

## EIN GUTER BAUM BRINGT GUTE FRÜCHTE

*Konsekutives und finales Verständnis von Moralität  
im ökumenischen Gespräch*

*Von Werner Wolbert*

Paulus mahnt im Philipperbrief (2,12f.): »Schafft euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch das Wollen wie das Vollbringen bewirkt nach seinem Willen.« Wer diese Mahnung zum ersten Mal hört, müßte sich eigentlich spontan verwundern: wenn Gott alles bewirkt, wozu das Bemühen des Menschen? Wenn alles am Wirken Gottes liegt, was liegt dann am Tun des Menschen? Der Mahnung jedenfalls »Schafft euer Heil mit Furcht und Zittern« scheint durch den Hinweis auf die Allwirksamkeit Gottes die Spitze genommen. Wohl aufgrund dieser Schwierigkeiten gibt beispielsweise G. Friedrich<sup>1</sup> der Mahnung einen anderen Sinn. Der Ton liege »nicht so sehr auf ‚schaffen‘, sondern auf ‚Furcht und Zittern‘«. Dem Menschen, an dem Gott wirke, vergehe alles stolze Selbstbewußtsein und jede selbstgerechte Heilssicherheit. Die Mahnung des Paulus wäre dann so zu paraphrasieren: Glaubt nicht, ihr könntet euer Heil in Selbstgerechtigkeit schaffen. Friedrich rechtfertigt dies Verständnis mit der Bemerkung, der Hinweis auf den allwirksamen Gott sei bei Paulus nicht einfach eine geistreiche Paradoxie. In seiner Auslegung hat Friedrich in der Tat die Paradoxie beseitigt. Ähnlich wie Friedrich äußert auch E. Käsemann,<sup>2</sup> das Prädikat *κατεργάζεσθε* könne »unmöglich meinen, man solle sich sein Heil selbst zu beschaffen versuchen und vor Gott so auftreten, als könnte man verdienstlich handeln«. Käsemann wie Friedrich beseitigen damit die Paradoxie, die in der Mahnung des Paulus enthalten ist. Ob diese Paradoxie tatsächlich so einfach aufzulösen ist, sei im folgenden näher bedacht.

Zunächst muß man allerdings zugeben, daß die Auslegung von Käsemann und Friedrich mit dem Hinweis auf andere neutestamentliche Texte untermauert werden könnte. Im Tugend- und Lasterkatalog des Galaterbriefes (5,19–23) unterscheidet Paulus zwischen den *Werken* des Fleisches und der *Frucht* des Geistes. Die Laster, die bösen Taten gehen

<sup>1</sup> G. Friedrich, Der Brief an die Philipper, in: NTD 8, Göttingen 1976, 154.

<sup>2</sup> E. Käsemann, Phil 2,12–18, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 293–298, hier 293.

auf den Menschen selbst zurück, sind seine Werke, die Tugenden, die guten Werke aber verdanken sich dem Wirken des Geistes. Die Rede von der ‚Frucht‘ des Geistes wiederum erinnert an das Wort der Bergpredigt (Mt 7,17): »Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor, ein schlechter Baum aber schlechte. Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte hervorbringen und ein schlechter Baum keine guten.«

Um gute Werke zu tun, so ist hier ausgesagt, muß man bereits ein guter Mensch sein. Die guten Werke sind Ergebnis der guten Gesinnung des Menschen, sie *folgen* aus ihr. Man kann somit von einem konsekutiven Verständnis von Moralität sprechen.<sup>3</sup> Der Mensch macht sich nicht selber durch gute Werke zu einem guten Menschen. Vielmehr schafft Gott den Menschen in Christus neu; die guten Werke sind dann ‚Frucht‘ des Geistes, der in ihm wirksam ist. Käsemann und Friedrich deuten in ihrer Auslegung die Mahnung des Paulus in diesem Sinn konsekutiv: Bedenkt, daß ihr nicht aus eigener Kraft, sondern von Gott gerechtfertigt seid, dann wird er in euch die guten Werke tun.

Das konsekutive Verständnis ist zu unterscheiden von einem finalen Verständnis von Moralität, wie es etwa in der berühmten Fabel des Prodikos von Herakles am Scheideweg<sup>4</sup> zum Ausdruck kommt. Herakles steht vor der Wahl zwischen dem Weg der Tugend und dem Weg des Lasters. Dadurch, daß er sich für den Weg der Tugend entscheidet, macht er sich zu einem tugendhaften Menschen. Er tut das Gute, um ein guter Mensch zu werden; und er wird ein guter Mensch aus eigener Kraft. In diesem Bild von den zwei Wegen wird Moralität final verstanden. Dies Bild ist bekanntlich der christlichen Tradition nicht fremd; es hat vor allem in die Didache und den Barnabasbrief Eingang gefunden. Könnte aber dann nicht auch die Mahnung von Phil 2,12 »Schafft euer Heil mit Furcht und Zittern« final zu verstehen sein? In diesem Fall käme es nach Paulus doch auch auf das Tun des Menschen an. Das würde bedeuten: Paulus versteht die sittliche Forderung sowohl final als auch konsekutiv; die Paradoxie von Phil 2,12f. wäre nicht einfach in konsekutivem Sinne aufzulösen. Aber wie kann man sie auflösen? Lassen sich finale und konsekutive Verständnis überhaupt zusammenreimen? Diese Frage hat sich übrigens schon Aristoteles gestellt, wenn er schreibt:<sup>5</sup> »Man könnte aber fragen, wie wir dies meinen, daß die, die

<sup>3</sup> Der Singular ‚Frucht‘ unterstreicht dies Verständnis: es geht um eine einzige Konsequenz. Aus dem Glauben ergeben sich nicht einzelne gute Werke, sondern das sittliche Handeln in seiner Gesamtheit.

<sup>4</sup> Xenophon, Memorabilien II 1, 21–34.

<sup>5</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik 1105a 17–20. Die Terminologie findet sich etwa bei W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese, Göttingen 1951, 32–36.

gerecht handeln, gerecht werden müßten, und die, die besonnen handeln, besonnen. Wenn sie nämlich gerecht und besonnen handeln, dann sind sie ja schon gerecht und besonnen.«

Beide Verständnisse, das finale und das konsekutive, seien nun zunächst näher expliziert.

