

Göttliche Rechtfertigung – ein lebensdienlicher Akt humaner Selbstdeutung

Die Funktion der Dogmatik in der Praxis religiöser Kommunikation

Wilhelm Gräß

1. Dogmatik als „Stück der praktischen Theologie“

In einem Interview zur Gegenwartsbedeutung der Reformation Luthers, das mit der Frage begann, ob sich diese nicht immer noch in der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden zeige, antwortet Ulrich Barth:¹

Das wäre ein restauratives Festhalten an alten Formeln. Diese ganze Fokussierung auf die Rechtfertigungslehre halte ich für verfehlt. Dass Luther seine Erlösungslehre in die Gestalt der Rechtfertigungslehre gegossen hat, gehört zu seiner Gebundenheit an die spätmittelalterliche Bußtheologie. Dieser Zusammenhang besteht für uns aber nicht mehr, denn der Horizont eines göttlichen Gerichts ist weitgehend verschwunden. Das Religiöse baut sich heute auf ganz andere Weise auf.

Und weiter unten:

Religion scheint immer noch die geeignetste Form des rituellen Umgangs mit dem Unsagbaren zu sein [...]. Ich denke aber doch, dass das Religiöse nach wie vor Relevanz für die Selbstdeutung des Menschen hat – auch wenn es oft nicht zugegeben wird [...]. Religion äußert sich nicht nur in theologisch ausgewiesenen und rituell praktizierten Symbolen. Es gibt auch so etwas wie stumme Religion, die jeder mit sich selbst ausmacht. Hier scheint mir ein wichtiger Unterschied zu früheren Zeiten zu liegen: Religion existiert nur noch partiell als selbstverständliches Symbolsystem. Der Graubereich des Unausgesprochenen, Unausprechbaren ist heute größer als in früheren Epochen. Und gerade deshalb müssen wir uns einen Reim darauf machen. Es ist unverantwortlich, wenn Dogmatik und Kirche darüber einfach hinweggehen.

¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 30. 10. 2014: <http://www.faz.net/aktuell/politik/interview-zum-reformationstag-martin-luther-und-die-zukunftderkirche-13239462.html>.

An diesen schnell hingeworfenen Sätzen Ulrich Barths ist einiges bemerkenswert. Sie sind längst nicht so sorgfältig formuliert wie seine literarischen Texte, geben dafür aber mit schonungsloser Direktheit das Konzept seiner materialen Dogmatik zu erkennen. Ich meine sie jedenfalls so verstehen zu dürfen, dass ich sage: Barth schwebt ein Konzept von Dogmatik vor, das der vielfach stumm gewordenen Religion der Menschen zur Artikulation verhilft. Religion, so sein Ausgangspunkt, hat als Praxis der Selbstdeutung, insbesondere in existentiellen Erfahrungen des Unsagbaren und Ungeheuren, nach wie vor Bedeutung im Leben der Menschen. Das zeige sich an dem in solchen Situationen aufbrechenden Verlangen nach kirchlichen Ritualen. Die theologische Dogmatik jedoch, so seine Kritik, orientiere sich nicht an den aus Erfahrungen erwachsenden religiösen Selbstdeutungsbedürfnissen der Menschen. Einem binnentheologischen Schematismus folgend, gehe sie in der Regel sowohl am historischen Sinn der traditionellen Lehrformeln vorbei wie sie auch deren mögliche Gegenwartsbedeutung verspiele. Das sei, wie er in diesem Interview ausführt, auch mit der im Protestantismus gemeinhin für zentral erachteten Rechtfertigungslehre der Fall. Diese Lehre, so Barth, lebe von der zu Luthers Zeiten verbreiteten Angst, im göttlichen Gericht nicht bestehen zu können. Da von dieser Sünden- und Gerichtsangst heute kaum noch etwas zu sehen sei, gehe die Dogmatik an ihrer eigentlichen Aufgabe vorbei, wenn sie die Zentralstellung der Rechtfertigungslehre auch für das gegenwärtige Christentum verteidige.

Damit verweist Barth auf das Konzept einer Dogmatik, das danach verlangt, die traditionellen theologischen Grundbegriffe aus ihren binnentheologischen Verweisungszusammenhängen und heilsgeschichtlichen Erzählstrukturen herauszunehmen. Ein anderes systematisches Verfahren kommt in den Blick. Dieses behandelt die theologischen Grundbegriffe der Tradition als Ausdruck einer von der Christentumskultur geprägten religiösen Symbolsprache. Die Wirklichkeit, die die religiösen Symbole beschreiben, ist die religiös gedeutete Erfahrung. Das Kriterium für ihre Aufnahme in eine der gegenwärtigen religiösen Kommunikation dienliche Dogmatik ist daher ihre Fähigkeit, der gelebten Religion der Menschen Ausdruck verleihen zu können.

Die Grundbegriffe der Dogmatik sind demnach als symbolsprachliche Artikulationen religiös gedeuteter Erfahrung zu verstehen. Und nur eine solche Dogmatik, die diese religiöse Symbolsprache in ihrem existentiellen Deutungssinn erschließt, erfüllt in der religiösen und kirchlichen Gegenwartslage noch ihren praktischen Zweck. Auf diesen praktischen Zweck kommt es aber auch entscheidend an. Die Dogmatik wird gebraucht, um die zumeist stumm gewordene Religion ins Gespräch zu ziehen.

