

EBERHARD JÜNGEL

Das Evangelium
von der Rechtfertigung
des Gottlosen als Zentrum
des christlichen Glaubens

6. Auflage

Mohr Siebeck

Eberhard Jüngel

Das Evangelium
von der Rechtfertigung
des Gottlosen als Zentrum
des christlichen Glaubens

Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht

6. Auflage



Mohr Siebeck

Wolf Krötke
zum 60. Geburtstag

ISBN 978-3-16-151682-5 / eISBN 978-3-16-167259-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage 1998
2. Auflage 1999 verbessert
3. Auflage 1999 verbessert
4. Auflage 2004 verbessert
5. Auflage 2006
6. Auflage 2011

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Bembo Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur sechsten Auflage	VII
Vorwort zur fünften Auflage	VII
Vorwort zur vierten Auflage	IX
Vorwort zur dritten Auflage	XI
Vorwort zur zweiten Auflage	XV
Vorwort zur ersten Auflage	XVII
§ 1 Einleitung	1
I. Die Schwierigkeit, das Einfache zu verstehen	1
II. Worum es geht	3
III. Rechtfertigung – alltäglicher Sprachgebrauch	4
IV. »Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis«	7
1. Erinnerung an Kain	7
2. Der gekreuzigte Jesus Christus	10
§ 2 Die theologische Funktion des Rechtfertigungsartikels	12
I. Reformatorische Hochschätzung	12
II. Theologische Vorbehalte. Eine Auseinandersetzung mit Karl Barth	15
III. Ausgesprochene Geringschätzung	26
1. Zum Gottesbegriff	33
2. Zum Sündenbegriff	33
3. Zum Freiheitsverständnis des neuzeitlichen Menschen	36
4. Zur Frage nach der Existenz Gottes	37
IV. Die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie	40
§ 3 Das Ereignis der Rechtfertigung: Gottes Gerechtigkeit	43
I. Der traditionelle Begriff der Gerechtigkeit	44
1. Loblieder auf Gesetz und Gerechtigkeit	44
2. Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes	47
3. Jedem das Seine: Gerechtigkeit seit Platon und Aristoteles	48

II. Der christliche Begriff der Gerechtigkeit Gottes	52
1. Gerechtigkeit Gottes als Verhältnisbegriff	52
2. Zum paulinischen Gebrauch des Ausdrucks	53
3. Der Zorn und die Gerechtigkeit Gottes	55
4. Das Evangelium als Ort der Offenbarung der Gottesgerechtigkeit	57
5. Martin Luthers reformatorische Entdeckung	58
6. Gott ist gerecht, indem er gerecht macht	63
7. Gottes und unsere Gerechtigkeit	64
III. Das Ereignis der Gerechtigkeit Gottes in der Person Jesu Christi	65
1. Gottes Gerechtigkeit als Ereignis seiner Menschlichkeit	65
2. Das Sein Jesu Christi als Ereignis der Selbstentsprechung Gottes	66
3. Das Ereignis der Gerechtigkeit im Sein des dreieinigen Gottes	68
4. Gottes Gericht als Akt der Gnade	71
§ 4 Die Unwahrheit der Sünde	75
I. Die Erkenntnis der Sünde	75
1. Die Gottesbeziehung als Bestimmungsgrund des Bösen und der Sünde	78
2. Die Identifikation des Sünders	79
3. Das Evangelium als Erkenntnisgrund der Sünde. Zur rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium	81
II. Die Sünde als Inbegriff des Bösen	86
1. Das Wesen des Bösen	87
2. Die Sünde als Lüge	93
III. Der Mensch als Täter und Knecht der Sünde	97
1. Die Sünde als Tat und als Macht	97
2. Biblische Zeugnisse für die Zweipoligkeit der Sünde	99
3. Erbsünde – ein verfehelter Begriff?	100
a) Theologiegeschichtliche Erinnerung	101
b) Der Ausdruck Erbsünde – peccatum haereditarium	104
c) Immer schon Sünder – peccatum originale	105
d) Von Grund auf Sünder – peccatum radicale	106
e) Erbsünde als Verstrickung in Lebenslügen	108
4. Muß der Mensch sündigen?	110
5. Die Konsequenz der Sünde	113
IV. Die Sünde als Unglaube	114
1. Der Unglaube des Christenmenschen als Potenzierung der Sünde	115

2. Der Unglaube als Raub an der Gottheit Gottes	116
3. Der Teufelskreis des Unglaubens	117
4. Das Begehren des Unglaubens, zwischen gut und böse zu unterscheiden	119
5. Der Teufelskreis von Hochmut und Fall in die Dummheit	120
6. Unglaube als Schuld: die Undankbarkeit des Menschen	121
7. Der Ungläubige als homo incurvatus in se	123
8. Unglaube als Sprachlosigkeit und die Bitte des Menschen um Erlösung	124
§ 5 Der gerechtfertigte Sünder.	
Zur Bedeutung der (reformatorischen) Exklusivpartikel	126
I. Christus allein (solus Christus)	127
1. Exklusivität und Inklusivität Jesu Christi	128
2. Christus allein, weil Gott allein	130
3. Der stellvertretende Opfertod Jesu Christi	131
a) Verstehensprobleme	131
b) Opfer als Sündenbekenntnis und Eingeständnis verlorener Ganzheit	132
c) Verheißung und Problematik des Opferwesens	134
d) Das alttestamentliche Sühnopferinstitut	135
e) Christus als Sakrament der Welt	137
f) Christi Tod als Selbsthingabe Gottes	138
g) Opfer als Metapher für das Leben der Christen	141
4. Die Exklusivpartikel <i>solus Christus</i> im Tridentinum und im Zweiten Vaticanum	143
II. Allein aus Gnade (<i>sola gratia</i>)	146
1. Gnade – im Recht und in der Theologie	146
2. Gnade als Konstitutiv der Liebesgemeinschaft von Gott und Mensch	148
3. <i>Sola gratia</i> – kontroverstheologisch	149
4. Entweder Gnade oder Leistung	153
5. Die Exklusivpartikel <i>sola gratia</i> im Tridentinum	156
a) Allein aus Gnade?	156
b) Differenzierungen im Gnadenbegriff	159
c) Eingegossene Gnade	162
d) Gnade als eine im Menschen tätige Kraft?	168
III. Allein durch das Wort (<i>solo verbo</i>)	169
1. Die Rechtfertigung des Gottlosen als forensischer Akt	174
2. Die Erneuerung des inneren Menschen	180
3. Gerecht und Sünder zugleich	183
4. Das Rechtfertigungsurteil als Ur-teilung	191

5. Allein durch das Evangelium	192
6. Wort und Sakrament	197
IV. Allein durch Glauben (sola fide)	201
1. Der Glaube als Selbstentdeckung und Selbstvergessenheit . .	202
2. Der Glaube als Heilsgewißheit	206
3. »Der Glaube macht die Person«	210
4. Die Gemeinschaft der Glaubenden als Gemeinschaft der Heiligen: das allgemeine Priestertum aller Glaubenden	214
§ 6 Leben aus der Gerechtigkeit Gottes	221
I. Befreiung aus Lebenslügen	221
II. Gottesdienstliches Leben	226
III. Primat des Personseins	227
IV. Weltliche Gerechtigkeit	230
Sachregister	235

Vorwort zur sechsten Auflage

Nein, ich habe das Büchlein nicht noch einmal durchgelesen. Aber ein aufmerksamer Leser hat einen Druckfehler entdeckt, den ich selber schon hätte entdecken sollen, als der Text in den Druck ging: auf Seite 192, Zeile 7 von oben, muss es „simul“ statt „simus“ heißen. Die Korrektur ist unerlässlich. Denn daran darf die theologische Verständigung nun wirklich nicht scheitern.

Tübingen, im Oktober 2011

Eberhard Jüngel

Vorwort zur fünften Auflage

Wer die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. »DEUS CARITAS EST« mit den Augen eines evangelischen Christenmenschen liest, kann im Blick auf die Auslegung des Satzes, der der Enzyklika den Titel gab, ein weitreichendes und tiefgreifendes ökumenisches Einverständnis konstatieren. Dennoch haben die im Vorwort zur vierten Auflage dieses Büchleins gestellten Fragen nichts von ihrer Dringlichkeit verloren. Ganz im Gegenteil: sie stellen sich mit wachsender Ungeduld. Zu ihrer Beantwortung bedarf es freilich jener Geduld, die so etwas wie der lange Atem der Leidenschaft ist. Ich wünsche allen, die in Theologie und Kirche Verantwortung haben, beides: jene Ungeduld und diesen langen Atem der Leidenschaft.