### *Das konsekutive Verständnis*

Dem Theologen wird am konsekutiven Verständnis, wie es sich im NT zeigt, zunächst auffallen, daß es deutlich den Anteil des göttlichen Wirkens für die Moralität des Menschen herausstellt. Grundlegender aber dürfte zunächst die Beobachtung sein, daß das Bild vom Baum und seinen Früchten von unserer alltäglichen Erfahrung her eine unmittelbare Plausibilität besitzt. Normalerweise handeln wir aus einer bereits erfolgten Grundentscheidung zum Guten (oder auch zum Bösen). Entsprechend schließen wir von den Handlungen unserer Mitmenschen auf ihre Gesinnung. So sagen wir etwa von jemandem, der zu seinem Wort steht, auf den man sich verlassen kann, er sei zuverlässig, treu, von einem andern, der wenig Rücksicht nimmt, er sei lieblos. Wir erkennen also in den jeweiligen Taten die guten Früchte eines guten Baumes, d. h. einer guten Gesinnung. »Der gute Mensch«, heißt es Lk 6,45, »bringt aus dem guten Schatz seines Herzens Gutes hervor und der schlechte Mensch aus dem schlechten Schlechtes«. Diese Plausibilität des konsekutiven Verständnisses ist angesichts eines (inzwischen wohl nicht mehr ganz aktuellen) existentialistischen Pathos zu betonen, nachdem wir in jedem Augenblick unseres Lebens vor einer Entscheidung von existentieller Tiefe ständen. Die Augenblicke, in denen wir wie Herakles am Scheideweg stehen, sind in unserm Leben verhältnismäßig selten. Wo man allerdings die Freiheit des Menschen herausstreicht und dabei nur an die Entscheidungsfreiheit, an die Wahl zwischen zwei gegensätzlichen Alternativen, zwei Wegen denkt, unterstellt man leicht unreflektiert, der Mensch müsse sich in jedem Augenblick seines Daseins radikal entscheiden. Gegenüber dieser existentiellen Dramatisierung erinnert das konsekutive Verständnis von Moralität daran, daß der Mensch normalerweise aus der Freiheit der Entschiedenheit handelt. Freiheit ist eben nicht vorzüglich Wahl- oder Entscheidungsfreiheit, liberum arbitrium. Die Entscheidungsfreiheit trägt ihren Sinn nicht in sich selbst, sie ist Freiheit zu entschiedenem Gehorsam. Ziel ist also die Entschiedenheit zum Guten, die »beata necessitas boni«, biblisch

gespröchen, die Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8,21).<sup>6</sup> Die Entscheidungsfreiheit ist notwendig, damit die Entschiedenheit eine freie ist. Insofern steht Freiheit auch nicht im Gegensatz zu Bindung, wie man oft meint. Der Sinn der Freiheit liegt nicht in Ungebundenheit, Freiheit soll vielmehr eine Bindung aus freien Stücken ermöglichen. Zu solcher Freiheit der Entschiedenheit hat uns – nach Gal 5,1 – Christus befreit. Der Mensch wird zum guten Menschen, er handelt aus der Freiheit der Kinder Gottes nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft der göttlichen Gnade. In Christus schafft Gott den Menschen neu. Die einzelnen guten Werke ergeben sich dann in konsekutiver Weise aus dieser Neuschöpfung. In dieser Weise deutet Luther<sup>7</sup> das Wort vom guten Baum und seinen Früchten: »So lehrt auch Christus, daß man nicht bei den Werken anfangen darf, und sagt: ‚Entweder macht ihr den Baum gut und seine Früchte gut, oder ihr macht den Baum böse und seine Früchte böse‘ . . . , als wollte er sagen: Wer gute Früchte haben will, muß zuvor beim Baum anfangen und den gut setzen. Ebenso wer gute Werke tun will, der muß nicht bei den Werken anfangen, sondern bei der Person, die die Werke tun soll. Die Person aber macht niemand gut als allein der Glaube, und niemand macht sie böse als allein der Unglaube.« Luther weist auch darauf hin, wie wir in unserm Urteil über Menschen durch ein konsekutives Verständnis bestimmt sind:<sup>8</sup> »Das ist wohl wahr: Die Werke machen einen fromm oder böse vor den Menschen, das heißt, sie zeigen äußerlich an, wer fromm oder böse ist. Wie Christus sagt Mt 7,20: ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.‘ . . . Diese Ansicht macht viele Leute irre, die schreiben und lehren, wie man gute Werke tun und fromm werden soll, wobei sie doch niemals an den Glauben denken.« Nach Luther kann man also zwar wohl vom guten Baum auf die guten Früchte schließen, aber nicht umgekehrt. Die guten Werke können auch aus Egoismus, aus Selbstgerechtigkeit erfolgen. Gute Werke ergeben sich nur aus dem Glauben, und der Glaubende läßt sich von Gott zu einem guten Baum machen, der von selber gute Früchte bringt. Aus einem derartigen konsekutiven Verständnis ergibt sich eine wichtige Konsequenz. Wenn Gott selbst den Menschen zu einem guten Menschen macht, kann das einzelne gute Werk nicht verdienstlich sein, da der Mensch aus eigener Kraft ja nichts dazu beizutragen scheint.

<sup>6</sup> Vgl. dazu B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf 1966, 26–30.

<sup>7</sup> M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (zitiert nach der Insel-Ausgabe, hrsg. von K. Bornkamm und G. Ebeling Bd. I, Frankfurt 1982, 256).

<sup>8</sup> Ebd.

Das konsekutive Verständnis läßt also Raum für den Vorrang des Wirkens Gottes vor dem Tun des Menschen. Die Vorordnung des Indikativs des Heiles vor den Imperativ der sittlichen Forderung, wie wir sie in der Bibel, besonders im Neuen Testament finden, entspricht einem solchen Verständnis. Es gibt dem Evangelium den Vorzug vor dem Gesetz, der Gnade vor dem Verdienst. Die paulinische Rechtfertigungslehre scheint geradezu eine Absage an das finale Verständnis der sittlichen Forderung zu sein. Nach Röm 3 wird der Mensch durch gute Taten, durch das Handeln gemäß dem Gesetz (auf finale Weise) gerade nicht zum guten Menschen und darum nicht gerechtfertigt; denn gerade im Handeln gemäß dem Gesetz kann sich auf sublimen Weise die Sünde manifestieren. Danach sieht es so aus, als sei das Alte Testament an der finalen Deutung der sittlichen Forderung gescheitert.