Es zeigt sich hier das Konzept einer Dogmatik, die sich in der Reflexion auf die religiösen Deutungspotentiale der theologischen Tradition aufbaut, die Absicht verfolgend, die christlich-religiöse Lebensdeutung aktuellen Vollzügen re-

ligiöser bzw. kirchlicher Kommunikation wieder zugänglich zu machen. Eine solche Dogmatik geht nicht von einer normativen kirchlich-theologischen Vorweggeltung der traditionellen Lehrbegriffe aus. Der Geltungsanspruch religiöser Symbole bemisst sich vielmehr danach, inwieweit es ihnen gelingt, die gelebte Religion der Menschen tiefer und gehaltvoller über sich zu verständigen. Die gelebte Religion ist damit nicht mehr nur das Feld der praktischen Anwendung der Dogmatik. Sie ist vielmehr ihr Ausgangs- wie auch ihr Endpunkt, auf dem sich die Plausibilität und Resonanz ihrer lehrbegrifflichen Aufstellungen zu erweisen hat.

Die Absicht meines Beitrags ist es, die praktische Ausrichtung dieses Konzepts von Dogmatik an Vollzügen religiöser Kommunikation noch deutlicher hervortreten zu lassen, als Ulrich Barth dies bislang m. W. zugestanden hat. Es liegt hier, wie ich denke, die dringend gebotene Einweisung der Dogmatik in eine Praxeologie christlich-religiöser Kommunikation vor. Sie hätte ihren Ausgang von denjenigen Erfahrungen des Lebens zu nehmen, die aus sich selbst in die religiöse Frage drängen. Die Qualität eines dogmatischen Satzes bemisst sich dann danach, inwieweit es ihm gelingt, die religiöse Deutung von Lebenserfahrungen sowohl artikulieren wie kommunizieren zu können. Die am Ort der Individuen vielfach stumm gewordene Religion ausdrücklich und interpersonal mitteilbar zu machen, das wäre die wesentliche Aufgabe einer praxeologisch gefassten materialen Dogmatik. Das Material für ihre lehrbegriffliche Arbeit gewönne sie dabei weiterhin aus der dogmatisch-theologischen Lehrtradition. Diese tritt jedoch nicht mehr mit normativem Anspruch auf, sondern greift stimulierend und regulierend in den Aufbau des religiösen Bewusstseins ein. Dabei geht es ihr vor allem um die innere Systematik des christlich-religiösen Bewusstseinsausdrucks. Zugleich reflektiert sie ihre praktische Absicht aber immer auch in historischen Zusammenhängen.

In ihrer historischen Arbeit deckt diese Dogmatik die sich historisch wandelnden religiösen Bedürfnis- und Motivlagen auf. Sie geht den Gründen dafür nach, dass theologische Lehrbegriffe, die einst von zentraler religiöser Bedeutung waren, ihre Resonanzen im religiösen Bewusstsein der Menschen auch wieder verlieren können. So bestreitet Ulrich Barth in dem hier aufgenommenen Interview, ausgerechnet zum Reformationstag, der weithin immer noch für theologisch zentral erachteten Rechtfertigungslehre Martin Luthers die Gegenwartsbedeutung. Und er begründet diesen Bedeutungsverlust der sog. reformatorischen Rechtfertigungslehre eben damit, dass es mit der Sünden- und Gerichtsangst, die zu Zeiten der Reformation die Menschen beherrscht habe, vorbei sei. Weil die Menschen das endgerichtliche Trostbedürfnis nicht mehr verspürten, könnten sie auch mit der Trostbotschaft, dass Gott um Christi willen die Gläubigen vor der ewigen Verdammnis bewahre, nichts mehr anfangen. Und Barth geht dann sogar noch weiter, indem er auch den bislang energischsten Versuch, die

reformatatorische Rechtfertigungslehre unter den Bedingungen des „immanent frame“ (Charles Taylor) eines neuzeitlich-modernen Wirklichkeitsverständnisses auf neue religiöse Bedürfnislagen auszurichten, als untauglich zurückweist. Die Versuche moderner Theologie, die Rechtfertigungslehre aus ihren juristisch-eschatologischen Vorstellungszusammenhängen heraus zu nehmen und ihren religiös sinnstiftenden Gehalt auf das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung zu beziehen, seien, so Barth, ebenfalls zum Scheitern verurteilt. Dies deshalb, weil die Logik der Anerkennung zwar im sozialen, nicht aber im religiösen Verhältnis funktioniere.

Wir suchen nach Anerkennung unter unseresgleichen“ sagt Barth und fährt fort: „Das ist eine intersubjektive, soziale Kategorie. Die Suche nach Anerkennung durch Gott ist kein Gedanke, der sich von selbst nahelegt.“²

Letztlich, so scheint mir, sieht Barth keine Chance, das Problem einer religionsproduktiven Aktualisierung dieses im Protestantismus gemeinhin als zentral erachteten Lehrtopos zu lösen.