Tübingen, im September 2006

Eberhard Jüngel

Vorwort zur vierten Auflage

Wie geht es weiter mit der Verständigung zwischen den christlichen Kirchen? Wie kann, wie sollte es weitergehen? Da diese Studie „in ökumenischer Absicht“ verfaßt wurde, drängen sich diese Fragen dem Verfasser mit einiger Vehemenz auf.

Eine Antwort kann derzeit eigentlich nur in weiteren Fragen bestehen. Wie tief reicht das Einverständnis, das die lutherischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche im Blick auf den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gefunden zu haben behaupten? Und wie weit reicht es? Müßte ein solches Einverständnis nicht wahrnehmbare Konsequenzen für das kirchliche Leben hier und dort und für das Leben des einzelnen Christenmenschen haben? Wenn man sich an die so gar nicht ökumenischen Scheltworte erinnert, die im Nachgang zum ersten deutschen ökumenischen Kirchentag in Berlin laut geworden sind, und wenn man die Querelen zur Kenntnis nimmt, die schon jetzt im Blick auf den nächsten ökumenischen Kirchentag entstanden sind, dann drängt sich die Frage auf, was denn die gefeierte Verständigung in Sachen Rechtfertigungslehre wirklich erreicht hat. Liegt der ökumenische Stillstand gar daran, daß auf beiden Seiten die Valenz des Rechtfertigungsartikels, seine das christliche Leben prägende Kraft gar nicht mehr plausibel ist? Wie sind die im letzten Paragraphen dieser Studie mitgeteilten Grundzüge eines Lebens aus der Gerechtigkeit Gottes zu ergänzen, so daß die lebenserneuende Kraft des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen erfahrbar wird? Weiter: bedarf es nicht einer Verständigung darüber, worüber sich die konfessionsverschiedenen Kirchen eben nicht verständigen können? Liegt die letztlich unüberwindbare Differenz nicht da, wo es um das Verhältnis der Autorität der heiligen Schrift zur Autorität des kirchlichen Amtes geht? Und was ist das eigentlich, was hier und da als Autorität in Betracht kommt? Wenn das nun in vierter durchgesehener Auflage hinausgehende Büchlein zu dergleichen Fragen Anlaß gibt, ist es noch nicht überflüssig.

Vorwort zur dritten Auflage

Es ist nicht nur akademische Eitelkeit, wenn sich der Verfasser darüber freut, daß noch vor Ablauf eines Jahres nach dem Erscheinen dieses Buches dessen dritte Auflage in den Druck geht. Mich freut vielmehr, daß dieser schmale Band offensichtlich von Pastorinnen und Pastoren, von Religionslehrern und vielen anderen evangelisch und katholisch sozialisierten Menschen, die mit Ernst Christen sein wollen und deshalb nach elementarer Orientierung fragen, als ein Angebot zum besseren christlichen Selbstverständnis wahrgenommen wurde. Genau das war ja die Intention, die dieser Publikation zugrunde lag: nämlich den Christenmenschen und ihrer Kirche zu einem dem Evangelium entsprechenden Selbstverständnis zu verhelfen. Und daß die Realisierung dieser Intention nicht als konfessionalistische Rechthaberei, sondern wirklich als eine bei aller Kompromißlosigkeit *in ökumenischer Absicht* verfaßte Studie rezipiert wurde, gibt mir die Gewißheit, daß dieses kleine Buch – unbeschadet einzelner *quaestiones disputatae* – auf seine Weise dazu beizutragen vermag, *ut omnes unum sint* (Joh 17,21).

Eben deshalb scheint es mir für die neue Auflage angebracht, wenigstens knapp auf die Diskussion hinzuweisen, die in den letzten Monaten die Auseinandersetzung um die ökumenischen Verständigungsversuche in Sachen Rechtfertigungslehre bestimmt haben. Ich erlaube mir, daran zu erinnern, daß die zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund ausgehandelte *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von mir – und, soweit ich sehe, zunächst nur von mir – einigermaßen deutlich kritisiert wurde. Ziel dieser Intervention war freilich nicht die Verhinderung einer ökumenischen Verständigung. Der durch meine Kritik zumindest mit ausgelöste Protest von mehr als 160 Professorinnen und Professoren der evangelischen Theologie verstärkte die Kritik. Dennoch konnte ich mir das Protestschreiben der Kolleginnen und Kollegen, obwohl ich ihm in vieler Hinsicht zustimmte und nicht wenige Formulierungen sogar von mir in Vorschlag gebracht worden sind, deshalb nicht zu eigen machen, weil mir einige Aussagen als Ausdruck konfessionalistischer Sterilität erschienen. Und die bloße Möglichkeit, daß der Vatikan mit einer analogen konfessionalistischen Sterilität – und das auch noch, wenn schon nicht mit »groß Macht«, so doch mit »viel List« – reagieren könnte, war für mich mitnichten ein zureichender Grund, ein »Luther, Lu-

ther über alles« anzustimmen. Gewiß, Martin Luther ist ein Lehrer der Kirche, der seinesgleichen sucht. Und das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen hat nach dem Apostel Paulus wohl kein Theologe so gründlich durchdacht und so eindrucklich zur Geltung gebracht wie er. Doch Luther ist ein unvergleichlicher Lehrer der Kirche nicht zuletzt auch deshalb, weil er es sich entschieden verbeten hätte, zu einer infalliblen theologischen Autorität stilisiert zu werden: »Was ist Luther? ist doch die lere nitt meyn. Szo byn ich auch fur niemant gecreuzigt ... Wie keme denn ich armer stinckender madsack datzu, das man die kynder Christi solt mit meynem heyloßen namen nennen? Nitt alßo, lieben freund ...« (WA 8, 685,6–10).

Noch einmal: wer auf diesen Lehrer der Kirche hört und von ihm zu lernen bereit ist, der wird überreich belohnt. Ich habe das versucht. Gerade deshalb stehe ich nun aber einigermaßen ratlos vor der neuesten professoralen Protestaktion und den sie begleitenden kritischen Voten aus der Feder mir theologisch sonst einigermaßen nahestehender Kollegen. Der neuerliche Protest richtet sich gegen die die *Gemeinsame Erklärung* ergänzende – im letzten Frühjahr bekanntgemachte – *Gemeinsame Feststellung* und gegen den zu ihr gehörenden *Anhang (Annex)*. In diesen *Zusatztexten* zur *Gemeinsamen Erklärung* sind nach meinem Urteil – mit Schleiermacher zu reden – jene »vermittelnden Formeln« angeboten worden, die es erlauben, die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen gegenseitigen Verwerfungen für obsolet zu erklären. Der Einwand, daß die nun gemeinsam ausgesagten reformatorischen Behauptungen, der Mensch werde *allein aus Glauben (sola fide)* gerecht und der derart Gerechtfertigte sei *Gerechter und Sünder zugleich (simul iustus et peccator)*, hier gegen ihre reformatorische Bedeutung im Sinne des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes ausgelegt worden seien, so daß wir es im Grunde mit einem hyperrömischen Text zu tun hätten, vermag mich in keiner Weise zu überzeugen. Und die Behauptung, daß der Präfekt der Glaubenskongregation in einem italienischen Zeitungs-Interview jenen Text antireformatorisch, ja antipaulinisch interpretiert und mit seiner Behauptung »wenn einer nicht gerecht ist, ist er auch nicht gerechtfertigt« sogar zum Ausdruck gebracht habe, »daß die römisch-katholische Kirche das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen (Röm 4,5) verwirft« (epd-Dokumentation Nr. 36/99: *Streit um die Texte zur Rechtfertigungslehre* (18), 30. August 1999, 1), verrät ein groteskes Mißverständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre. Gerade für die am meisten attackierten Sätze dieses Interviews könnte sich Josef Kardinal Ratzinger seinerseits auf Luther berufen. Um so ärgerlicher ist es, daß jenes Interview eine Reihe höchst bedauerlicher Äußerungen enthält, zu denen auch die kühne Bemerkung gehört, daß man von Lutheranern heutzutage auf die Frage, »was sie unter Rechtfertigung verstehen, immer [!] sehr dürftige Antworten« bekomme (aaO., 6). Mit welchen Lutheranern verkehrt der Kardinal?

Dieses Vorwort zur neuen Auflage ist nicht der Ort, meine Stellung zu jenen *Zusatztexten* zur *Gemeinsamen Erklärung* und zu den von einigen evangelischen Hochschullehrern geäußerten Einwänden genauer darzulegen und zu begründen. Ich verweise statt dessen auf zwei Publikationen aus meiner Feder: In der Nr. 23 des *Deutschen Allgemeinen Sonntagsblattes* erschien am 4. Juni 1999 unter der Überschrift *Ein wichtiger Schritt* eine erste Beurteilung jener *Zusatztexte*. Und im Novemberheft der *Stimmen der Zeit* (Nr. 11/1999) kann man unter dem Titel *Kardinale Probleme* Genaueres nachlesen. Dort findet man auch die Forderung, daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen nicht nur in die *Sprache* unserer Zeit zu übersetzen, sondern auch in der *kirchlichen Praxis* als die diese Praxis steuernde Wahrheit zur Geltung zu bringen ist.