W. Joest<sup>9</sup> stellt die Problematik folgenderweise dar:

»Die ‚Werke des Gesetzes‘ haben finalen, das Leben aus der Kraft des Evangeliums hat konsekutiven Charakter. Die Werke des Gesetzes geschehen ‚um zu . . .‘, die Werke des Glaubens geschehen ‚weil . . .‘. Jene sind auf den Aufbau eines Ganzen *hin* orientiert, diese kommen von einem schon vorgegebenen Ganzen *her*.

Damit sind Formulierungen gebraucht, die sich zwar so bei Luther selbst nicht finden, die aber geeignet sind, verschiedene in seiner Theologie immer wiederkehrende Gedanken nach ihrer charakteristischen Struktur zusammenzufassen.

Es ist bekannt, wie erbittert Luther gegen das ‚Aristotelicum Dogma‘ gekämpft hat, daß durch die Übung ethischer Einzelakte allmählich ein ethischer Gesamthabitus der Person erreicht werde. Wenn du das Ganze sittlicher Vollkommenheit erreichen willst – so lautet hier die finale Heilsformel –, dann tue zuvor das einzelne, tue dies und das, und tue es unermüdlich immer wieder. Hier werden Schritte gemacht, die in allmählichem Aufstieg zur Gipfelhöhe führen, es werden Bausteine getürmt, die schließlich zum Gesamtbau sittlicher Gerechtigkeit anwachsen sollen. Aus Teilen soll ein Ganzes werden, aus der Summierung der *Akte* soll das *Wesen* gleichsam als Endsumme synthetisch gewonnen werden. Das ist der Weg der *opera legis*, der Weg der Vernunft und der Philosophie, der Weg der *iustitia hominis*. Dieser Weg ist immer da beschritten, wo der Mensch mit dem Gesetze allein bleiben und es mit seiner Erfüllung versuchen will.

Ihm ist der Weg der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, diametral entgegengesetzt. ‚*Coram Deo non ita res se habet, ut quis agendo*

<sup>9</sup> W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, Göttingen 1965, 32f.

*iusta fiat iustus, . . . sed existendo iustus facit iusta.*‘ Wenn nicht das Ganze, die Fülle der Gerechtigkeit schon da ist, dann kann auch nicht der kleinste Schritt zum Guten getan werden. Gerechtigkeit ist keine Größe, die man sich in kleine Quanten zerlegt denken und aus kleinen Quanten wiederum aufbauen könnte, sondern sie ist ein unteilbares Ganzes. Sie *wird* nicht in steigender Progression von unten nach oben – sie *ist* in ihrer ganzen Fülle, oder sie ist überhaupt nicht. Ist die *Person* heilig und gut, dann wird sie auch heilige und gute Werke tun. Ist sie es nicht, dann wird auch angestrengteste Selbstzucht und gewissenhafte Befolgung von Geboten sie nicht zu dem machen, was sie nicht ist.«

Plädiert man nun entschlossen für das konsekutive gegen das finale Verständnis, ergeben sich allerdings doch gewisse Schwierigkeiten. Nicht alle ethischen Äußerungen des Neuen Testaments lassen sich nämlich in den konsekutiven Rahmen einfügen. Während das Phänomen von Versuchung und Anfechtung und die entsprechenden Mahnungen mit diesem Verständnis vielleicht noch zu vereinbaren sind, ergeben sich jedoch Schwierigkeiten mit der Gesinnungsparänese, mit den Mahnungen zum Wachsen im Guten.<sup>10</sup> Wie kann sich der Christ aufgefordert wissen, vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (Mt 5,48), so gesinnt zu sein, wie es das Leben in Christus erfordert (Phil 2,5)? Wie ist die Gerichtsparänese einzuordnen? Im Anschluß an das Wort vom guten Baum und seinen Früchten heißt es Mt 7,19: »Jeder Baum, der keine guten Früchte hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen.« Daraus ergibt sich doch an sich die Mahnung an den Menschen: Sieh zu, daß du ein guter Baum wirst! Vom Standpunkt des konsekutiven Verständnisses aber ließe sich nur an Gott appellieren: Mach alle Menschen zu guten Menschen.

Die Mahnung, ein guter Mensch zu sein bzw. zu werden, kann nur von einem finalen Standpunkt ergehen. Setzt also das konsekutive Verständnis nicht doch das finale voraus? Gehört zur Entschiedenheit nicht eine vorhergehende Entscheidung, zur Entschlossenheit ein Entschluß?

Auch Luthers Aussage »Die Person aber macht niemand gut als allein der Glaube, und niemand macht sie böse als allein der Unglaube«, sperrt sich möglicherweise gegen eine rein konsekutive Interpretation. Beruht nicht wenigstens der Glaube auf einer Entscheidung des Menschen? Andererseits heißt es Eph 2,8: »Aus Gnaden seid ihr selig geworden

<sup>10</sup> Vgl. die Ausführungen von W. Joest über »Christ-sein als Transitus« und »Christ-sein als Progressus« (a.a.O. 60–62.68–70).

durch den Glauben.« Dann muß man aber mit R. Bultmann fragen:<sup>11</sup> »Ist der Mensch von Gottes Gnade, von dem, was Gott in ihm wirkt, ganz abhängig, wie kann dann noch von seinem freien Tun, seiner freien Entscheidung die Rede sein? Wie kann dann noch sein Glaube selbst in seiner Freiheit stehen? Sind dann nicht Glaube wie Unglaube in gleicher Weise von Gott gewirkt? Verliert dann nicht der Mensch jede Verantwortung dafür, ob er glaubt oder nicht glaubt?«

Bultmann erläutert weiter:<sup>12</sup> »Aber in der *Doppelheit der Antithese* steckt das Problem: Nicht Werke, sondern *Glauben!* und: Nicht Werke, sondern *Gnade!* Wie verhalten sich Glaube und Gnade? Es scheint zunächst leicht zu sagen: der Glaube richtet sich auf die Gnade Gottes. Aber dann erhebt sich doch die Frage: ist dafür, daß die Gnade an mir wirksam werde, nicht der Glaube die Bedingung, die ich zu erfüllen habe? und bedeutet ‚aus Gnade‘ nicht ‚bedingungslos‘? Ist der Glaube die Bedingung, die ich zu erfüllen habe, ist er dann nicht auch eine Leistung, ein Werk?

