbehauptung.

Als *particula veri* an Webers Calvinismusinterpretation bleibt der Impuls übrig, dass die Rechtfertigungslehre güterethisch so reformulierbar sein muss, dass ihr Beitrag zum irdischen Streben nach Gerechtigkeit begrifflich expliziert wird. Dieser Aufgabe widmen sich meine abschließenden Überlegungen.

Webers Verknüpfung der Gerechtigkeitsthematik mit dem Thema religiöser Erwählung (Prädestination) ist methodisch berechtigt, insofern Rechtfertigung im theologischen Sinn die Gerechtfertigten in Beziehung zu einer Bestimmung ihres Lebens setzt, die diesem *unhintergebar vorausgeht*. In der biblischen Symbolik aus Ziff. 3.2 unserer Überlegungen gesprochen, schließt Gott seinen Bund mit Israel in unvordenklicher Souveränität, was der reformierten Bundestheologie in vielfältigen Variationen die Aussage erlaubt, dass Gott seine Erwählten von *Ewigkeit* her liebe. Im neutestamentlichen Epheser- und im Kolosserbrief (Kol 1,15–20), die deshalb besonders wichtig für die reformierte Prädestinationslehre geworden sind, wird der metaphysische Grund der Rechtfertigung in der Ewigkeit durch den Rekurs auf eine Zeit vor der *Schöpfung* (Eph 1,4: „erwählt, ehe der Welt Grund gelegt war“) ausgedrückt. Nichts anderes besagt die prophetische Äußerung des alttestamentlichen Hoseabuches, dass Gott seinen Sohn, das Volk Israel, „aus Ägypten“ ge- oder berufen habe (Hos 11,1), so dass dieses göttlich erwählende Handeln den oder die Erwählten überhaupt erst

¹⁸ Der Titel von Webers postumem (1922) soziologischen Hauptwerk ist nicht umsonst „Wirtschaft und Gesellschaft“.

konstituiert oder ins Dasein ruft, da Israel nach biblischer Anschauung in Ägypten, dem „Sklavenhaus“ (Ex 20,2), überhaupt kein Leben hatte. Ebenso sind die ausdrücklich mit der Symbolik der Rechtfertigung operierenden Äußerungen des Paulus in Röm 5 in demselben Sinn zu verstehen: „Christus ist schon zu der Zeit, als wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben“ (Röm 5,6).

An allen genannten Bibelstellen, deren Menge sich noch erweitern ließe, geht die gleichbleibende Aussage auch ohne die *metaphysische* Vorstellung einer exklusiv göttlichen Sphäre der Ewigkeit dahin, dass Gottes rechtfertigendes Handeln das menschliche Leben (wieder) in denjenigen Zustand versetzt, der die Voraussetzung für ein mit Gott im Einklang befindliches Leben bildet und deshalb nicht selbst Teil des menschlichen Lebens, sondern nur Gottes (neu-)schöpferisches Wirken an ihm sein kann. (In den Begriffen *katholischer* Fundamentaltheologie wäre von einer durch die Gnade geformten Natur zu sprechen.) Die *lutherische* Theologie bezeichnet dieses Bedingungsgefüge abkürzungshaft als „*extra nos*“, während die *reformierte* Theologie dieselbe Intuition durch die Fundierung der Rechtfertigung auf Erwählung zur Sprache bringt; insoweit trifft auch Webers Rekonstruktion etwas Richtiges. Im *biblischen* Denken sind die Symboliken der Sündenvergebung und, vielleicht nicht ganz so prominent, der Neuschöpfung einschlägig für diese Lebensmöglichkeit, die mit der Rechtfertigung Wirklichkeit wird. Gleichgültig aber, ob der Grund für die unvergleichliche Bedeutung der Rechtfertigung metaphysisch, theologisch-begrifflich oder in biblischer Symbolik ausgesagt wird, scheint doch in allen Fällen die *Chance zum Neuanfang*, die mit der Rechtfertigung gegeben ist, das für eine gegenwärtige Explikation Ausschlag gebende Moment zu sein. In der Vorstellung eines Neuanfangs konvergieren die einzelnen Begründungsfiguren der Ewigkeit, der Sündenvergebung und der Neuschöpfung.