Ob man das so sehen muss oder man den seit Karl Holl, auf den Barth vermutlich anspielt, immer wieder unternommenen Versuchen, die Rechtfertigungslehre auf dem Wege der Aufdeckung der religiösen Implikationen der Anerkennungserfahrung auch dem modernen Menschen nahe zu bringen, nicht doch ein sehr viel größeres Potential zuzuschreiben hat, wird uns hier noch beschäftigen.³ Zunächst kommt es mir jedoch noch genauer auf die formale Struktur im Verfahren der Legitimation dogmatisch-theologischer Geltungsansprüche an. Es scheint mir schließlich bei Barths Bestreitung der Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre das Argument ausschlaggebend, wonach sie die Motivlagen, die Menschen heute nach Gott fragen ließen, nicht oder nur ungenau treffe. Auch darüber wäre dann des Weiteren erst noch zu diskutieren. Möglicherweise lassen sich auch aktuelle Selbstdeutungen des religiösen Bewusstseins vorbringen, die einen gegenteiligen Eindruck zu vermitteln in der Lage sind.

Bevor ich auf heutige Praxisvollzüge religiöser Kommunikation, in denen sich m.E. zugleich die Aktualität religiösen Rechtfertigungsverlangens zeigt, eingehe, will ich an die Zuweisung des von Ulrich Barth verfolgten Typs von Dogmatik in eine die Bedingungen religiöser Kommunikation reflektierende praktische Theologie erinnern.⁴

² Vgl. Anm. 1

³ Vgl. *Karl Holl, Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?* Tübingen 1907.

⁴ Mit Absicht ist „praktische Theologie“ kleingeschrieben, weil es nicht nur um die so genannte Disziplin im üblichen Fächerkanon der Theologie geht, sondern sehr viel eher, wie gleich deutlich werden wird, um die auf die Praxis des Lebens insgesamt ausgerichtete Theologie, die das Theologiekonzept Schleiermachers vorsah.

Schleiermacher hatte bekanntlich der Dogmatik bzw. Glaubenslehre die begrifflich-systematische Beschreibung der sich in der Glaubensrede darstellenden Selbstausslegung des christlich-religiösen Bewusstseins zugewiesen. Die deskriptive Aufgabe der Dogmatik veranlasste ihn, diese Disziplin der historischen Theologie zuzuordnen, wobei freilich nicht übersehen werden darf, dass für Schleiermacher die Theologie in allen ihren Disziplinen der praktischen Aufgabe kirchenleitenden Handelns sich verpflichtet wissen sollte.⁵ Diese Ausrichtung auf die kirchlich-religiöse Kommunikationspraxis hat dann Ernst Troeltsch ganz entschieden und gewissermaßen ausschließlich der Dogmatik zugewiesen.⁶ Die mit dem Begründungsproblem und dem Gegenstand der Theologie befasste Religionsphilosophie, die Schleiermacher in den Prolegomena zur Dogmatik, der „Einleitung“ in die Glaubenslehre verhandelte, sollte für Troeltsch, neben den historischen, wissenschaftlichen Fächern der Theologie, zu ihrem mit Begründungsfragen befassten Kernbestand gehören. Die materiale Dogmatik hingegen sollte nach Troeltschs Auffassung den praktischen Fragen religiöser Kommunikation gewidmet sein. Sie hat nach dem symbolischen Gehalt, nach der religiösen Sinnbedeutung der Lehrbegriffe der christlichen Tradition zu fragen. Ihr kommt die Aufgabe zu, herauszufinden, welche der traditionellen Lehrbegriffe gewissermaßen auch gegenwärtig als lebendige religiöse Symbole funktionieren und deshalb im systematischen Zusammenhang einer Glaubenslehre zu entfalten wären. Auf einen gesamtkirchlichen Geltungsanspruch, den Schleiermacher mit seiner Glaubenslehre noch meinte verbinden zu können, setzte Troeltsch allerdings schon nicht mehr. Ihm genügte es, wenn es die Dogmatik schafft, den vielfach verschütteten Lebensdeutungssinn der christlichen Symbole wieder frei zu legen. Ihre zentrale Aufgabe wird die Hermeneutik der als religiöse Symbole aufgefassten christlichen Lehrbegriffe. Nimmt sie diese Aufgabe wahr, dann kann sie zur „Erziehung und Beratung des auch für sich in seinem Glauben selbständigen praktischen Geistlichen“⁷ beitragen, ja, jedem an religiösen „Fragen Interessierten zur Selbstverständigung über sein religiöses Denken dienen.“⁸

Die zwischen Religionskritik und -begründung sich bewegende religionsphilosophische Fundierung der Theologie wie die auf die kirchlichen Kommunikationszwecke ausgerichtete Konzeption der ihr zugehörigen Disziplin der Dogmatik ist insofern das kennzeichnende Merkmal ihrer von Schleiermacher paradigmatisch neu gefassten Form. Troeltsch vertiefte die Differenz zwischen Dog-

⁵ Vgl. *Wilhelm Gräß*, *Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung*: Friedrich Schleiermacher, in: Christian Grethlein, Michael Meyer-Blanck (Hrg.), *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*, Leipzig 1999, 67–110.