*Wie verhalten sich Glaube und Werke?* Die Frage wird dadurch noch verstärkt, daß Paulus den Glauben auch als Gehorsam bezeichnen kann (z. B. Röm 1,5). Gehorsam ist es aber doch auch, was sich in der Leistung der Werke vollzieht! Also noch einmal: wie verhalten sich Glaube und Werke? Wie unterscheidet sich der Glaube vom Werk, wenn auch er eine Gehorsamstat, eine zu erfüllende Bedingung ist?«

Bultmann sieht also ein Problem, das Luther mindestens in »de servo arbitrio« zu leugnen scheint:<sup>13</sup>

»So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm (73,22f.) sagt: ‚Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir.‘ Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen.«

Der freie Wille ist für ihn ein passives Vermögen!<sup>14</sup>

»Jedoch wenn wir das als Kraft des freien Willens bezeichnen sollen, wodurch der Mensch befähigt wird, vom Geist Gottes ergriffen und

<sup>11</sup> R. Bultmann, *Gnade und Freiheit*, in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen <sup>5</sup>1968, 149–161, hier 149.

<sup>12</sup> Ebd. 150.

<sup>13</sup> M. Luther, *Vom unfreien Willen* (zitiert nach Luther Deutsch |hrsg. v. K. Aland| III, Stuttgart/Göttingen 1961, 196) (= WA 635).

<sup>14</sup> Ebd. 197 (= WA 636).

mit seiner Gnade erfüllt zu werden, als der zum ewigen Leben oder Tod erschaffen ist, so wäre das richtig gesagt. Diese Kraft nämlich, das heißt Fähigkeit, bekennen auch wir. Daß sie nicht den Bäumen und auch nicht den Tieren beigelegt ist, wer weiß das nicht? Denn Gott hat nicht, wie man zu sagen pflegt, für die Gänse den Himmel geschaffen.«

Bultmanns Frage, ob nicht der Glaube eine Entscheidung darstellt, für die der Mensch Verantwortung trägt, ist also noch nicht beantwortet.

### *Das finale Verständnis*

Die Notwendigkeit einer solchen Entscheidung betont das finale Verständnis der sittlichen Forderung. Der Mensch steht vor der Wahl, das Gute oder Böse zu tun, den Weg der Tugend oder den Weg des Lasters zu gehen (Herakles), durch das enge Tor zum Leben oder durch das weite Tor ins Verderben zu gehen (Mt 7,13–14), er muß wählen zwischen Leben und Tod, Segen und Fluch (Dtn 30,19). Diese Entscheidung ist freie, ureigene und unvertretbare Sache des einzelnen Menschen, und der Mensch ist für diese Entscheidung verantwortlich. Vor allem die Stoa hat betont: das einzige, was voll und ganz in der Macht des Menschen liegt, ist seine Moralität. Ob er ein guter oder schlechter Mensch ist, das liegt allein an ihm. So äußert etwa Epiktet zu Beginn seines Encheiridions:<sup>15</sup> »Von den vorhandenen Dingen sind die einen in unserer Gewalt, die andern nicht. In unserer Gewalt sind Vorstellung, Trieb, Begierde und Abneigung, kurz alles, was unser eigenes Werk ist. Nicht in unserer Gewalt sind Leib, Besitztum, Ansehen und Stellung, kurz alles, was nicht unser eigenes Werk ist.« Vorstellung, Trieb, Begierde, Abneigung sind in unserer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν). Und die Art und Weise, wie wir damit umgehen, macht die Tugend bzw. das Laster aus. Was »in der Gewalt« des Menschen ist, das wird ihm selbst zugeschrieben, angerechnet, auf die Rechnung gesetzt. Mit der »Zurechnung« (imputatio) einer Tat meinen wir genau das: Die sittlichen Taten und Eigenschaften, die Tugenden und Laster sind das, was dem Menschen in vorzüglicher Weise gehört. Was mir zugerechnet wird, ist mein in einem nicht zu überbietenden Sinn. Was uns nicht zuzurechnen ist, ist insofern Widerfahrnis, Schicksal, Fügung. Sittliche Güte aber ist nicht von dieser Art; das wird im finalen Verständnis von Moralität deutlich. Der Mensch macht sich selbst zu einem guten Menschen, indem er das Gute

<sup>15</sup> Epiktet, Encheiridion § 1.



tut. Weil es allein am Menschen selbst liegt, ob er gut oder schlecht ist, deshalb ist er auch unbedingt gefordert, gut zu sein, deshalb steht die Tugend, die sittliche Güte, über allen andern Werten, auf die der Mensch nur bedingten Einfluß hat. In diesem finalen Sinn fordert die Didache (1,4) mit den Worten der 5. Antithese: »Wenn dir jemand einen Schlag auf die rechte Wange gibt, so halt ihm auch die andere hin, und du wirst vollkommen sein.«<sup>16</sup>