Mit dieser Forderung verbindet sich unvermeidlich die Frage, wie ein ökumenischer »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« sich mit der päpstlichen Ankündigung eines Jubiläums-Ablasses für das Jahr 2000 verträgt. Und noch dringlicher stellt sich die Frage, wie sich jener Konsens mit dem geistlichen Ärgernis verträgt, daß es aus Sicht der römisch-katholischen Kirche zwischen evangelischen und katholischen Christen noch immer keine Abendmahlsgemeinschaft geben darf. Kann man, wie es die Verfasser der *Gemeinsamen Erklärung* am Ende (Nr. 44) ausdrücklich tun, »für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung« wirklich gemeinsam »dem Herrn Dank« sagen (εὐχαριστεῖν), wenn man sich nicht ermächtigt weiß, gemeinsam die *Eucharistie* zu feiern? –

Im Text sind nur wenige Veränderungen vorgenommen worden, die sich durchweg der freundschaftlichen Kritik des Buches durch meinen Bonner Kollegen Wolfgang Schrage verdanken. Dessen Wunsch, das Verhältnis der Rechtfertigung zum Gericht nach den Werken genauer zu erörtern, hoffe ich in absehbarer Zeit mit einem Buch über das ewige Leben erfüllen zu können.

Tübingen, im Oktober 1999

Eberhard Jüngel

Vorwort zur zweiten Auflage

Das Buch war innerhalb kürzester Zeit vergriffen. Die freundliche Aufnahme, die es bisher fast durchweg gefunden hat, erfreut den Verfasser. Für die neue Auflage habe ich etliche Anregungen gern aufgenommen. Einige Formulierungen, die als Polemik hätten mißverstanden werden können, obwohl sie keineswegs so gemeint waren, habe ich »entschärft«. Mehrere Druckfehler wurden beseitigt, und gelegentliche Irrtümer wurden korrigiert. Ausdrücklich hingewiesen sei auf meine inzwischen im Beiheft der »Zeitschrift für Theologie und Kirche« erschienene »Amica Exegesis einer römischen Note« (ZThK Beiheft 10: Zur Rechtfertigungslehre, 1998, 252–279) und auf den Gedankenaustausch mit meinem katholischen Tübinger Kollegen Bernd Jochen Hilberath in der Herder Korrespondenz 53 (1999), 22–26 und 154–157. Ob die Verständigung mit den eigenen Konfessionsgenossen wohl ähnlich aussichtsreich ist? Wenn das Buch – sagen wir einmal: bei den Finnischen Lutheranern genauso gnädig aufgenommen würde wie bisher von katholischen Theologen, will ich's zufrieden sein.

Doch warum in die Ferne schweifen? Im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MdKI 50 [1999], Heft 1, 19f.) wird dem Buch zwar attestiert, daß es jeden, der »sich von der hermeneutischen, existenzzerhellenden und lebenspraktischen Leistungskraft des Rechtfertigungsparadigmas überzeugen möchte, ... auf höchstem Niveau bedient«. Doch das solchermaßen gelobte Buch wird herb getadelt dafür, daß es »ein sehr deutsches Buch« sei. Beschränke es sich doch auf exegetische »Gewährsleute« wie R. Bultmann, G. Bornkamm und E. Käsemann. Vor allem aber enttäusche es denjenigen, der »weiterführende Überlegungen zur Problematik einer ökumenischen Hermeneutik sucht«. Was sollen wir nun dazu sagen? Ich muß dem Rezensenten weitgehend zustimmen, allerdings kaum in dem von ihm intendierten Sinne. Daß es eine spezielle »ökumenische Hermeneutik« geben soll – schon diese Voraussetzung halte ich für fatal. Ökumenische Theologie steht gewiß vor schwierigen Verstehensproblemen. Aber die zur Lösung dieser Probleme notwendige Hermeneutik kann keine andere sein als die für das Verstehen aller (schriftlichen oder mündlichen) Lebensäußerungen notwendige Kunstlehre. Daß »dem theologischen Gedanken ... die Reflexion auf die Bedingungen seines Gedachtseins nicht erlassen werden kann«, ist auch meine Meinung. Dem Rezensenten scheint entgangen zu sein, daß der ganze erste Teil des Büchleins eine solche Reflexion zu leisten versucht, nicht zuletzt in einer *argumentativen* Auseinandersetzung mit meinem Lehrer Karl Barth, aber doch auch schon in der Diskussion mit J.G. Fichte. Indessen, wir verstehen offensichtlich etwas anderes unter jener Forderung. Der Rezensent, er steht exemplarisch für viele »Ökumeniker«, verlangt eine »Reflexion auf die Bedingungen des Gedachtseins« eines Gedankens, um den Wahrheitsanspruch dieses Gedankens relativieren zu können. Der Wahrheitsan-

spruch wird offensichtlich auf die Ebene der Verkündigung abgeschoben. Wird doch eine »Differenz zwischen der *assertiones* (Luther) wagenden Verkündigung und dem theologischen Gedanken« behauptet. Das schlägt nun freilich dem, was Luther unter *assertiones* verstand, ins Gesicht. Als ob die *assertio* nicht *gedacht* zu werden verlange und also die Reflexion auf die Bedingung ihres Gedachtseins sich ersparen könne! Eine Vertiefung in den Anfang von Luthers Schrift *De servo arbitrio* könnte schnell Klarheit darüber bringen, daß das Geltendmachen einer *solchen* Differenz zwischen der »Verkündigung« und dem »theologischen Gedanken« für die reformatorische Theologie inakzeptabel ist. Daß der »Gemeinsamen Erklärung« der Wille zu einer »Meta-Reflexion« zuerkannt wird, deren Fehlen in meinem Büchlein der Rezensent beklagt, setzt offensichtlich einen Begriff von *Reflexion* voraus, der sich mit meinem Verständnis von *Denken* in der Tat nicht verträgt.

Noch ein Wort zu der anderen Klage desselben Rezensenten, die biblische Exegese sei für mich offensichtlich nicht über den Stand der siebziger Jahre hinausgelangt, weil ich eben nur Bultmann, Bornkamm und Käsemann als exegetische »Gewährleute« bemüht habe. Der Rezensent setzt offensichtlich voraus, daß der von ihm Kritisierte keine eigene exegetische Urteilskraft hat. In der Tat, ich habe in diesem Buch bewußt darauf verzichtet, auf die derzeitigen exegetischen Kontroversen zum Thema einzugehen. Ich mochte die in meiner Dissertation »Paulus und Jesus« nachzulesenden diesbezüglichen Erörterungen nicht nur deshalb nicht fortsetzen, weil ich – wie im Vorwort zur ersten Auflage mitgeteilt – mit Rücksicht auf die nicht zur Zunft gehörenden Leser »so gut wie ganz darauf verzichtet« habe, »auf die gelehrte Literatur Bezug zu nehmen«. Ich mochte auch deshalb auf die neuesten exegetischen Einfälle nicht eingehen, weil sie nur zu oft nur Variationen jener älteren Positionen sind, »wengleich mit anderen Motiven und geradezu entgegengesetzten Zielsetzungen« (K. Kertelge, Art. Rechtfertigung II. Neues Testament, TRE 28, 1997, 286–307, 300, 4f.). Anders verhält es sich mit der – z.B. von meinem katholischen Kollegen Michael Theobald (im Anschluß an und im Gegenüber zu angelsächsischen Exegeten) vertretenen – Auffassung, daß der in Gal 2,16 und Röm 3,28 referierte »Basissatz« für die Rechtfertigungsbotschaft einen vorpaulinischen »Sitz im Leben« habe, nämlich die urchristliche Missionssituation, in der es darauf ankam, die Zulassung der Heiden (christen) zum endzeitlichen Gottesvolk nicht von der Befolgung der Tora abhängig zu machen. Die Rechtfertigungsbotschaft wäre dann ursprünglich *ekkleziologisch* orientiert. Die *anthropologische* Relevanz des Rechtfertigungskerygmas kommt nach dieser Auffassung zwar bereits bei Paulus in den Blick, ist aber erst dann zum beherrschenden Gesichtspunkt geworden, als die Frage der Eingliederung der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk kein Problem mehr darstellte (vgl. Eph 2,5.8f.). Das erscheint plausibel. Allerdings wird man darauf bestehen müssen, daß auch die ursprünglich *ekkleziologische* Intention anthropologische, ja im strengen Sinne theologische Implikationen hat. Entscheidet doch Gott allein, wer zum endzeitlichen Gottesvolk gehört. – Die in der angelsächsischen Exegese in diesem Zusammenhang anzutreffende Auffassung, die Intention der Rechtfertigungsbotschaft beschränke sich auf die Außerkräftsetzung der jüdischen »identity markers« (wie z.B. Beschneidung, Sabbathheiligung usw.) für die Heidenchristen, habe aber für die Judenchristen selber keine Bedeutung, scheidet m.E. schon daran, daß Paulus im Zusammenhang mit der Rechtfertigung Abrahams von der Rechtfertigung des Gottlosen spricht (Röm 4,5). Es wäre überdies dann schwer verständlich, daß Paulus der Interpretation des Evangeliums als des den Gottlosen rechtfertigenden Wortes vom Kreuz so viel systematische Aufmerksamkeit gewidmet hätte, wie er es im Galaterbrief und im Römerbrief zweifellos getan hat. – Zur Auseinandersetzung mit Ed. P. Sanders (Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen [StUNT 17], engl. 1977, dt. 1985) und J.D.G. Dunn (The New Perspective on Paul, in: *ders.*, Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians, 1990, 183–214; *ders.*, The Justice of God. A Renewed Perspective on Justification by Faith, JThS NS 43 [1992], 1–22) verweise ich auf E. Lohse (Theologie der Rechtfertigung im kritischen Disput – zu einigen neuen Perspektiven in der Interpretation der Theologie des Apostels Paulus, GGA 249 [1997], 66–81).