⁶ Vgl. *Wilhelm Gräß*, *Dogmatik als Stück der Praktischen Theologie. Das normative Grundproblem in der praktisch-theologischen Theoriebildung*, in: *ZThK* 85/1988, 474–492.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

matik und Religionsphilosophie noch deutlich, indem er die Dogmatik dezidiert zu einem „Stück der Praktischen Theologie“ erklärte.⁹ Es sollte aber, Schleiermachers und Troeltschs Konzept einer Glaubenslehre folgend, der materialen Dogmatik darum gehen, die Symbolbestände der christlichen Überlieferung dem gegenwärtigen Bewusstsein zu erschließen, so dass sie zu aneignungstauglichen Angeboten an die religiöse Selbstdeutung der Zeitgenossen werden können.

Nimmt man diese praktische Ausrichtung der Dogmatik ernst, dann weitet sich allerdings auch ihr Wahrnehmungshorizont. Wo gewinnt das Religiöse Relevanz für die Selbstdeutung des Menschen? Diese Frage wollte Ulrich Barth in dem genannten Interview zurecht ins Zentrum gerückt wissen, wenn es darum geht, diejenigen Lehrgehalte der dogmatischen Tradition auszumachen, die auf Fragen antworten, die die Menschen in religiöser Hinsicht heute haben. Ich möchte ihm jedoch widersprechen, wenn er behauptet, dass dies die evangelische Rechtfertigungslehre nicht mehr sein könne und auch noch die Versuche, sie im Horizont heutigen Erfahrungsbewusstseins zu reformulieren, zum Scheitern verurteilt seien.

Dass die evangelische Rechtfertigungslehre durchaus ein hilfreiches Angebot an die Selbstdeutung der Menschen machen kann, will ich im Folgenden zeigen. Zunächst werde ich, gewissermaßen religionskulturhermeneutisch vorgehend, kurz auf zwei literarische Dokumente Bezug nehmen, die die Aktualität der Rechtfertigungsthematik erläutern können und dies in einem dezidiert religiösen Sinn, als Frage nach bedingungsloser, göttlicher Rechtfertigung. Sodann will ich versuchen, im Ausgang von der Situation des um Schuld Erfahrungen kreisenden seelsorgerlichen Gesprächs, deutlich zu machen, wie ein sich an der Praxis Jesu orientierendes rechtfertigendes Handeln zu einem gerade in Schuld Erfahrungen – Erfahrungen eines negativen Selbstverhältnisses – zu einem tröstlichen Selbstdeutungsangebot zu werden vermag.

2. Religionskulturhermeneutische Annäherung an das Bedürfnis nach göttlicher Rechtfertigung

„Gerechtfertigt zu sein, das war einmal das Wichtigste.“ Mit diesem Satz beginnt Martin Walser seinen Essay „Über Rechtfertigung“.¹⁰ Von Gott gerechtfertigt zu sein, das hieß, vorbehaltlos, in seiner ganzen Existenz gerechtfertigt zu sein. Deshalb, so Walser, war gerechtfertigt zu sein einmal das Wichtigste, weil die göttliche Rechtfertigung von der Existenzangst befreit und eine ins Unendliche ge-

⁹ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule, in: *Dersb. Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Neudruck der 2. Aufl. 1922), Aalen 1962, (500–524) 515.

¹⁰ Martin Walser, *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, Reinbek bei Hamburg 2012, 7.

hende Lebensgewissheit begründet. Das Verlangen nach solcher Rechtfertigung ist immer noch da, aber seine Erfüllung wird nicht mehr von Gott erwartet.

Was wir hinter uns gelassen haben: Rechtfertigung überhaupt von, sagen wir, oben zu erwarten. Heute genügt es, dass es einem gut geht, dann ist sein Rechtfertigungsbedarf schon gedeckt [...]. Jeder kann heute beurteilen, ob ihm (in seinem Leben) Recht oder Unrecht geschehe. Egal, ob einem Recht oder Unrecht geschieht, er fühlt sich im Recht. Dass er sagen kann, ihm geschehe Unrecht, zeigt ja, dass er sich im Recht fühlt.¹¹

Und weiter:

Heute: Wir führen, wenn es uns gut geht, unser Wohlergehen auf uns selbst zurück. Also auf unsere Werke. Die, die ihre Gelungenheit noch als Gnade erleben, dürften seltener sein. Schon lieber nennen wir's Glück. Oder Zufall. Oder, um uns größer vorzukommen, Gerechtigkeit.¹²

Das Rechtfertigungsbedürfnis, im religiösen Sinn, als Verlangen nach einer bedingungslosen Rechtfertigung der eigenen Existenz, einer Rechtfertigung des Existenzrechtes, ist da. Es gehört zu uns Menschen. Darauf insistiert Walser. Er sieht aber genauso, dass der religiöse Sinn des Rechtfertigungsbedürfnisses weithin nicht mehr verstanden wird. Und dies deshalb, weil überhaupt der Sinn für Religion, verstanden als Gottesbewusstsein, nicht mehr verstanden wird.