Der Rekurs auf die konstitutiven, den Menschen aber gerade deshalb nicht zur freien Verfügung stehenden Ausgangsbedingungen eines im Einklang mit Gott befindlichen Lebens scheint mir auch maßgeblich für den Brückenschlag zur säkularen Gerechtigkeit zu sein. Diese Vorstellung der *Anfänglichkeit* berührt sich mit dem in der Neuzeit führenden philosophischen Ansatz in der Gerechtigkeitstheorie, sucht doch der Kontraktualismus die möglichst gerechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens im Rückblick auf einen gedach-

ten *Urzustand* vor aller Ordnung zu bestimmen. In dieser Situation der sprichwörtlichen ‚einsamen Insel‘, auf der die Menschen ohne intersubjektiv verbindliche Regeln oder mindestens ohne jede Kenntnis solcher leben, muss sich nach kontraktualistischer Auffassung die Ordnung des Zusammenlebens schon deshalb ergeben, weil sich die Menschen in einer solchen kollektiven Robinsonade – anders als im solipsistischen Original bei Daniel Defoe (1719) – nicht aus dem Weg gehen können. Es scheint mir eine Pointe der aufklärerischen Kontraktualisten zu sein, dass die Einzelnen erst durch die *Auseinandersetzung* dazu geführt werden, sich in die Anderen *hineinzuversetzen*, also *Empathie* füreinander zu entwickeln und sich so selbst als Teil der Gesamtheit zu begreifen. Dann ist nicht entscheidend, ob der Urzustand chaotisch ist, wie z. B. Thomas Hobbes annahm, oder paradiesisch, wie die Tradition der Mehrheitskirchen behauptet. Dann erst können auch die Menschen auf die Idee kommen, dass es gerechter ist, individuelle Freiheiten nicht auszuleben, sondern persönliche Rechte an die Gemeinschaft abzutreten und sie gemeinschaftlich Repräsentanten der Gesamtheit zu übertragen – wie es das kontraktualistische Begründungsmodell für die auf den Menschenrechten basierende Demokratie als vergleichsweise gerechteste Form des Zusammenlebens annimmt.

Den Konnex zwischen Menschenrechten wie der *Freiheit* und der demokratischen Idee der *Gleichheit* leistet in diesem Modell das Gedankenexperiment des Urzustands, indem es bei den Einzelnen Empathie mit allen anderen als mentale Voraussetzung jedes Gesellschaftsvertrags erzeugt. Dass die Freiheit an der Freiheit des Anderen ihre Grenze hat und deshalb mit Gleichheit gepaart sein muss, um gerecht zu sein, lässt sich zwar auch auf dem Standpunkt der Philosophie eines I. Kant sagen, doch ist die Gleichheit bei Kant im Unterschied zur faktisch vorausgesetzten Freiheit nur ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, das aus dem Verallgemeinerbarkeitskriterium des Kategorischen Imperativs folgt: „handle so, als ob die *Maxime* deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“¹⁹ Wie alle praktischen Postulate – am prominentesten Kants sog. moralischer Gottesbeweis – bindet es

¹⁹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Auflage B, 1786], hg. v. K. Vorländer (Philosophische Bibliothek, Bd. 41), Hamburg ³1962, 43. Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 421 (Hervorhebung aufgehoben).

nur die moralisch Handelnden,²⁰ verspricht also wenig für den Konfliktfall. Dieser ist hingegen im kontraktualistischen Urzustand integriert, wenn es die Auseinandersetzung ist, die Menschen dazu führt, sich in den anderen oder die andere hineinzuversetzen.

Gerechtigkeit unter Menschen dadurch zu schaffen, dass in ihnen Empathie geweckt wird, hat aber auch eine Kehrseite, wenn es darum geht, die am fiktiven Urzustand gewonnene Einsicht auf die gesellschaftliche Wirklichkeit anzuwenden, die im Gegensatz zu diesem nicht voraussetzungslos ist. Die Ideen der französischen Kontraktualisten, die sich – wie etwa ein J.J. Rousseau – uns Heutigen als Vordenker der auf die Menschenrechte gebauten Demokratie empfehlen, erfuhren ihre Umsetzung kaum zufällig nicht im gerechteren Umbau einer bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern durch Abbruch und Neubau in der Französischen Revolution. Das ist Hinweis genug auf das grundsätzliche Problem, dass der Urzustand wegen seines fiktiven Charakters zwar hervorragend zur generellen Begründung gesellschaftlicher Ordnung geeignet ist, aber aus demselben Grund keinen direkten Weg zur gerechteren Gestaltung bestehender Ordnungen zu weisen vermag.