Vorwort zur ersten Auflage

Was heißt *evangelisch*? Wer ist es und warum? Und warum noch? Solche Fragen werden zu meiner eigenen Überraschung neuerdings immer häufiger laut. In der sogenannten weltlichen Öffentlichkeit wird danach gefragt, aber auch innerhalb der evangelischen Kirche. Und mitunter gewinnt man den Eindruck, daß man es dort am allerwenigsten weiß.

Besagte Fragen haben zu jeder Zeit ihr Recht. Doch daß derzeit wieder intensiver danach gefragt wird, was *evangelisch* genannt zu werden verdient, das verdanken wir einem in der evangelischen Christenheit Deutschlands mit einiger Heftigkeit geführten Streit über das, was frühere Zeiten den »evangelischen Grundartikel« zu nennen pflegten, nämlich den Glaubensartikel von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben. Zu diesem Streit kam es, als eine von Vertretern des Lutherischen Weltbundes mit Vertretern des Vatikans ausgehandelte *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* bekannt wurde, die von sich selber beansprucht, einen »Konsens in (den) Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« formuliert zu haben, und deshalb am Ende Gott dem Herrn »für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung« dankt.

Meine Freude über diese gute Nachricht war groß. Denn zu meiner theologischen Existenz gehörte von Anfang an ein leidenschaftliches Interesse an der Verständigung mit der katholischen Christenheit. In der DDR, in der ich studiert und zu lehren begonnen hatte, verstand sich das für uns damals junge Theologen angesichts der atheistischen Herausforderung ganz von selbst. Und so gehörte ich denn auch zu den Mitbegründern des ersten ökumenischen Arbeitskreises katholischer und evangelischer Lehrer der Kirche in der DDR. Die Begegnung mit Karl Rahner und seinen »Schülern« hat dann später viel dazu beigetragen, daß ich genuin Evangelisches in der katholischen Theologie zu entdecken lernte. Diese Erfahrung wurde intensiviert durch die in Tübingen entstandene freundschaftliche Nachbarschaft zu Walter Kasper einerseits und durch die ganz besondere nachbarliche Freundschaft zu Hans Küng andererseits. Aber auch die zwischen dem Tübinger Evangelischen Stift und dem katholischen Wilhelmsstift praktizierte Ökumene hatte und hat eine hoch zu veranschlagende Bedeutung. Unvergessen bleibt die gemeinsame Reise mit dem damaligen Direktor des Wilhelmsstiftes, Kilian Nuß, ad

limina Apostolorum, unvergessen sind die Begegnungen und Diskussionen im römischen Germanicum, denen nicht weniger bewegende Begegnungen und Diskussionen an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck vorausgegangen waren. Das und vieles mehr führte dazu, daß es für mich zu einer unaufgebaren Verpflichtung wurde, solide theologische Grundlagen für einen Erfolg versprechenden Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen zu suchen.

Ich erwähne das alles, um die Enttäuschung verständlich zu machen, die mich beim genaueren Studium jener so vielversprechenden *Gemeinsamen Erklärung* erfaßte. Hier waren nach meinem Urteil jedenfalls auf lutherischer Seite gerade keine soliden theologischen Fundamente »zur Überwindung der Kirchenspaltung« gelegt worden. Denn hier waren entscheidende Einsichten der Reformation entweder verdunkelt oder ganz preisgegeben worden. Gewiß, in diesem Text steht mancherlei, was die evangelischen Kirchen und die römisch-katholische Kirche gemeinsam sagen können. Aber das sind Aussagen, die sich fast durchweg im Horizont und auf dem Niveau des Rechtfertigungsdekretes bewegen, das die römisch-katholische Kirche auf dem Konzil von Trient anno 1547 aufgrund der, vor allem aber gegen die Rechtfertigungslehre der Reformatoren verabschiedet hatte. Und deshalb vermochte ich in der *Gemeinsamen Erklärung* eben jenen Durchbruch nicht zu entdecken, für den diese sich selber hält. Dafür ist sie einfach zu kurzatmig. Und die angeblich erreichte Verständigung basiert auf einem Boden, der sich hier und da doch als recht schlüpfrig erweist. Als die Apologeten der *Gemeinsamen Erklärung* sich dann auch noch mit Argumenten zu Wort meldeten, die statt der alles erneuernden Klarheit nur Verwirrung stifteten – die Dissertation über das, was sich insbesondere Vertreter der lutherischen Seite in dieser Hinsicht geleistet haben, wird ganz gewiß geschrieben werden –, wußte ich mich *um der Ökumene willen* verpflichtet, Alarm zu schlagen. Ich forderte: »Um Gottes willen – Klarheit!« (ZThK 94 [1997], 394–406). Es kam zum Streit, zu einem die Öffentlichkeit bewegenden Streit, über den die weltliche Presse sehr viel sorgfältiger und sachlicher berichtet hat als ihre kirchliche Schwester. (Daß der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, die sich wie kaum eine andere deutschsprachige Zeitung um die Information ihrer Leser in dieser Sache verdient gemacht hat, von leitenden Geistlichen der Vorwurf der Unausgewogenheit gemacht wurde, kann man angesichts der Berichterstattung in den kirchlichen Blättern nur als ein Kuriosum notieren. Und der Versuch, eine Journalistin von Format durch üble Nachrede zu demontieren, ist ein derart peinlicher Vorgang, daß auch er wohl einmal Gegenstand einer »akademischen Untersuchung« werden wird.) Eben dieser in den Medien so aufmerksam verfolgte Streit hat dazu geführt, daß man in Deutschland wieder fragt, wer oder was denn nun eigentlich *evangelisch* genannt zu werden verdient.

Nichts kann diese Frage besser beantworten als der »evangelische Grundartikel« von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben. Ihm gilt dieses Buch. Es ist kein kompromißfreudiges Buch. Eine ordentliche Theologie macht keine Kompromisse. Das unterscheidet sie von der Kirchenleitung, die notwendigerweise Kompromisse machen muß, aber, damit sie keine faulen Kompromisse macht, eine Theologie an ihrer Seite braucht, die eben keine Kompromisse macht. Dennoch ist dieses Buch in ökumenischer Absicht geschrieben worden. Denn die Ökumene gedeiht nur dann, wenn wir auf beiden Seiten im besten Sinne des Wortes *evangelischer* werden. Dann werden wir auf beiden Seiten auch im besten Sinne des Wortes *katholischer*. Ich wage zu behaupten, daß sich darüber auch mit der römischen Glaubenskongregation Einverständnis erzielen läßt.