Andere lassen mich wissen: Religion, das war einmal. Es ist eine eher unglückliche Entwicklung, dass Religion etwas geworden ist, was nicht mehr ohne Kirchliches gedacht wird. Wer sich heute fast instinktiv erhaben fühlt über alles Religiöse, weiß vielleicht nicht, was er verloren hat. Polemisch gesagt: Rechtfertigung ohne Religion wird zur Rechthaberei. Sachlich gesagt: Verarmt zum Rechthaben.¹³

Wie sonst, so fragt Walser, sollen wir uns die penetrante Moralisierung und Tribunalisierung des öffentlichen Bewusstseins erklären. An die Stelle der Rechtfertigung durch Gott ist eine selbstgefällige und überhebliche Rechthaberei getreten. Wir befinden uns vor einer

Kulturkulisse, die uns vergessen macht, dass Rechtfertigung einmal unser Bedürfnis war. Übrig geblieben ist das Rechthabenmüssen. Recht zu haben ist der akzeptierte Ersatz für Rechtfertigung.¹⁴

Was folgt aus Walsers Diagnose für die Theologie? Sicher nicht, dass sie es aufgeben sollte, von der göttlichen Rechtfertigung als einer Rechtfertigung allein aus Gnade zu reden. Genau um diese göttliche und damit unbedingte Rechtfertigung des menschlichen Daseins müsste es ihr vielmehr entscheidend gehen. Dies

¹¹ A. a. O., 41f.

¹² A. a. O., 40.

¹³ A. a. O., 32f.

¹⁴ A. a. O., 29.

allerdings so, dass sie die göttliche Rechtfertigung als ein religiöses Ausdruckssymbol behandelt, das einen lebensdienlichen Umgang mit einem elementaren Problem des menschlichen Selbst- und Weltumgangs ermöglicht: Eine Gelassenheit, die aus dem Gefühl erwächst, im Grunde seines Daseins gerechtfertigt zu sein, somit sich nicht permanent selbst, wodurch auch immer, selbst rechtfertigen zu müssen.

Ein Plädoyer für göttliche Rechtfertigung um der „Verteidigung des Menschen“ willen, hat vor kurzem auf eindrückliche Weise auch der Zeit-Redakteur Jan Roß vorgelegt, in seinem Buch, das den Titel trägt: „Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird“.¹⁵

Roß versucht in diesem Buch deutlich zu machen, dass Gott und damit auch der Glaube an ihn, um der Menschlichkeit des Menschen willen gebraucht wird. Nicht in ihrem alten, gegenständlichen, den juridischen Vorstellungszusammenhängen verhafteten Sinn, bleiben die Vorstellungen von einem gnädigen Handeln Gottes am Menschen wichtig, sagt Roß. Nein, Roß will die Rede von der göttlichen Rechtfertigung des Menschen als „hermeneutisches Prinzip“ für ein Verstehen unseres Menschseins einsetzen.¹⁶ Rechtfertigung lässt sich

nüchtern gesprochen, in ein hermeneutisches Prinzip übersetzen, in einen Verständnisschlüssel, eine Suchrichtung für die Deutung des Menschen: in ihm im Zweifel eher mehr zu vermuten als zu wenig, etwas Unausgeschöpftes, einen Überschuss.¹⁷

Jan Roß weiß auch, dass die Sprache der Religion, die dem Menschen einen solchen Mehrwert zuschreibt, einen Mehrwert, den er weder aus seinen Sozialbeziehungen noch aus seinen eigenen Leistungen gewinnen kann, kaum noch jemandem verständlich ist. Dennoch hat er dieses Buch über Gott geschrieben, eben weil er klar machen möchte, dass die Verteidigung des Menschen dasjenige braucht, was über ihn selbst hinaus ist. So fängt Jan Roß an, das zu tun, was eine praktische Dogmatik heute tun muss, die biblische Rede von Gott und seinem rechtfertigenden Handeln in die Rede von dem zu übersetzen, was den Menschen in seinem Selbst- und Weltverhältnis noch einmal transzendiert, diesen selbst über sich hinausführt. Die Rede von der Gnade Gottes, deren der Mensch bedürftig ist, meint dann, des Menschen Geheimnis zu respektieren, seine Unauslotbarkeit, das, was in seiner gesellschaftlichen Existenz nicht aufgeht. Der Mensch, so sagt Roß, gerät, indem die Gottebenbildlichkeit von ihm ausgesagt wird, unter den „Schutz des religiösen Tabus.“¹⁸

Diese religiös vermittelte Zuschreibung seiner Unantastbarkeit, meint Roß, ist heute enorm wichtig. Denn

¹⁵ Jan Roß, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Berlin 2012.

¹⁶ A. a. O., 37.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ A. a. O., 38.