Dieses Problem zieht auch den sozialphilosophischen Stellenwert der Empathie in Mitleidenschaft. Als Fähigkeit der Einzelnen, sich in die anderen hineinzuversetzen, ist sie eine wichtige Voraussetzung jedes Gesellschaftsvertrags und auch der modernen Demokratie. Doch was die Einzelnen im Urzustand imaginieren, bildet nicht die spätere reale gesellschaftliche Ordnung ab, in der es der aufklärerischen Idee der Menschenrechte zum Trotz sehr wohl ungleich verteilte Freiheiten, mithin Ungerechtigkeit geben wird.

Der Neuansatz des Kontraktualismus bei J. Rawls hakt an dieser Stelle ein. Folgt man Rawls, der das beschriebene Problem schon im Ansatz seiner Gerechtigkeitstheorie berücksichtigen will, so befinden sich die Menschen im Urzustand unter einem „Schleier des Nichtwissens“, so dass sie keine Kenntnis davon haben, welche Stellung sie selbst in der realen Ordnung einnehmen werden, die durch den Gesellschaftsvertrag des Urzustands etabliert wird. Unter diesem Schleier, so Rawls' Argument, wird der Einzelne nur solchen Ordnungen zustimmen können, von denen die am meisten Benachteiligten am

²⁰ So ausdrücklich nach Kants nachträglicher Anmerkung (Auflage B, 1793) zum einschlägigen § 87 der Kritik der Urteilskraft. Akademie-Ausgabe, Bd. V, 424.

stärksten profitieren, da er ja im Urzustand nicht weiß, ob er nicht in der Wirklichkeit zu diesen Benachteiligten zählen wird.²¹

Der aufklärerischen Idee der Gleichheit ist damit der Abschied gegeben, genauer: An die Stelle der im Urzustand empathisch imaginierten, aber in keiner bestehenden Gesellschaftsordnung realisierten Gleichheit tritt bei Rawls die Chancengleichheit, die unter dem Stichwort der *Fairness* für seine Gerechtigkeitstheorie charakteristisch geworden ist. Sie ist keine Gleichheit in der Wirklichkeit (denn diese können die Menschen im Urzustand unter dem Schleier des Wissens nicht vorwegnehmen), sondern nur eine Gleichheit in den Möglichkeiten. Wie gerecht dieses Konzept in der Gestaltung konkret bestehender gesellschaftlicher Ordnungen ist, wird vermutlich Gegenstand der Diskussion bleiben. So ist Rawls mit seiner theoretischen Option für die Benachteiligten ein Verfechter des Sozialstaates, aber doch im Ansatz ein Liberaler, der die Freiheit des Einzelnen auch dann über das Recht zur staatlichen Intervention stellt, wenn diese dazu dient, durch aktive Umverteilungspolitik reale Gleichheit herbeizuführen. Die teils hitzige Diskussion des späten 20. Jahrhunderts um Wohlfahrts- oder Minimalstaat²² macht die politischen Pole namhaft, zwischen denen sich Rawls' Gerechtigkeitskonzept bewegt.

Wichtiger als die Verortung im Spektrum der politischen Diskussion dürfte aber sein, dass der Theorierahmen eines „Schleiers des Nichtwissens“ dasselbe Schillern wie diese aufweist. Unter diesem Schleier verschiebt Rawls das Empathieargument der früheren Kontraktualisten erheblich. Nicht in alle anderen müssen sich die Einzelnen hineinversetzen können, damit ein Gesellschaftsvertrag zustande kommt, sondern speziell in die Bedürftigsten. Aber sie tun es nicht aus Empathie im wörtlichen Sinne als Mitgefühl mit ihnen, sondern, wie man mit Blick auf Rawls gesagt hat, aus ‚klugem Egoismus‘: Wer weiß, ob ich nicht selbst der Benachteiligte sein werde, dem die künftige Ordnung am meisten nützt?²³

²¹ Vgl. hierzu und zum Folgenden *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit [orig. 1971], übersetzt v. Hermann Vetter (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd. 271), Frankfurt a. M. 1975, v. a. 29; 36 u. ö. zum „Schleier des Nichtwissens“.

²² Der Begriff des Minimalstaates stammt von dem Rawls-Kritiker Robert Nozick; der Wohlfahrtsstaat wurde in der westlichen Welt ab den 1970er Jahren besonders in Skandinavien realisiert.

²³ Den Hinweis auf die Vorstellung des ‚klugen Egoismus‘ verdanke ich M. Langanke, Bochum.