Wenn nun der Mensch selbst aus eigener Kraft sich zum Guten entscheidet, dann verdient er Lob, Billigung und damit Lohn; wer sich zum Bösen entscheidet, verdient entsprechend Tadel, Mißbilligung, Strafe, den »Zorn« Gottes. (Das ergibt sich aus der gerundivischen Bedeutung des Wortes ‚gut‘.) Wenn der Mensch selbst etwas beitragen kann zu seiner Vollkommenheit, dann muß ihm das als Verdienst angerechnet werden. So heißt es denn auch Apk 3,4: »Du hast aber einige Leute in Sardes, die ihre Kleider nicht befleckt haben; sie werden mit mir in weißen Gewändern gehn, denn sie sind dessen würdig.« Allerdings: vom finalen Standpunkt aus wäre nicht jedes gute Werk verdienstlich, nicht jedenfalls die aus der entsprechenden Grundentscheidung in konsekutiver Weise sich ergebenden guten Werke. Verdienstlich ist die Grundentscheidung zum Guten; die einzelnen guten Werke sind nur ein Echtheitskriterium für diese Grundentscheidung, die in ihnen manifest wird. Das stellt der Jakobusbrief heraus mit der These, ohne die Werke sei der Glaube tot (2,17), Abrahams Glaube sei durch die Werke zur Vollendung gebracht (2,22). Dem Verdienst entspricht dann der Lohn, dem Mißverdienst die Strafe. Auf dem Boden eines rein konsekutiven Verständnisses muß man dagegen die Lohnverheißung anders verstehen, wie Luther in »de servo arbitrio«: »durch alle diese Stellen wird nichts bewiesen als die Folge des Lohns, keineswegs aber die Würdigkeit des Verdienstes.«<sup>17</sup> Die Rede von Lohn und Strafe sagt somit nur aus, was sein wird, nicht was dem Gerechten oder Sünder gebührt.

Das finale Verständnis von Moralität gründet sich dagegen auf die Entscheidungsfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen; es betont damit die Voraussetzung von Moralität überhaupt sowie die Hinord-

<sup>16</sup> Hervorhebung von mir. Die Stelle ist möglicherweise interpoliert (vgl. K. Wengst, Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984 z. St.); aber das tut hier nichts zur Sache.

<sup>17</sup> »Was bedeuten also die Worte, die das Reich verheißen, aber die Hölle androhen? Was bedeutet das in der Schrift so häufig vorkommende Wort Lohn? . . . Die Antwort hierauf: Durch alle diese Stellen wird nichts bewiesen als die Folge des Lohns, keineswegs aber die Würdigkeit des Verdienstes; nämlich daß diejenigen, die Gutes tun, es nicht aus knechtischem und gewinnsüchtigem Triebe um des ewigen Lebens willen tun.« (Zitiert nach Luther Deutsch, hrsg. von K. Aland, III 257 [= WA 694].)

nung des sittlichen Handelns auf die ewige Vollendung. Tugend ist dann, mit Kant gesprochen,<sup>18</sup> die Würdigkeit, glücklich zu sein. Versteht man Moralität dagegen rein konsekutiv, hebt man diese im Grunde auf. Wo der Mensch nicht selbst der Urheber der sittlichen Gesinnung ist, gibt es nichts zu loben oder zu tadeln, fehlt die Basis für die Bewertung des Menschen als gut oder böse (»er kann ja nichts dafür«), es gibt weder einen Grund, ihn zu richten, noch einen Grund, ihn freizusprechen.

### *Das Dilemma*

Wenn es also am Menschen selbst liegt, ob er gut oder böse ist, wo bleibt dann die Tat Gottes, das Wirken der Gnade? Schleicht sich auf dem Boden des finalen Verständnisses nicht die von Paulus so leidenschaftlich bekämpfte Werkgerechtigkeit ein? Gibt ein finales Verständnis nicht Anlaß zu falschem Selbstruhm, zu falscher *καύχησις*? Die folgende Äußerung Ciceros scheint das bestens zu illustrieren:<sup>19</sup> »Jede Annehmlichkeit und alles Wohlergehen im Leben haben die Menschen ihrer Meinung nach von den Göttern erhalten; den Besitz der Tugend aber hat noch kein Mensch jemals auf eine Gottheit zurückgeführt. Das hat ohne Zweifel seine Richtigkeit; denn wegen der Tugend werden wir mit Recht gelobt, und wir rühmen uns ihrer auch mit Recht; das aber wäre nicht der Fall, wenn wir sie als Geschenk Gottes und nicht von uns selbst hätten . . . Hat schon jemals einer den Göttern dafür gedankt, daß er ein anständiger Mensch ist? Wohl aber dafür, daß er reich, geehrt und gesund ist; und wir rufen Jupiter nicht deshalb als den *Optimus Maximus* an, weil er uns gerecht, maßvoll und weise, sondern weil er uns gesund, wohlbehalten und reich begütert macht.« Was also in unserer Gewalt (*ἐφ' ἡμῶν*) ist, das halten wir uns selbst zugute, was nicht in unserer Gewalt (*οὐκ ἐφ' ἡμῶν*) ist, das verdanken wir Gott. Damit wird das Dilemma deutlich, das sich aus der Explikation beider Verständnisse von Moralität ergibt: Das konsekutive Verständnis betont das Werk Gottes, den Indikativ des Heiles, das Evangelium, hebt aber dafür Moralität in der Wurzel auf. Die finale Interpretation insistiert auf einem genuinen Verständnis der Moral, betont das Werk des Menschen, den Imperativ der sittlichen Forderung, das Gesetz, leugnet aber die Allwirksamkeit Gottes. Die Liebe Gottes zum Menschen erscheint nicht – wie im Rahmen des konsekutiven Verständnisses – als aktive, schöpfe-

<sup>18</sup> Vgl. J. Kant, Kritik der praktischen Vernunft A 234.

<sup>19</sup> Cicero, de natura deorum III 36, 86f.

rische, die den Menschen gut macht, sie erscheint reaktiv, antwortend auf die aus der Initiative des Menschen resultierende sittliche Güte. Damit wäre mindestens die Liebe Gottes zum Gerechten nicht mehr ungeschuldete, sondern geschuldete Liebe. Das Dilemma läßt sich kurz so zusammenfassen:

Gott ist allmächtig und allwirksam – dann ist der Mensch nicht frei.

Der Mensch ist frei – dann ist Gott nicht allmächtig.

oder

Gott ist gnädig – dann ist der Mensch unfrei.

Der Mensch ist frei – dann belohnt Gott nach Verdienst.