[...] ohne den Schutz des religiösen Tabus wird der Mensch berechenbar für die Wissenschaft, kontrollierbar für die Macht, eine Funktion der biologischen, psychischen und sozialen Realität. Warum nicht versuchen, ihn zu dressieren, zu verbessern oder abzuschaffen? Der geheimnislose Mensch ist der verfügbare Mensch.¹⁹

Und, setzt er hinzu, ziemlich erstaunt, dass die religiöse Rede scheinbar doch noch funktioniert:

Noch heute, in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft, wird von der Heiligkeit der menschlichen Person als Grundlage der Menschenrechte und der Menschenwürde geredet. Man kann offenbar kaum anderes, als für den letzten Schutz der Humanität auf ein religiöses Motiv zurückzugreifen. Das ist die Ausdrucksweise, in der die Kultur über die großen Fragen redet: Wenn sie ihren Mund auf tut und das Allerwichtigste sagt, spricht sie die Sprache des Glaubens.²⁰

3. Anerkennung statt Rechtfertigung?

Ulrich Barth hat in dem eingangs zitierten Interview darauf hingewiesen, dass es schon um 1900 Versuche gegeben habe, dem modernen Menschen die Relevanz der göttlichen Rechtfertigung aus seinem Verlangen nach Anerkennung zu erschließen. Völlig zu Recht äußert Barth allerdings Bedenken, dass der Rekurs auf Anerkennungsverhältnisse allein schon dazu geeignet sein könnte, den Sinn des göttlichen Rechtfertigungshandelns verständlich werden zu lassen. Anerkennung, so sein Urteil, funktioniert nicht unmittelbar als religiöses Symbol, weil sie in sozialer Wechselseitigkeit verbleibt. Das ist richtig. Aber soziale Anerkennungsverhältnisse öffnen sich, da sie nur bedingte Anerkennung möglich machen, für das Verlangen nach bedingungsloser Anerkennung. Sie setzen in sich selbst einen religiösen Mehrwert frei. In beiden eben angeführten, literarischen Plädoyers für eine Theologie der Rechtfertigung läuft die Argumentation genau so, dass das Überschießende der göttlichen Rechtfertigung gegenüber der zwischenmenschlichen Anerkennung aufmerksam gemacht wird. Anerkennung funktioniert nicht unmittelbar als religiöses Symbol, aber die Rede von Anerkennung macht Rechtfertigung als religiöses Symbol verständlich. Von sozialen Anerkennungsverhältnissen herkommend, kann die Bedeutung göttlicher Rechtfertigung darin erkannt werden, dass diese *bedingungslose* Anerkennung meint. Der Mehrwert der göttlichen Rechtfertigung tritt hervor, wenn an den

¹⁹ A. a. O., 38f.

²⁰ A. a. O., 39f.

Anerkennungsverhältnissen selbst gezeigt werden kann, weshalb diese über sich hinausweisen und den Ausgriff auf eine Unbedingtheitsdimension verlangen.

Anerkennungsverhältnisse sind, wie Ulrich Barth zu Recht hervorhebt, soziale Verhältnisse. Wir bewegen uns von Kind auf in ihnen, wobei sich immer auch die normative Erwartung aufbaut, durch die Anerkennung, die wir erhalten und die wir uns erwerben, unsere Selbstgewissheit, ein uns selbst zustimmungsfähiges Dasein, unsere Identität zu gewinnen. Deshalb strengen wir uns an, sobald wir zu selbstbewusstem Leben erwachen. Deshalb wollen wir unsere Eltern nicht enttäuschen, wollen wir unseren Lehrern gefallen, erstreben wir die guten Noten, wollen erfolgreich sein im Beruf. All das bringt Anerkennung, soziale Akzeptanz, steigert die Karrierechancen, öffnet Zugangstore zu gesellschaftlichen Positionsvorteilen.

Anerkennungsverhältnisse beruhen immer auf Wechselseitigkeit. Sie verlangen die eigene Leistung, den persönlichen Einsatz. Dann kann auf die Gegenleistung in Form der Anerkennung gerechnet werden. Wer anerkannt sein und vor allem anerkannt bleiben will, in der Familie, in der Schule, am Arbeitsplatz, als Staatsbürger, der muss auch etwas dafür tun, muss sich engagieren, muss arbeiten. Das ist gewissermaßen der Kontrakt, der in Anerkennungsverhältnissen eingegangen werden muss. Sie funktionieren nur, solange dieser Kontrakt eingehalten wird. Der Einsatz muss sich lohnen, sowohl was die gesellschaftlichen Positionsvorteile anbelangt wie auch, was den Gewinn fürs Selbstverhältnis betrifft. Das eine hängt am anderen, das positive Selbstverhältnis an der sozialen Anerkennung und umgekehrt. Sozialbeziehungen vollziehen sich immer in Sphären der Anerkennung, in dieser doppelten Hinsicht, den sozialen Status wie das Selbstwertgefühl betreffend. Wo die Anerkennungsverhältnisse in Ordnung sind, dort stellt sich dann auch das Gefühl ein, dass es gerecht zugeht. Der Einzelne glaubt dann daran, dass das, was er von der Gesellschaft bekommt, dem angemessen ist, was er in sie investiert.