Im Unterschied zum Urzustand des klassischen Kontraktualismus steht am Ausgangspunkt der Fairnesstheorie keine generelle Empathie, sondern ein durchaus selbstbezogenes Hineinversetzen in die Deprivilierten. Das stürzt Rawls' Theorie in einen gewissen moralischen Zwiespalt, der am politischen Ringen um sie gut abzulesen ist. Rawls gibt die Vorstellung universeller Gleichheit als Voraussetzung für Gerechtigkeit auf, wenn er statt dessen von Fairness spricht.²⁴ An ihre Stelle tritt eine universelle Bedürftigkeit, denn wenn die Einzelnen sich unter dem Schleier des Nichtwissens deshalb in die am stärksten Benachteiligten hineinversetzen, weil sie selbst zu ihnen gehören könnten, wenn der Schleier gehoben wird, dann sind potentiell alle bedürftig. Das hat grundlegende Auswirkungen auf den Begriff der Gerechtigkeit. Wird darunter keine inhaltlich verwirklichte, sondern eine Gleichheit der Chancen oder Möglichkeiten verstanden, so stellt Gerechtigkeit offensichtlich vorrangig *kein positives Gut* dar, sondern schließt vor allem anderen die *Anerkennung eigener sowie fremder Bedürftigkeit* ein, der durch die Verwirklichung von Gerechtigkeit abgeholfen wird. In diesem Sinne grenzt Rawls seinen Entwurf von solchen Gerechtigkeitstheorien ab, die er (einem terminologischen Vorschlag des analytischen Philosophen William K. Frankena folgend) als teleologisch klassifiziert, weil sie Gerechtigkeit durch ein inhaltlich bestimmtes Gut definieren, dessen Erreichung dann als gerecht gilt.²⁵ Rawls' Konzept steht gegenüber jedem essentialistischen Gerechtigkeitsbegriff dem Theorie-typ der Bedürfnisethik näher.²⁶ Doch wie ist deren Verhältnis zur Rechtfertigungstheologie zu bestimmen?

Der Urzustand universeller Bedürftigkeit lässt Rawls' Theorie kommensurabel mit theologischen Konzepten der Rechtfertigung erscheinen, da sie ebenfalls eine Anthropologie der Bedürftigkeit implizieren. Die hinter der GER stehenden konfessionellen Theologien folgen der traditionellen Auffassung, dass Gottes rechtfertigendes

²⁴ Das geschieht aber kaum, um „der Rede von der Gerechtigkeit eine sofort einleuchtende Kontur zu verleihen“ (so Michael Beintker, *Rechtfertigung*, 130).

²⁵ Vgl. John Rawls, *Gerechtigkeit*, 42 mit Anm. 11 mit Rekurs auf Frankena.

²⁶ Als deutschsprachiger Vertreter einer Bedürfnisethik sei hier Wilhelm Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik* (B.I.-Taschenbücher, Bd. 238), Mannheim 1972, v. a. 104 zur „Grundnorm“ der Bedürftigkeit genannt.

Handeln auf die Bedürftigkeit von Menschen antwortet, die aus eigenen Kräften immer hinter seiner Gerechtigkeitsforderung zurückbleiben. Gemessen an dieser Forderung, ist die Kategorie der Bedürftigkeit eine praktisch-philosophische Übersetzung dessen, was in der theologischen Anthropologie als Sünde bezeichnet wird. Der verbreiteten theologischen Reserve gegenüber derartigen Übersetzungen ist entgegenzuhalten, dass umgekehrt der philosophische Gerechtigkeitsbegriff z. B. bei R. Forst die Vorstellung der Rechtfertigung – freilich nicht in theologischer Absicht – aufgreifen kann, um die Begründungspflicht aller Güter oder Handlungen zu unterstreichen, die als Gerechtigkeit beansprucht werden.²⁷ Der methodische Konstruktivismus dieses Konzepts lässt sich mit der Vorstellung von Gerechtigkeit als Anerkenntnis von Bedürftigkeit verbinden, denn beide denken Gerechtigkeit in einer nicht-essentialistischen, doch anschaulichen Weise.