Das Buch geht auf die *Gemeinsame Erklärung* nur gelegentlich ein. Was zu diesem Text zu sagen war, ist anderswo hinreichend dargelegt worden. Über die »ökumenischen Dialoge« informiert kurz, aber vorzüglich *E. Maurer*, Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend? (Ökumenische Studienhefte 8, 1998). Mir geht es um die Erörterung der Sachprobleme im Horizont unserer gegenwärtigen Erfahrungen und Fragestellungen. Dabei kommt den paulinischen Briefen selbstverständlich grundlegende Bedeutung zu. Daß reformatorische Einsichten besonders häufig bemüht werden, versteht sich für eine evangelische Rechtfertigungslehre ebenfalls von selbst. Aber die Besinnung auf reformatorische Erkenntnisse ist kein Selbstzweck. Denn die Erkenntnisse unserer Väter haben nur dann eine legitime Funktion, wenn sie uns dazu verhelfen, den Rechtfertigungsartikel im Horizont des Problembewußtseins unserer eigenen Gegenwart zur Geltung zu bringen. Unter den besonderen Bedingungen des real-existierenden Sozialismus hatten das in beispielhafter Weise die »Lehrgespräche der Evangelischen Kirche der Union und der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche in der DDR« Anfang der siebziger Jahre unternommen (nachzulesen in: KJ 98 [1971], 295–322; 99 [1972], 301–309; 100 [1973], 227–239). Dabei wurde deutlich, wie sehr bei solchen gegenwartsbezogenen Auslegungen des Rechtfertigungsartikels wiederum viel von dem problematisch wird, was unserer Gegenwart zunächst ganz und gar unproblematisch erscheint. Denn die Wahrheit, um die es dem Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen geht, zerbricht nicht wenige unserer bisherigen Selbstverständlichkeiten. Doch sie tut es, um neue Selbstverständlichkeiten zu erzeugen: solche, die vor Gott bestehen können. Luther sagt es im Weihnachtslied so: »Das ewig Licht geht da herein, gibt der Welt ein' neuen Schein«. –

Das Buch ist keineswegs nur für sogenannte Fachtheologen geschrieben, für sie am allerwenigsten. Ich habe bei der Niederschrift vor allem an die vielen Pfarrer und Religionslehrer gedacht, die das Evangelium auszulegen

und zu verkündigen haben und dies gern tun und mit theologisch gutem Gewissen tun wollen. Ich habe aber auch an alle jene Christenmenschen gedacht, die einige intellektuelle Anstrengung nicht scheuen, um sich selber über die Wahrheit des Glaubens Rechenschaft geben zu können. Ihnen wollte ich behilflich sein. Aus diesem Grunde habe ich so gut wie ganz darauf verzichtet, auf die gelehrte Literatur Bezug zu nehmen. Die Sache selbst sollte zu Worte kommen. Und eine Sache vertreten heißt: ihre Gegenwart vertreten.

Um den Zugang zur Sache zu erleichtern, wurde das Buch so eingerichtet, daß die fremdsprachlichen Texte zugleich in Übersetzung geboten werden. Das Deutsch der Reformationszeit wurde zudem behutsam modernisiert, wobei ich mich an den von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling (*Martin Luther, Ausgewählte Schriften*, 1982) herausgegebenen Texten Luthers orientiert habe. Wieviel ich Gerhard Ebeling in sachlicher Hinsicht verdanke, wird dem Kundigen nicht verborgen bleiben. Ihm wird allerdings auch auffallen, daß ich inmitten der in dieser Sache notwendig gewordenen Auseinandersetzung mit Karl Barth dessen zentrale Aussagen zur Sache als im besten Sinne des Wortes ökumenische Erkenntnisse aufzunehmen und für die eigene Argumentation fruchtbar zu machen versucht habe.

Von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die mir bei der Herstellung des Manuskriptes wertvolle Hilfe geleistet haben, sei hier stellvertretend für alle meine Assistentin, Frau Christiane Steiding, genannt: herzlichen Dank! Herrn Georg Siebeck danke ich für seine Bereitschaft, das Manuskript kurzfristig in den Druck zu bringen. Es tut gut zu wissen, daß die Theologie sich auf den Verlag Mohr Siebeck nach wie vor verlassen kann. Dankbar bin ich auch für kirchliche Druckkostenzuschüsse, die es ermöglichen, das Buch zu einem erschwinglichen Preis auf den Markt zu bringen: die Evangelische Kirche der Union und die Evangelische Landeskirche in Württemberg haben großzügig geholfen.

Das Buch ist dem Kollegen und Freund gewidmet, dessen unbestechlicher Wahrheitssinn genauso wohltuend ist wie seine unverwechselbare Berliner Art von *humanitas*.

Tübingen, im September 1998

Eberhard Jüngel

»Die Kirche befriedigt nicht Erwartungen,
sie feiert Geheimnisse« (Carlo Maria Kardinal Martini).

Das größte aller Geheimnisse ist
das den Gottlosen rechtfertigende Mysterium Paschale.

§ 1 Einleitung

I. Die Schwierigkeit, das Einfache zu verstehen

Das *Evangelium*, das die Geschichte Jesu Christi als Entstehungsgeschichte einer großen, allem Volk widerfahrenden Freude erzählt (Lk 2,10), ist in seiner pointiertesten Form eine ebenso einfache wie revolutionäre Botschaft: es ist *das Wort vom Kreuz* (1Kor 1,18), das aufgrund des Todes einer einzigen Person allen Menschen Leben verheißt. Dieses Wort bringt, was in den Evangelien erzählt wird, auf den Punkt. Im Wort vom Kreuz, das den Tod Jesu Christi als das über Leben und Tod der Menschheit und ihrer Lebenswelt entscheidende Ereignis verkündigt, vollzieht sich eine kerygmatische Konzentration, wie sie konzentrierter, wie sie aber auch kerygmatischer nicht gedacht werden kann: *Gott für die Gottlosen! Leben für vom Tode Bedrohte und dem Tode Verfallene! Heil für eine heillos verfahrenen und in selbstverschuldetem Unheil festgefahrene Menschheit! Befreiende Wahrheit für Menschen, die die Wahrheit unterdrücken (Röm 1, 18) und mit der Wahrheit zugleich sich selber und ihre Mitmenschen in lebensfeindliche Lebenslügen verstricken!*

Der Apostel Paulus hat dieses konzentrierte Kerygma, das nach Friedrich Nietzsches Urteil eine »Umwertung aller antiken Werthe« bedeutete,¹ in Röm 4,5 als *Rechtfertigung des Gottlosen* bezeichnet. Und er hat dem Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen zugleich eine theologisch reflektierte Gestalt gegeben: die sogenannte paulinische Rechtfertigungslehre. Der Ausdruck *Lehre* ist insofern angemessen, als Paulus in den entsprechenden Passagen seiner Briefe nicht nur erzählt und verkündigt, sondern zugleich erklärt und argumentiert, also theologisch reflektiert. Zwar kommt auch jede rechte Geschichtserzählung und jede rechte Verkündigung ohne implizite theologische Reflexion kaum oder gar nicht aus. Aber in der Rechtfertigungslehre wird die theologische Reflexion explizit. Sie wird argumentativ. Ja, sie wird als Apologie der Wahrheit des Evangeliums sogar ausgesprochen polemisch. Das geht so weit, daß der Apostel Paulus einem anderen Apostel – es handelt sich um den später so genannten Apostelfürsten und angeblichen

¹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse, Kritische Gesamtausgabe (KGA)*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/2, 1968, 65. Siehe dazu unten S. 31f.

Stellvertreter Christi auf Erden! – in aller Öffentlichkeit ins Angesicht zu widerstehen sich veranlaßt wußte, als dieser durch sein Verhalten die Wahrheit des Evangeliums in Frage stellte. Der Apostel Paulus begegnete dem Verhalten des Apostels Petrus, als dieser die Wahrheit des Evangeliums in praxi ad absurdum zu führen drohte, mit – Argumenten (Gal 2,11–21). Apostel gegen Apostel, allein um der Wahrheit willen – das war so etwas wie die Geburtsstunde evangelischer Theologie.

Daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen eine ausgesprochen reflektierte Gestalt annehmen *konnte*, hängt mit seinem Wahrheitspotential zusammen. Paulus betont, daß das Evangelium eine Wahrheit geltend macht, die sich durchsetzen muß, wenn sich das Evangelium selber behaupten können soll. Doch offensichtlich *konnte* das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen nicht nur eine theologisch reflektierte Gestalt annehmen. Offensichtlich *mußte* es das auch. Das ist nicht zuletzt in der von Nietzsche konstatierten Umwertung aller antiken Werte begründet, die der Wahrheitsanspruch des Evangeliums bedeutete und die nachzuvollziehen er anleitete. Doch es stehen keineswegs nur *antike* Werte, es stehen alle menschlichen Werte auf dem Spiel, wenn sich der Wahrheitsanspruch des Evangeliums von der Rechtfertigung des Gottlosen zu Worte meldet. Setzt doch das Wort vom Kreuz gerade den Menschen *ins Recht*, der *im Unrecht* ist, und zwar nicht (nur) vor der Welt, sondern vor Gott *im Unrecht* ist und deshalb angeklagt und verurteilt zu werden verdient. Inwiefern es dabei gleichwohl mit rechten Dingen zugeht, das verlangt nach Erklärung, dafür ist Argumentation erforderlich. Die Rechtfertigungslehre ist der Versuch einer dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums entsprechenden Argumentation.