Dass Menschen in die Lage versetzt werden, ein stabiles Selbst zu entwickeln, ein handlungsfähiges Subjekt zu werden, Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung zu gewinnen, hängt entscheidend an der Stimmigkeit dieser Anerkennungsverhältnisse. Das ist so in den interpersonalen Primärbeziehungen wie in den institutionell vermittelten Sozialbeziehungen. Selbstvertrauen kann sich am ehesten in den emotionalen Atmosphären von Primärbeziehungen aufbauen, die die liebende Fürsorge und ein die Eigeninitiative ermöglichendes Verantwortungs- und Leistungsbewusstsein in die Balance bringen. Selbstachtung hingegen gewinnen Menschen vor allem in gesellschaftlichen Verhältnissen, die ihnen das Recht geben wie auch die Pflicht auferlegen, die öffentlichen Belange des Gemeinwesens zu ihrer eigenen entscheidungsbewussten Angelegenheit zu machen. Ein Gefühl der Selbstschätzung wiederum lernen Menschen insbesondere dort, wo sie den Eindruck gewinnen, dass sich ihr Einsatz lohnt,

er sich – im wahrsten Sinne des Wortes – auszahlt, z. B. in Gestalt eines angemessenen Lohns für die geleistete Arbeit, der ihnen wiederum eine souveräne Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ermöglicht.²¹

Anerkennungsverhältnisse sind Verhältnisse der Wechselwirkung, vom bloßen Warentausch aber dadurch unterschieden, dass sie diese enorme Rückwirkung auf das kognitive, emotionale und voluntative Selbstverhältnis der Interaktionspartner haben. Intakte Anerkennungsverhältnisse haben die Chance bei sich, am Ort der Individuen ein positives Selbstverhältnis zu befördern. Gestörte Anerkennungsverhältnisse sind dagegen mit der Gefahr verbunden, dass nicht nur der soziale Status und die materielle Existenz der Interaktionspartner prekär werden, sondern eben auch das Selbstverhältnis der Menschen ins Negative umschlägt. Das kann ruinöse Konsequenzen haben, nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Gesellschaft. Denn wo das Selbstvertrauen brüchig wird, die Selbstachtung allzu sehr leidet und die Selbstschätzung schwindet, verlieren sich auch der Mut und die Energie, an den gesellschaftlichen Zuständen, die als abweisend erlebt werden, etwas ändern zu wollen und zu können. Die motivationale Kraft erlischt, die es braucht, um für die eigenen Rechte einzutreten und auf die Einhaltung des Kontrakts, den Anerkennungsverhältnissen implizieren, zu drängen. Die Rückbetroffenheit im Selbstverhältnis, die auch mit der Erosion von Anerkennung einhergeht, macht diese zu einem gesellschaftlich schwerwiegenden Problem. Wo Anerkennungsverhältnisse zerbrechen, weil die emotional tiefgreifenden Kulturen der Fürsorge in den familiären Primärbeziehungen instabil werden, soziale Geltungsansprüche, wie sie autonomen Rechtssubjekten zustehen, nicht eingelöst werden und die materiellen Grundlagen für eine selbstbestimmte Teilhabe am gesellschaftlichen Leben nicht mehr gegeben sind, dort zerfällt auch der Erwartungshintergrund, aus dem heraus Menschen die Fähigkeit wie die Bereitschaft zuwächst, sich selbstverantwortlich und zielorientiert in die Gestaltung des Gemeinwesen einzubringen.

Anerkennungsverhältnisse sind soziale Wechselwirkungsverhältnisse, Bedingungsverhältnisse, die auf Intersubjektivitätsbeziehungen beruhen. Die Sozialverhältnisse wirken zurück auf die Selbstverhältnisse der interagierenden Individuen und umgekehrt. Wenn wir uns dies klarmachen, dann tritt hervor, was Rechtfertigung von Anerkennung unterscheidet, was das Überschießende der Rechtfertigung ist, weshalb somit Rechtfertigung durch Anerkennung nicht ersetzt werden kann – der religiöse Bedeutungsgehalt göttlicher Rechtfertigung angesichts der Grenzen, an die Anerkennungsverhältnisse stoßen, aber auch sichtbar werden kann.

²¹ Vgl. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, 6. Aufl. Berlin 2010.

4. Das Überschießende der göttlichen Rechtfertigung

In seinem Essay „Rechtfertigung“ geht es Martin Walser darum, „an eine Sprache zu erinnern, in der Rechtfertigung noch vorkommt.“²² Es ist für ihn die Sprache der Religion bzw. des Glaubens, „Glauben als eine menschliche Fähigkeit“ verstanden.²³ Es ist die Fähigkeit, auf einen rechtfertigenden Gott zu setzen und damit auf eine bedingungslose Rechtfertigung, eine Rechtfertigung, die allein deshalb geschieht, weil Gott es in seiner unbegreiflichen Gnade so will. Von der göttlichen Rechtfertigung zu sprechen, bedeutet, die „Rechtfertigung des Menschen“ im religiösen Symbol auszudrücken. Dann ist „Religion [...] eine Ausdrucksart wie andere, wie Literatur, Musik, Malerei“, aber deshalb nicht weniger bedeutsam für die Selbsteutung des Menschen.²⁴ „Die Psalmen. Das Buch Hiob. Das Weihnachtsevangelium. usw. usw.“²⁵ das ist, um es mit Walser „im Betriebsdeutsch zu sagen: große Dichtung“.²⁶