Jede gegenwärtige Übersetzung der Rechtfertigungslehre hat den Sinn (s. o. 3.1), die positive Wirklichkeit anschaulich zu machen, die Gottes rechtfertigendes Handeln schafft. Den Urzustand menschlicher Bedürftigkeit anzuerkennen, wie es die Rechtfertigung verlangt, ist jedoch, wie erwähnt, kein positives Gut und kann darum den Sachgehalt der Rechtfertigung nicht ausschöpfen. Aus reformierter Perspektive ist – in kritischer Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen wie der Lutherrenaissance des frühen 20. Jahrhunderts – zu betonen, dass das Bekenntnis der Sünde, mit dem Menschen Gottes Gerichtsurteil über sie recht geben, nicht schon mit der Rechtfertigung gleichgesetzt werden kann.²⁸ Das liegt daran, dass das Sündenbekenntnis (bzw. die Anerkenntnis der Bedürftigkeit) keine Erkenntnis im epistemologischen Sinn ist, sondern zum Ausdruck bringt, dass Menschen, um Gerechtigkeit zu erreichen, auf Gottes Heil schaffendes Wirken angewiesen sind. Ein

²⁷ Nach Rainer Forst, Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit (suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Bd. 1762), Frankfurt a. M. 2007, 9–20 lässt sich eine „autonome“ und „pluralistische“ Gerechtigkeits-theorie (17) auf die eine Grundnorm bauen, dass alle Gerechtigkeit gegenüber denen gerechtfertigt werden muss, die ihrer Normativität unterliegen.

²⁸ Ideengehend für entsprechende Ausführungen von Karl Holl, Wilhelm Herrmann, Hans Joachim Iwand u. a. war Luthers Rede von der *resignatio ad infernum* in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16 (M. Luther, WA 56, 388, 11).

Bedürfnis nach Rechtfertigung,²⁹ das diese aus der menschlichen Erfahrung ableiten würde, ergibt sich damit weder im theologischen noch im philosophischen Sinne; jedenfalls dann nicht, wenn Bedürfnisse als *berechtigte Begehren*³⁰ zu verstehen sind. In theologischer Hinsicht fehlt der Bedürftigkeit, weil sie das Verhältnis des Menschen zu Gott betrifft, die *Rechtsqualität*, während das „Recht auf Rechtfertigung“ in Forsts konstruktivistischem Ansatz kein Gegenstand des *Begehrens* sein kann, weil dann die Begründungspflicht unterlaufen würde. Auf je ihre Weise klammern so theologischer und philosophischer Ansatz die inhaltliche Vorwegbestimmung gerechter Güter (Essentialismus) bewusst aus, um nur die formalen Bedingungen zu benennen, die im Vorfeld unterschiedlicher religiöser oder säkularer Bestimmungen des Gerechtigkeitsbegriffs erfüllt sein müssen.³¹ Den theoretischen Ausgangspunkt bildet in keinem Fall eine heteronome Gerechtigkeitsforderung, wie sie in der Theologie unter der Begriff „Gesetz Gottes“ bekannt war und ist. Dass einer solchen Gerechtigkeitsforderung die Anschaulichkeit fehlt, können Autoren wie Rawls oder Forst die Theologie lehren. Gerechtigkeit in einem theologischen Sinn kann vielmehr nur – anschaulich, aber nicht-essentialistisch – als Gabe Gottes (= Evangelium) Eingang in die Theorie finden. Philosophische Gerechtigkeitstheorien liberalen und konstruktivistischen Zuschnitts können in diesem Sinn zur gegenwärtigen Explikation der Rechtfertigungslehre herangezogen werden. In religiöser wie in säkularer Hinsicht ist Gerechtigkeit keine Gegebenheit menschlichen Lebens, sondern muss hervorgebracht werden. Wirklich ist sie aber nur dann, wenn sie den Menschen nicht als Forderung gegenübertritt, sondern von ihnen als Bereicherung angenommen wird, die ihrem Leben mehr gibt, als sie selbst je aus ihm hätten machen können.

²⁹ Gegen ein „Rechtfertigungsbedürfnis“ argumentiert (im Anschluss an seinen eigenen Schüler Hans G. Ulrich) *Gerhard Sauter*, *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*, Gütersloh 2011, 95–114 („Orientierungsbedürftigkeit und Rechtfertigungsbedürfnis“), besonders 106 mit Anm. 12.

³⁰ Zum Begriff des Bedürfnisses als berechtigter Begehrung vgl. *Wilhelm Kamlah*, *Anthropologie*, Teil I, § 6.

³¹ Zu diesem methodischen Sparsamkeitsprinzip vgl. *John Rawls*, *Gerechtigkeit*, 30f.