Dem sogenannten gesunden Menschenverstand ist dieser Wahrheitsanspruch ja alles andere als selbstverständlich. Er ist ihm zunächst einmal – wie zur Zeit des Apostels den Griechen – eine ausgesprochene Torheit, wenn nicht sogar – wie den damaligen Juden – ein gotteslästerlicher Skandal (1Kor 1,23). Es bedarf einiger Anstrengung, um zu verstehen, daß diese Torheit eine tiefe, lebensrettende Weisheit in sich birgt und also in Wahrheit ein heilsamer Skandal ist. Verlangt schon die reflexive Gestalt der Rechtfertigungslehre von denen, die verstehen wollen, worum es geht, so etwas wie die Anstrengung des Begriffs, so steigert die Abgründigkeit der Sache die Verstehensschwierigkeiten noch einmal. Doch wer sich die Anstrengung des Nachdenkens abverlangt, für den wird das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen das, was es in seinem Kern ist, nämlich *ganz einfach*.

II. Worum es geht

Es empfiehlt sich, zunächst einmal ganz grob zu plakatieren, worum es eigentlich geht, wenn das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen seinen Wahrheitsanspruch erhebt.

1. Es geht, ganz kurz gesagt, um Leben und Tod, genauer: um das *Entweder-Oder* von Leben und Tod. Und da *Leben* im theologischen Urteil immer *Zusammenleben* bedeutet, geht es genauerhin darum, ob ich jetzt und in Ewigkeit mit Gott zusammenzuleben das Recht habe oder aber im Grunde mit niemandem zusammenzuleben vermag und also dem Tod verfallen bin. Denn im Tod zerfällt mit dem Zusammenleben auch das Leben.

2. Es geht um meine Person, um mich selbst also, um das Personsein des Ich. Wer oder was macht mich zu der Person, deren Würde unantastbar ist? Ich mich selbst? Die Gesellschaft? Oder Gott?

3. Es geht um Gott und um die Frage, was in Wahrheit göttlich ist. Und es geht darum, mit welcher Art von Menschlichkeit der sich als Ebenbild Gottes verstehende Mensch der Göttlichkeit Gottes entspricht. Also: Wer oder was ist ein wirklich göttlicher Gott? Wer oder was ist ein wirklich menschlicher Mensch?

4. Es geht um die über alle diese Fragen entscheidende Beziehung Gottes zum Menschen und um die Beziehung des Menschen zu Gott. Und es geht um die Geschichte, in der sich diese wechselseitige Beziehung ereignet. Genauer noch geht es um das zentrale Ereignis innerhalb dieser Geschichte: um den Kreuzestod Jesu Christi. Hat dieser Tod etwas zu sagen? Und wenn er etwas zu sagen hat, wenn er *uns* etwas zu sagen hat: was genau ist das? Und in welcher Vollmacht, mit welcher Autorität und mit welcher Kraft redet ein solches Wort vom Kreuz? Mit der Autorität einer in diesem Tod endenden und vielleicht sogar sich vollendenden Geschichte und also mit der Vollmacht und Kraft der Vergangenheit? Es war einmal ...? Oder mit der Kraft einer neu anhebenden Zukunft, die stark genug ist, um auch auf die Vergangenheit eines gelebten und im Tode beendeten Lebens schöpferisch so zurückzukommen, daß die Wahrheit und Bedeutsamkeit dieses Lebens und dieses Todes ans Licht kommt? Ist das Wort vom Kreuz eine Grabrede, oder ist es ein Wort, das Leben, neues Leben, ein den Tod überwindendes Leben freisetzt? Kurz: Es geht um die Auferweckung Jesu Christi von den Toten und um unsere Teilhabe an seinem Tod und seiner Auferstehung.

5. Es geht also um Partizipation, nämlich um die Teilgabe, die Teilnahme und die Teilhabe an der Geschichte Jesu Christi. Wie vollzieht sich die Teilgabe, wie unsere Teilnahme und Teilhabe? Wenn Jesus Christus der an seiner Geschichte *Teilgebende* ist, wie und in welchem Sinne sind wir dann *Teilnehmende* und *Teilhabende*? Und wie, in welcher Weise ist er der *Teilgebende*?

Ist es das Wort vom Kreuz und also das Evangelium allein, durch das uns Jesus Christus an seiner Geschichte *teilt*? Oder gehört das uns fordernde Gesetz dazu? Und wenn ja, wie? Und wenn es das Wort allein ist, durch das uns Jesus Christus an seiner Geschichte Anteil gibt, wie gehören dann die sogenannten Sakramente dazu? Bestätigen sie die These von der Teilgabe an der Geschichte Jesu Christi allein durch das Wort? Oder machen die Sakramente dem Wort Konkurrenz?

Und wie steht es mit unserer eigenen *Teilnahme*? Ist es der Glaube und er allein, durch den wir an der Geschichte Jesu Christi Anteil nehmen? Oder partizipieren wir auch aufgrund unserer gelingenden Lebensführung, aufgrund unserer guten Werke, also durch das, was wir selber tun und bewirken, an ihr?

Und gibt es über die aktuelle Teilnahme im Ereignis des Glaubens hinaus auch eine kontinuierliche *Teilhabe* an dieser Geschichte? Und wenn ja, in welcher Gestalt? In Gestalt der Kirche? Doch was ist das: die Kirche? Ist sie etwas anderes oder gar mehr noch als die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder?

6. Vor allem und in dem allen aber geht es um die Gerechtigkeit: um Gottes Gerechtigkeit und um unsere Gerechtigkeit. Wie geht Gott in seiner Gerechtigkeit mit unserer Ungerechtigkeit um? Und parallel dazu, wenn nicht in eins damit, geht es um Gottes Gnade und um unsere Schuld. Wie verhält sich Gottes Gnade zu seiner Gerechtigkeit und wie seine Huld zu unserer Schuld?

7. Und wenn es in alledem zugleich immer um mein Personsein geht, welche Funktion hat dann mein Gewissen im Rechtfertigungsgeschehen? Redet es mit? Und wenn ja, wie redet diese seltsame personale Instanz, in der zur Entscheidung steht, ob ich im Widerspruch mit mir selber leben muß oder aber im Frieden mit mir selber leben kann, mit? Kann das Gewissen zum Schweigen gebracht werden? Und wenn ja, wie? Kann ein von seinem Gewissen angeklagter und verurteilter Mensch gerechtfertigt werden?

III. Rechtfertigung – alltäglicher Sprachgebrauch

Der theologische Begriff der Rechtfertigung ist zwar nicht unverständlich, bereitet dem heutigen Menschen aber nicht unerhebliche Verstehensschwierigkeiten. Eine gewisse Orientierung kann ein Blick in das alltägliche Leben geben.

Etwas rechtfertigen, sich rechtfertigen müssen, gerechtfertigt werden – das sind elementare weltliche Lebensvorgänge. Sie ereignen sich täglich. Sie haben zwar mit dem zentralen Geheimnis des christlichen Glaubens unmittel-

bar nichts zu tun, aber sie vermitteln ein Vorverständnis dessen, was sich als Rechtfertigung des Sünders vollzieht.

Etwas zu rechtfertigen versucht man in der Regel dann, wenn es sich nicht von selbst versteht. Ein Mensch rechtfertigt z.B. sein Verhalten, sein Tun, weil es nicht plausibel oder gar ärgerlich ist. Man rechtfertigt vor allem sein Fehlverhalten, das man als irgendwie notwendiges Verhalten entschuldigt, um sich selber für sein Fehlverhalten gerade nicht entschuldigen zu müssen. Man spricht sich selber, indem man sein Verhalten als notwendig entschuldigt, vielmehr frei.