Hält man sich dies Dilemma vor Augen, kann man verstehen, daß Katholiken, die meist auf einem genuinen Verständnis der Moral bestehen, bei Protestanten den Eindruck erwecken können, sie interpretierten die sittliche Forderung rein final und dächten deshalb gering von der göttlichen Gnade. Umgekehrt insistieren Protestanten eher auf einem genuinen Verständnis des Evangeliums; sie tendieren deshalb zu einer konsekutiven Interpretation und geben sich damit den Anschein, alle Moral aufheben zu wollen. So hat etwa de Wette geäußert:<sup>20</sup> »Eigentlich kann von einer Sittenlehre bei Luther gar nicht die Rede sein. Der Widerspruch gegen das jüdisch-päpstliche Gesetzeswesen führte ihn so weit, daß er alle sittliche Gesetzgebung aus dem Christentum verwies und nur allein den Glauben geltend machte.« Entsprechend wirft J. Mausbach<sup>21</sup> Luther vor, mit seiner Auffassung von der Freiheit, wie er sie in »de servo arbitrio« vortrage, werde »der Begriff des Sittengesetzes und der Sittlichkeit in verhängnisvollster Weise herabgesetzt und veräußerlicht«.

W. Joest sagt:<sup>22</sup>

»Wenn Luther nun den Satz schreibt: ‚Ante omnia enim opera iustitiam et salutem adesse oportet‘, so heißt das offenbar: Der Mensch, der wahrhaft gute Werke tun will, muß zuvor kraft des Evangeliums die Heilsfrage *im Rücken haben*. Das Gute kann nicht geschehen aus der Angst des Gewissens, das um seine Seligkeit kämpft, sondern nur aus der tiefen Freude des Glaubens, der in Christus Frieden hat. Nur die Werke, die die Sorge um das eigene Heil im Rücken haben, können die Ehre Gottes und die Notdurft des Nächsten im Angesicht haben. Auch hier gilt: der Mensch muß zuvor an dem Orte stehen, wo das Ganze gilt, bevor er einzelne Schritte tun

<sup>20</sup> M. L. de Wette, Sittenlehre II 275, zitiert nach B. Wendt, Kirchliche Ethik, Leipzig 1864, I 231.

<sup>21</sup> J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, Köln 1911, 139f.

<sup>22</sup> W. Joest, a.a.O. (Anm. 5), 34.

kann. Solche Schritte werden getan werden; wo der Glaube lebt, da können und müssen Werke geschehen. Aber das necessarium, unter dem sie stehen, ist nicht final, sondern konsekutiv; es ist nicht das unfreie Müssen des um Heil und Verdammnis bangenden Gewissens, sondern das freie Müssen dessen, der aus innerstem Trieb heraus das tut, was er nicht lassen kann.«

Wenn nun aber die guten Werke wirklich sich rein konsekutiv ergeben, wenn es wirklich allein an Gott liegt, ob der Mensch ein guter oder schlechter Baum ist, dann steht man nicht nur vor einem konfessionellen Dissens, sondern vor einer viel fundamentaleren Alternative: Sollen wir, um Gott die Ehre zu geben, die Moral aufgeben? Oder sollen wir den christlichen Glauben, den Theismus aufgeben, um die Moral zu retten? Diese Alternative ist durchaus nicht konstruiert. Nicolai Hartmann hat das Problem genau in diesem Sinn gesehen und sich für die zweite Möglichkeit entschieden, für den Atheismus um der Moral willen. Unter der Voraussetzung der Allwirksamkeit Gottes könne die Freiheit des Menschen, die ja auch eine Freiheit Gott selbst gegenüber sei, nicht ohne ein sacrificium intellectus angenommen werden.<sup>23</sup>

Das aufgezeigte Dilemma ergibt sich also nicht bloß aus dem Gegensatz zwischen finalem und konsekutiven Verständnis, sondern aus der Tatsache, daß die Gnaden- und Rechtfertigungslehre ein rein konsekutives Verständnis zu erfordern scheint. Ohne diese Problematik der Gnaden- und Rechtfertigungslehre ließen sich die beiden Verständnisse hintereinanderschalten. Der Mensch entscheidet sich irgendwann ausdrücklich für das Gute, für Moralität und macht sich durch diese Entscheidung zu einem guten Menschen. Er handelt fortan aus der Entschiedenheit zum Guten. Wo diese Entschiedenheit angefochten wird, in der Versuchung, revidiert er entweder seine Entscheidung oder er bestätigt sie und wächst damit weiter im Guten. Von dieser Sicht her gäbe es also Werke, die verdienstlich sind, in denen sich nämlich die fundamentale Option für das Gute verwirklicht, und gute Werke, die nicht verdienstlich sind, weil sie sich aus der Entschiedenheit zum Guten in konsekutiver Weise ergeben. Mit der Gnaden- und Rechtfertigungslehre scheinen aber nur die letztgenannten Werke zusammenzupassen. Andererseits wäre das Dilemma gelöst, wenn das finale Verständnis von Moralität mit der Allwirksamkeit Gottes, mit der Rechtfertigung aus dem Glauben vereinbar wäre.

<sup>23</sup> N. Hartmann, Ethik, Berlin <sup>4</sup>1962, 816.

## *Die Auflösung des Dilemmas*

Das aufgezeigte Dilemma ist nicht aufzulösen, solange man das Verhältnis Gottes zum Menschen wie ein Konkurrenz- oder Rivalitätsverhältnis unter Menschen denkt. Unter Menschen gilt: Je abhängiger jemand ist, desto unselbständiger, desto unfreier, desto weniger gilt er. Je mehr der Vorgesetzte zu sagen hat, desto weniger der Untergebene. Wo der eine die erste Geige spielt, kann der andere höchstens die zweite spielen. Was das Werk des einen ist, kann nicht in der gleichen Hinsicht das Werk des andern sein.