Nicht selten rechtfertigt der Mensch sogar sein eigenes *Dasein*: daß er jetzt hier ist, wo er – zumindest im Augenblick – fehl am Platze zu sein scheint. Die Rechtfertigung des eigenen Daseins kann sich aber über solche besonderen Situationen hinaus noch sehr viel elementarer auf die bloße Tatsache beziehen, daß ich überhaupt bin und nicht vielmehr nicht. Dann rechtfertige ich nicht mehr etwas oder meine jeweilige Existenz in ganz bestimmten Situationen, dann *rechtfertige ich* im ursprünglichsten Sinne *mich selbst*. Wer aber sein Leben, sein Dasein überhaupt, also *sich selbst rechtfertigt*, der behauptet damit, daß sein Leben einen Sinn hat. Er rechtfertigt mit seinem Dasein den Sinn seines Daseins. Sinnloses Dasein läßt sich nicht rechtfertigen. Nur *scheinbar* sinnloses Dasein läßt sich – nämlich als dennoch sinnvoll – rechtfertigen. Doch *vor wem?*

Rechtfertigungen vollziehen sich immer *vor irgendeiner Instanz*. Ich rechtfertige mich vor anderen Menschen, vor einer menschlichen Institution (z.B. vor einem Gericht) oder vor mir selbst. Das sind *weltliche* Lebensvorgänge, durch die ich *vor der Welt* gerechtfertigt werde. Nicht losgelöst von ihnen, aber sie überbietend und relativierend vollzieht sich die Rechtfertigung des Menschen *vor Gott*. In allen Fällen aber ist der Rechtfertigungsvorgang ein Ereignis, das mich *vor ein Forum* zitiert. Wir existieren immer vor irgendeinem Forum, mitunter vor mehreren zugleich: ein Kind vor den Eltern (und umgekehrt!), der Freund vor dem Freunde, der Arbeiter vor den Kollegen oder vor dem Chef, der Kranke vor dem Arzt, der Minister vor dem Parlament, der Verdächtige vor der Kriminalkommissarin, der Angeklagte vor Gericht usw. Im Rechtfertigungsgeschehen wird diese *Existenz vor ...* explizit. Da erfahre ich mich als ein Ich, das darauf angewiesen ist, vor jemandem zu erscheinen. Dabei kann es auch dazu kommen, daß ich vor mir selbst erscheinen muß. Geschieht dies, rechtfertige ich also mich *vor mir selbst*, dann ist das Forum, vor das ich zitiert werde, mein *Gewissen*.

Sich rechtfertigen *wollen* ist eine Sache, sich rechtfertigen *müssen* eine andere. Daß der Mensch sich, sein Tun, sein Verhalten, sein bisheriges Leben und seinen Anspruch auf weiteres zukünftiges Leben rechtfertigen *will*, hängt damit zusammen, daß er nach *Anerkennung* verlangt. Es ist dem Menschen

wesentlich, anerkannt zu werden. Sein Personsein hängt davon ab. Denn als Person erheischt der Mensch die Anerkennung seiner selbst. Der Wille zur Selbstrechtfertigung entspringt diesem menschlichen Grundbedürfnis nach Anerkennung.

Daß der Mensch sich rechtfertigen *muß*, daß er *genötigt* werden kann, sich zu rechtfertigen, verweist auf eine weitere Grundbestimmung des Menschen: Menschsein heißt *sich verantworten* müssen. Und das deshalb, weil kein Mensch nur für sich selbst da ist. Er existiert immer – auch dann, wenn er sich auf sich selbst bezieht – in Beziehungen zu anderen. Als ein in jeder Hinsicht beziehungsreiches Lebewesen existiert der Mensch *in Verantwortung vor* anderen. Und eben deshalb kann er gegebenenfalls auch *zur Verantwortung gezogen* werden. Dann *muß* er sich rechtfertigen.

Wer sich rechtfertigen *muß*, der scheint allerdings *im Unrecht* zu sein. Der prinzipiell in Verantwortung lebende Mensch wird ja in der Regel nur dann zur Verantwortung gezogen, wenn er etwas schuldig geblieben ist oder geblieben zu sein scheint, wenn er also *beschuldigt, angeklagt* wird. Kann er sich rechtfertigen, dann wird er ins Recht gesetzt. Kann er es nicht, gilt er als schuldig. Kann er sich rechtfertigen, dann wird er für gerecht erklärt und freigesprochen. Kann er es nicht, wird er verurteilt.

Es kann aber auch geschehen, daß ein Mensch sich selber nicht zu rechtfertigen vermag, obwohl er im Recht ist. Vor Gericht kann das zu grotesken Fehlurteilen führen, von den Tribunalen der Terrorjustiz ganz zu schweigen. Spätere Ereignisse und bessere Einsichten oder einfach eine gerechtere Justiz können den Beschuldigten und Verurteilten dann durchaus ins Recht setzen, freilich oft, ohne daß er selber noch etwas zu seiner eigenen Rechtfertigung beizutragen vermag. Dann *ist* er, ohne eigenes Zutun, *gerechtfertigt worden*. Doch er wurde gerechtfertigt, weil er im Recht war.

Kann man auch den, der *im Unrecht* ist, rechtfertigen? Kann man, ohne das Recht zu pervertieren, den Schuldigen freisprechen?

Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders behauptet, daß Gott genau dies getan hat. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die ungeheure Behauptung, daß der zu Recht Beschuldigte, daß der Mensch, der vor Gott ganz und gar im Unrecht ist und deshalb *Sünder* oder auch *Gottloser* genannt zu werden verdient, von Gott *gerechtfertigt* wird, also Anerkennung bei Gott findet. Wer aber *bei Gott* Anerkennung findet, der ist *unwiderruflich*, der ist *definitiv* anerkannt. Er hat das Recht, im Vollsinn des Wortes *zu leben* und mit anderen *zusammenzuleben*.

IV. »Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis«

»Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis.«² Wir veranschaulichen uns, was Luther mit dieser hyperbolisch anmutenden Aussage über den Rechtfertigungsartikel zu behaupten wagte, an der Geschichte des Brudermörders Kain, die sich vom neutestamentlichen Evangelium her als erste biblische Rechtfertigungs-Geschichte lesen läßt.

1. Erinnerung an Kain

Daß die Welt voll ist von Tod, voll auch von allen möglichen Finsternissen, die als Zeichen des Todes dem Tod vorangehen oder ihm folgen, wird auch derjenige nicht bestreiten können, dem dergleichen Erfahrungen bisher weitgehend erspart geblieben sind. Doch völlig bleiben diese Erfahrungen wohl niemandem erspart. Wer hat nicht zumindest die Erfahrung machen können, daß ein menschliches Gesicht sich verfinstert – wie das Gesicht Kains nach Gen 4,5? Aber nicht nur ein menschliches Gesicht, sondern ein ganzes Zeitalter kann sich verfinstern, wie z.B. Martin Buber³ unter dem Stichwort »Gottesfinsternis« für unsere Zeit eindrücklich darzustellen unternommen hat. Daß die Welt voll ist von Tod und Finsternis, kann zudem heutzutage jeder tagtäglich zur Kenntnis nehmen. Unsere Zeit ist in dieser Hinsicht besser informiert als jede vorangegangene Generation. Die Medien setzen uns täglich ins Bild. Das Ausmaß von Tod und Finsternis ist enorm.

Und doch wird man nicht sagen wollen, die Welt sei *ganz und gar* Tod und Finsternis. Es gibt Lichtblicke. Und noch leben wir! Luthers Behauptung, ohne den Artikel von der Rechtfertigung des Gottlosen sei die Welt *nichts als* Tod und Finsternis, ist entweder eine unangemessene Übertreibung, eine theologische Hyperbel. Oder aber sie ist Ausdruck einer Erfahrung, die mit der Statistik von Todesfällen und der Analyse von subjektiven und objektiven Verfinsterungen (des Menscheistes, des Weltgeistes, des Lichtes der Vernunft usw., kurz:) des Lebenslichtes noch nicht abgegolten ist. Wir haben Grund, das zweite anzunehmen. Was gemeint ist, soll durch einige biblische Erwägungen erläutert werden.

Erinnerungen an eine die ganze Welt ganz und gar bedrohende Finsternis und an eine entsprechende totale Todesdrohung kennen die Mythen vieler Religionen. Die Bibel erinnert mit der Sintflut-Geschichte an diese univer-

² M. Luther, Die Promotionsdisputation von Palladius und Tilemann. 1537, D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe [WA]), Bd. 39/I, 205,5: »Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.«

³ M. Buber, Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, in: *ders.*, Werke, Bd. 1: Schriften zur Philosophie, 1962, 503–603.

sale Bedrohung. Noch ursprünglicher aber memoriert die Schöpfungsgeschichte diese Bedrohung, insofern sie die Welt am Anfang *tohu wabohu*, wüst und (toten-) leer, *chaotisch* und von Finsternis bedeckt sein läßt: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer. Und Finsternis [tenebrae] bedeckte das Erdreich.« Dann erst »sprach Gott: es werde Licht. Und es ward Licht« (Gen 1,1–3). Das ist eine biblische Erinnerung an die ursprüngliche Bedrohung all dessen, was ist. Sie hat in anderen Ursprungssagen ihre Parallelen und gibt dem Leser zu verstehen: was immer ist, kommt von jener Finsternis her und bleibt von dieser Herkunft bedroht. Die Schöpfungsgeschichte soll aber auch daran erinnern, daß die definitive Unterscheidung und Entgegensetzung von Licht und Finsternis allein Gottes Werk ist: »Und es sah Gott, daß das Licht gut ist, und Gott schied das Licht von der Finsternis« (Gen 1,4). Dem *Menschen* ist es offensichtlich nicht gegeben, das Licht definitiv von der Finsternis zu unterscheiden. Im Menschen kann die Finsternis vielmehr jederzeit wieder hochkommen; sie kann Gewalt über ihn gewinnen.