Solch ein Konkurrenzverhältnis herrscht nun zwischen Gott und Mensch zweifellos nicht. Hier gilt:<sup>24</sup> »Die radikale Abhängigkeit von ihm (sc. Gott) wächst nicht in umgekehrter, sondern in gleicher Proportion mit einem wahrhaftigen Selbststand vor ihm.« Und:<sup>25</sup> »Menschliche Freiheit und göttliche Gnade schließen sich . . . nicht aus; sie werden auch nicht gleichsam addiert oder wirken als zwei Faktoren zusammen, sondern sie sind eine Einheit.« Der Versuchung, Gottes Größe und Macht nach Art eines menschlichen Souveräns, also im Sinn eines Konkurrenzverhältnisses zum Menschen zu denken, droht man als Theologe aber immer wieder zu erliegen. Ein Beispiel dafür ist die traditionelle Begründung des Tötungsverbots: Gott allein ist Herr über Leben und Tod; er allein darf über menschliches Leben verfügen, nicht der Mensch. Die folgende Äußerung G. von Rads zu Gen 9,5–7<sup>26</sup> basiert ebenfalls auf einer solchen Voraussetzung: »Was ein Eigentum Jahwes ist, . . . das kann überhaupt nicht von Menschen in Regie genommen werden.« In dem Zugeständnis der Tötung von Tieren habe Gott der Menschheit »einen Teil seines Eigentumsrechtes abgetreten«. Daß Gott der Eigentümer und Herr einer Sache ist, schließt aber eine legitime Verfügung des Menschen über dieselbe Sache nicht aus. Wieso die Aussage, nur Gott dürfe über menschliches Leben verfügen, Gott allein sei Herr und Eigentümer des Lebens, die anstehende Frage verstellt, läßt sich an folgendem fingierten Gespräch veranschaulichen:<sup>27</sup> Zwei Menschen streiten sich um ein Grundstück. Jeder behauptet, es gehöre ihm. Ein dritter kommt hinzu und wirft ein, das Grundstück gehöre keinem von beiden, es sei Eigentum Gottes, wie geschrieben steht (Ps

<sup>24</sup> K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1964, 169–222, hier 183.

<sup>25</sup> R. Bultmann, a.a.O. (Anm. 11), 160.

<sup>26</sup> G. von Rad, Das erste Buch Mose (ATD 2/4), Göttingen 1964, 110.

<sup>27</sup> Dieses Beispiel verdanke ich B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 171.

24,1): »Dem Herrn gehört die Erde und was sie erfüllt.« Diesem dritten hätte man zu erwidern: Prinzipiell hast du recht, aber das steht nicht zur Diskussion. Du erweckst den Eindruck, die Eigentümerschaft Gottes liege auf der gleichen Ebene wie die Eigentümerschaft des Menschen, Gott könne im selben Sinne Eigentümer einer Sache sein wie der Mensch, Gott und Mensch könnten qua Eigentümer miteinander in Konkurrenz treten. Das ist aber eine falsche Vorstellung von Gott und seinem Verhältnis zu seinen Geschöpfen. Auch die aktuelle moraltheologische Diskussion um die autonome Moral, so scheint mir, leidet daran, daß man sich über die Eigenart des Verhältnisses von Gott und Mensch in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich Rechenschaft gibt. Nur wo man Gott und Mensch als Konkurrenten denkt, gibt es einen Widerspruch zwischen Autonomie und Theonomie, zwischen der Selbstgesetzgebung des Menschen und der Gesetzgebung Gottes. Wo Theonomie für den Menschen nicht Autonomie, sondern Heteronomie, Fremdbestimmung bedeutete, würde man in Wahrheit Gott zu einem Konkurrenten des Menschen degradieren. Wo man dagegen sittliche Autonomie richtig denkt, erscheint sie als von Gott geschenkt und ermächtigt.

Das vermeintliche Konkurrenzverhältnis ist vielmehr ein Begründungsverhältnis, wie J. Gnilka in seiner Auslegung der eingangs zitierten Mahnung Phil 2,12f.<sup>28</sup> deutlich macht: »Die Spannung zwischen der Aufmunterung zum Wirken und der Feststellung, daß Gott wirkt, muß bestehenbleiben. Keinesfalls darf sie in dem Sinn aufgelöst werden, daß an der Grenze menschlicher Wirkfähigkeit Gottes Wirken einsetzte. Das wäre eine merkwürdige Theologie. Göttliches und menschliches Wirken greifen ineinander, aber so, daß das göttliche das menschliche Wirken ermöglicht. Und darüber hinaus fordert! Beide Sätze ergänzen einander nicht, sondern begründen einander. ‚Weil Gott alles wirkt, darum habt ihr alles zu tun.‘«

Wenn dem so ist, ist das finale Moralverständnis mindestens mit der Allwirksamkeit Gottes vereinbar. Durch die Entscheidung zum Guten macht der Mensch sich zu einem guten Menschen. Diese Entscheidung ist seine, wird ihm zugerechnet. Daraus folgt dann aber nicht, diese Entscheidung sei nicht von Gott ermächtigt. Vielmehr gilt: weil die Entscheidung zum Guten ganz Sache des Menschen ist, ist sie auch von Gott ermächtigt. Allwirksamkeit Gottes und menschliche Freiheit sind also keine Gegensätze; vielmehr gilt:<sup>29</sup> »die göttliche Gnade schafft erst die

<sup>28</sup> J. Gnilka, *Der Philisterbrief* (HThK X 3), Freiburg 1968, 149.

<sup>29</sup> R. Bultmann, a.a.O., 130.

*Freiheit des Menschen.*« Damit dürfte der erste Aspekt des aufgezeigten Dilemmas (Allwirksamkeit Gottes und Freiheit des Menschen) geklärt sein. Wenn man sich nur der Eigenart des Verhältnisses des Schöpfers zu seinem Geschöpf vergewissert, löst sich das Dilemma, und es braucht in diesem Punkt keinen konfessionellen Dissens zu geben (was die Zitate von Rahner und Bultmann belegen).<sup>30</sup>

Läßt sich das Dilemma aber auch in seinem zweiten Aspekt (Gnade – Verdienst) auflösen? Bultmann äußert sich dazu nicht, das Problem taucht bei ihm gar nicht auf. Vermutlich würde er aber ein Verdienst auf seiten des Menschen ablehnen.

Es ist also zu fragen, ob die gemachten Aussagen über das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpf auch noch gelten, insofern der Mensch Sünder ist. Der Mensch, der sich zum Glauben entscheidet, ist ja nicht ein unbeschriebenes Blatt, vielmehr ist die Entscheidung zum Glauben Umkehr vom Bösen zum Guten bzw. (wie bei Paulus) Preisgabe all dessen, worauf man stolz ist, einen Anspruch gründet.

Da der Mensch immer schon in der Schuld Gottes steht, wird ihm die Rechtfertigungsgnade wider Verdienst zuteil. Wie kann die Annahme der wider Verdienst gewährten Gnade ihrerseits verdienstlich sein? Wie kann sich aus der Zurechnung einer Tat ein Verdienst ergeben, wenn die Bilanz des menschlichen Handelns nur in roten Zahlen geschrieben werden kann? Wenn es – wie beim unbarmherzigen Knecht – allein Sache Gottes ist, die astronomische Schuld zu erlassen, wenn der Mensch nur aus der Gnade lebt, wo ist Raum für ein Verdienst?

Diese Fragen wirken plausibel, ein Nein auf diese Fragen scheint zwingend, solange man das Verhältnis Gottes zum Menschen als Sünder im Modell des Schuldrechts denkt. Dies Modell gibt aber das Verhältnis Gottes zum Sünder nur bedingt richtig wieder. Unter Menschen besteht zwischen Gläubiger und Schuldner ein Konkurrenzverhältnis. Der Gläubiger hat bestimmte Rechte gegenüber dem Schuldner, der Schuldner die entsprechenden Pflichten gegenüber dem Gläubiger. Je mehr nun jemand in der Schuld steht, desto weniger Rechte, Ansprüche hat er. Sieht man in diesem Sinne Gott als Gläubiger des Menschen, kann man vom Menschen nur gering denken. Gott darf aber nicht in diesem Sinn als Gläubiger verstanden werden. Ein Gläubiger gibt seinem Schuldner

<sup>30</sup> Das zeigt auch die These von W. Härle u. E. Herms (Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979, 171f.), der Rechtfertigungsglaube sei der Grundakt ethischen Handelns; in ihm ereigne sich die Selbstbestimmung der Person, »in der das ethische Subjekt sich selbst und damit implizit sein ganzes Wollen und Handeln zurechenbar identifiziert und qualifiziert« (172). Zurechenbarkeit läßt sich nur im Rahmen eines finalen Moralverständnisses behaupten.

etwas von seinem Eigentum in der Erwartung, es (evtl. mit Zinsen) zurückzubekommen. Gott aber hat dem Menschen nicht etwas gegeben, was er nun zurückfordert; was der Mensch ihm »schuldet« bzw. schuldig geblieben ist, ist sittlicher Gehorsam. Es ist also die Ambiguität der Wörter ‚Schuld‘, ‚schulden‘ etc. zu bedenken. Ein Blick in ein Wörterbuch kann hier hilfreich sein; zu ‚schulden‘ findet man:<sup>31</sup>

a) »zur Begleichung von Schulden oder als Entgelt o. ä. zahlen müssen;«

b) »aus sittlichen, gesellschaftlichen o. ä. Gründen jemandem ein bestimmtes Verhalten, Tun, eine bestimmte Haltung schuldig sein.«

Bei der ‚Schuld‘ im zweiten Sinne besteht das eben gekennzeichnete Konkurrenzverhältnis so nicht. Wo ein Mensch einem andern Ehrfurcht, Gehorsam »schuldet«, ist er wegen dieser »Schuldigkeit« nicht geringer als der andere anzusehen. Gilt das aber auch, wenn man seine »Schuldigkeit« nicht getan hat?

Wie das im Verhältnis zu Gott aussieht, kann man sich klarmachen an dem kleinen Gleichnis von den beiden Schuldnern (Lk 7,41). Der Grad der Abhängigkeit, die Größe der erlassenen Schuld macht den Menschen nicht entsprechend geringer. Vielmehr wächst der Mensch in seiner Liebe zum Schöpfer und Erlöser, je mehr er sich ihm verdankt, je mehr er auf die Vergebung angewiesen ist. Umgekehrt kann ethisches Handeln, kann die Antwort der Liebe nie die Intention haben, die Abhängigkeit von Gott zu verringern, weniger sich Gott zu verdanken. Es gilt also nicht: Je mehr der Mensch die Liebe übt, desto weniger verdankt er sich Gott. Auch nicht: Je mehr Verdienste der Mensch vor Gott hat, desto weniger lebt er aus der Gnade. *Der Mensch erfüllt vielmehr am ehesten seine Schuldigkeit vor Gott, dem gebührt das größte Verdienst, der am meisten aus der Gnade lebt.*

Wo man dem Menschen ein Verdienst zuschreibt, behauptet man also nicht, der Mensch könne seine Schuld vor Gott ein Stück weit aufwiegen, sein Soll durch neues Haben verringern, die negative Bilanz ausgleichen. Verdienst ist nicht etwas, das die Gnade aufwiegt. Dieser Zusammenhang ist im »Indiculus« im Anschluß an Augustinus klassisch formuliert (DS 248): »So groß ist die Güte Gottes gegen die Menschen, daß er, was seine Gaben sind, unsere Verdienste sein läßt, und daß er für das, was er uns schenkt, uns den ewigen Lohn geben wird.« N. Hartmann hat also recht, wenn er formuliert:<sup>32</sup> »Es ist im Grunde eine falsche Gottesfurcht, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Men-

<sup>31</sup> Duden, Deutsches Universalwörterbuch, Mannheim 1983, 1122.

<sup>32</sup> N. Hartmann, a.a.O. (Anm. 23).



schen preisgibt. In Wahrheit degradiert man damit den Weltschöpfer zum Stümper, der nicht weiß, was er schafft.« (Er hat nur daraus die falsche Konsequenz des Atheismus gezogen.)

Der Mensch verdankt also alles Gott. Und gleichwohl liegt es an ihm selbst, ob er sich zum Guten oder Bösen, für oder gegen Gott entscheidet, ob er in der Freiheit der Kinder Gottes lebt oder in der Knechtschaft der Sünde, ob er sein Heil gewinnt oder verliert. Und obwohl Gott alles bewirkt, muß er sein Heil mit Furcht und Zittern schaffen. Dieser Gedanke ist auch in dem abschließenden Segenswunsch des Hebräerbriefes formuliert (Hebr 13,20f.): »Der Gott des Friedens aber, der Jesus, unsern Herrn, den erhabenen Hirten seiner Schafe, von den Toten heraufgeführt hat durch das Blut eines ewigen Bundes, er rüste euch mit allem Guten aus, damit ihr seinen Willen tut, indem er selbst in uns schafft, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesus Christus, dem die Ehre sei in alle Ewigkeit.«