Paradigmatisch dafür steht die Gestalt des Brudermörders Kain. Wir machen uns an ihr klar, was ein Leben ohne Rechtfertigung ist und was Rechtfertigung für ein sinnlos gewordenes Leben bedeutet. Wenn Luther übersetzt, Kains »Gesicht verfinsterte sich«,⁴ dann darf man durchaus an die Finsternis des Ursprungs, an die tenebrae des Schöpfungsanfanges denken, die das Erdreich bedeckten. Sie brechen aufs neue in die wohlgeordnete Schöpfung ein. Und mit ihnen bricht im Leben des Ackermanns Kain das Chaos aus: Mord und Totschlag. »Es erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot« (Gen 4,8). Die Erde aber tat »ihr Maul auf und empfing das Blut« seines Bruders von seiner Hand (Gen 4,11). Die Folge: Kain wird verflucht. Nach seinem eigenen Urteil ist seine Sünde sogar größer, als daß sie vergeben werden könnte (Gen 4,11–13). Das genau ist *ein Leben ohne Rechtfertigung: nämlich Rückfall in das Chaos*. Für Kain – in seiner Sicht der Dinge – ist nun in der Tat die Welt ganz und gar Tod und Finsternis: »... ich muß mich vor Deinem Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird es mir gehen, daß mich totschlage, wer mich findet« (Gen 4,14). Hier rückt die Welt mit ihrem Leben und ihrer Lichtseite ganz und gar in den Schatten des Todes, den die Mordtat an Abel in die Welt gebracht hat und der nun seinerseits von allen Seiten auf den Mörder zuzukommen scheint. »So wird es mir gehen, daß mich totschlage, wer mich findet«: Die Welt ist für Kain nunmehr nichts als Tod und Finsternis.

⁴ Im Hebräischen: das Gesicht zu Boden senken, so daß sein Gegenüber ihm nicht mehr in die Augen sehen kann; Gegensatz Gen 4,7: das Gesicht erheben.

Kain ist eine Möglichkeit jedes Menschen. Und wer kein Mörder sein will – oder muß! –, kann doch das Opfer werden. Abel tut nichts Böses und – wird getötet. Er wird von seinem eigenen Bruder erschlagen, nur weil dieser sich nicht gleichermaßen (von Gott) anerkannt weiß wie er. Kain tut Böses, er tötet und müßte dafür seinerseits getötet werden. Sein Leben ist nach seinem eigenen Urteil sinnlos geworden. Der Sinn des Lebens des Mörders Kain kann jedenfalls nicht mehr in diesem Leben selbst liegen; nicht einmal als »Wiedergutmachung« hätte dieses Leben Sinn. Denn getötetes Leben kehrt nicht wieder; ein Mord läßt sich nicht »wiedergutmachen«. Nach der Konsequenz und der Logik des menschlichen Lebens und seiner Handlungen ist dieses Vergehen in der Tat größer, als daß es vergeben werden könnte. Die Konsequenz eines solchen mörderischen Lebens kann nur der Tod sein – und dieser nicht etwa als Buße und insofern dann doch noch als *Sinn* dieses Lebens, sondern dieser Tod wiederum als den Mörder treffender Totschlag, und das heißt als Ausdruck dafür, daß ein solches Leben in sich *sinnlos, sinnwidrig* ist. So oder so ähnlich argumentieren ja noch heute jene Menschen und Staaten, die die Todesstrafe verteidigen oder ihre Wiedereinführung fordern.

Gott aber sprach zu Kain: »Nein« (Gen 4,15). Dieses göttliche Nein ist in der Anordnung der Bibel das erste Wort der Rechtfertigung, der erste Text, der von der Rechtfertigung des Gottlosen handelt, das erste *verbum iustificationis*. Es vermittelt einen Eindruck davon, was es heißt, in einer Welt voller Tod und Finsternis einen den Sünder rechtfertigenden Gott zu haben.

Allein eine dem mörderischen Leben gegenüber jenseitige Instanz kann dieses Leben rechtfertigen, kann ihm seine Wahrheit zurückgeben, so daß es *als Leben* (und nicht nur als Flucht vor dem Tod und doch gerade so in den Tod) weitergehen kann. »Und der Herr machte ein Zeichen an Kain, daß ihn niemand erschläge, der ihn fände« (Gen 4,15). Das ist das erste Zeichen der Rechtfertigung, und zwar ein wirksames Gnadenzeichen, ein *signum efficax gratiae*: Kain wird nicht erschlagen, sein Leben geht weiter. Und wie! »Und Kain erkannte sein Weib; die ward schwanger und gebar den Henoch« (Gen 4,17). Das Leben Kains hat durch das göttliche Zeichen *Zukunft* und insofern *Sinn* zurückgewonnen. Und dann »baute er« sogar »eine Stadt, die er nach dem Namen seines Sohnes Henoch benannte« (Gen 4,17). Pointierter kann die Rechtfertigung des Brudermörders Kain nicht zum Ausdruck gebracht werden. Er, der seinen Nächsten erschlug und deshalb nun seinerseits mit Recht fürchten mußte, von jedem, der ihn findet, erschlagen zu werden, ausgerechnet dieser asoziale Mensch wird zum Städtegründer, zum Erbauer der Polis, in der der Mensch nicht vorkommt, ohne als solcher der Mitmensch eines anderen Menschen zu sein. In der »Stadt«, in der Polis wird der Mensch zum gesellschaftlichen Wesen. Daß der Brudermörder, das *asoziale Wesen*, zum Begründer der Polis, also jener Gemeinschaft wird, in der der

Mensch per definitionem ein *soziales Lebewesen* ist, gibt zu erkennen, wie sehr dieses Leben *gerechtfertigt* wurde. Die Rechtfertigung des Asozialen macht aus diesem mehr, als er zuvor war: ein politisches Lebewesen, ein ζῷον πολιτικόν.

2. Der gekreuzigte Jesus Christus

Wir wenden uns vom Alten Testament zum Neuen Testament und versuchen, uns die Behauptung Luthers, daß die Welt ohne den Rechtfertigungsartikel nichts als Tod und Finsternis ist, an der in dieser Hinsicht schlechterdings entscheidenden Gestalt, an der Person Jesu Christi klarzumachen. Denn daß die Welt ohne den Rechtfertigungsartikel nichts als Tod und Finsternis ist, ist eine Behauptung, die die Schwere ihrer Behauptungskraft von der Auslegung des Lebens und Sterbens, des Todes und der Auferstehung Jesu Christi bezieht. Ohne Jesus Christus wäre die Welt im Urteil des christlichen Glaubens in der Tat nichts als Tod und Finsternis.

Die neutestamentlichen Erzählungen vom Tod Jesu Christi sprechen in dieser Hinsicht eine beziehungsreiche Sprache. Man wird dabei vor allem zu beachten haben, daß die Synoptiker (nicht das Johannesevangelium!) von einer dem Tod Jesu unmittelbar vorhergehenden Finsternis zu berichten wissen, die – von der sechsten bis neunten Stunde – das ganze Erdreich bedeckte: »Eine Finsternis brach über das ganze Land herein« (Mk 15,33; Mt 27,45; Lk 23,44). Lukas steigert die Aussage sogar noch mit der Feststellung, daß selbst die Sonne sich verfinstert habe (Lk 23,45). Offensichtlich soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Stunde des Todes Jesu die eschatologische Stunde ist, in der die Finsternis des Schöpfungsanfangs wieder aufzieht – nicht nur über den Ort des Geschehens, über Jerusalem, sondern bezeichnenderweise eben »über das ganze Land«. Die Finsternis, die am Anfang das Erdreich bedeckte, ist wieder da. Das historische Geschehen der Hinrichtung des Individuums Jesus von Nazareth wird verstanden als ein Ereignis, das die ganze Welt nichts als Finsternis sein läßt.

Versteht man die synoptische Erzählung von der zum Tod Jesu gehörenden Finsternis zudem, wie naheliegend, als Erzählung von der Erfüllung prophetischer Weissagung, so wird die Pointe noch deutlicher. In Betracht kommt Amos 8,9–14: »Ich will die Sonne am Mittag untergehen und das Land am hellen Tag finster werden lassen. Ich will eure Feiertage in Trauer und alle eure Lieder in Wehklagen verwandeln. Ich will über alle Lenden den Sack bringen und alle Köpfe kahl machen und will ihnen ein Trauern schaffen, wie man über den einzigen Sohn trauert; und sie sollen ein jämmerliches Ende nehmen ... Zu der Zeit werden die schönen Jungfrauen und Jünglinge verschmachten vor Durst ... Sie sollen so fallen, daß sie nicht wieder aufstehen«. Wenn, wie es die Evangelien wohl verstanden wissen wollen, die den