Wie große Literatur führt aber auch die Sprache des Glaubens in eine wirksame Verarbeitung existentieller Grunderfahrungen menschlichen Lebens. Literatur und Film, Musik und Malerei eröffnen symbolisch-fiktionale Vorstellungswelten. Sie bereichern die Wirklichkeit auch um die Dimension einer göttlichen Sphäre. Diese müsste uns sonst verschlossen bleiben. Wir könnten in der Verarbeitung der letzten Fragen unseres eigenen Daseins keinen Bezug auf sie herstellen, wenn uns nicht diese Sprache der Dichtung zur Verfügung stünde. An die Adresse der Naturalisten und allzu schlichten Realisten gerichtet, fügt Walser, nachdem er aus dem 9. Kap. des Römerbriefs, in dem es um die Frage geht, ob Gott gerecht sei, zitiert hatte, hinzu:

Wenn hier jemand abschaltet, weil es Gott für ihn nicht gibt, also die Frage, ob Gott gerecht sei, für ihn ein Nullproblem ist, zu dem sage ich vorläufig: Lesen wir's als Roman. Madam Bovary und Iwan Karamasow gibt es auch nicht, und trotzdem wiegen und wagen wir in unserem Inneren, was sie tun und sagen und warum sie es tun und sagen.²⁷

Und weiter noch:

Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.²⁸

Die Ahnung, von der Walser hier spricht, ist genau die, dass es mehr als Anerkennung geben muss, wenn wir uns unseres eigenen Daseins und seines Passungs-

²² A. a. O., 32.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. a. O., 35.

²⁸ A. a. O., 33.

verhältnisses zur Welt unbedingt sollen gewiss werden können. Die göttliche Rechtfertigung des Menschen wäre dann das religiöse Symbol für den Gewinn von unbedingtem Selbstvertrauen, von absoluter Selbstachtung und Wertschätzung. Göttliche Rechtfertigung wäre Rechtfertigung aus Gründen, die nicht, wie es in Anerkennungsverhältnissen der Fall ist, auf immer ambivalenten sozialen Bedingungsverhältnissen aufruhend, sondern sich bedingungslos Gottes gnädigem Willen verdanken. Eine Gegenleistung ist nicht möglich, wird auch nicht erwartet. Der Mensch kann selbst nichts zur Rechtfertigung seines Daseins tun.

Ein schwieriges gedankliches Problem tut sich freilich auch dann noch auf. Das religiöse Symbol funktioniert nur im Modus der persönlichen Aneignung der unendlichen Bedeutung, die es dem Menschen zuschreibt. Deshalb spricht Walser auch zu Recht vom „glauben“ als einer „menschliche(n) Fähigkeit“. ²⁹ Glauben zu können bedeutet, persönlich darauf zu vertrauen, bedingungslos gerechtfertigt zu sein. Dann wird „glauben“ zu einem Lebensgefühl, in dem sich ein bedingungsloses Angenommensein ausspricht. Aus diesem im Glauben an die göttliche Rechtfertigung erwachsenden Lebensgefühl wiederum müsste hervorgehen, was in Anerkennungsverhältnissen immer auch gesucht, aber vollständig nie gefunden werden kann: Selbstvertrauen, Selbstachtung, Selbstschätzung.

Göttliche Rechtfertigung bedeutet, sofern sie geglaubt wird, mehr als Anerkennung. Göttliche Rechtfertigung macht Menschen ein positives Selbstverhältnis selbst dann noch möglich, wenn es ihnen in den sozialen Anerkennungsverhältnissen erschwert oder gar ganz verweigert wird. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Vorstellung einer göttlichen Rechtfertigung am ehesten dort auf Resonanz im Bewusstsein rechnen kann, wo soziale Anerkennungsleistungen gefährdet sind oder ausbleiben. Das Gegenteil dürfte, empirisch gesehen, der Fall sein. Die Zusage einer göttlichen Rechtfertigung greift gerade als überschüssendes Moment in unsere immer schon von sozialen Anerkennungserfahrungen zehrende Selbstdeutung ein. Genau in den Defiziten, die soziale Anerkennungserfahrungen immer wieder schmerzlich aufweisen, kann jedoch ebenso schmerzlich bewusst werden, wie Walser sagt, dass Gott „fehlt“. Im Bewusstsein dieser Leerstelle, kann dann die „Ahnung“ (Walser) wach werden, was es bedeuten würde, welche Entlastung damit verbunden wäre, welchen Trost es der Seele geben würde, glauben zu können, dass ein bedingungslos rechtfertigender, den Menschen in seinem bloßen Dasein rechtfertigender Gott existiert. Wenn ein bedingungslos rechtfertigender Gott existiert, hätte es ein Mensch nicht mehr nötig, sein Selbstvertrauen, seine Selbstachtung und seine Selbstschätzung allein aus den sozialen Anerkennungsleistungen zu beziehen. Der Glaube an Gott würde dem Individuum ein Jenseits der Gesellschaft öffnen, nicht in eine Hinterwelt ihn entführen, sehr wohl aber zur Quelle seines Lebensmutes und Wissensdurstes.

²⁹ A. a. O., 32.

Eine religiös begründete Daseinsgewissheit schwächt die Bedeutung, die eine gelingende Praxis der Anerkennung für die Selbstbildung der Individuen hat, nicht ab, noch entkräftet sie das Drängen auf eine gesellschaftsreformerische Arbeit an defizitär gewordenen Anerkennungsordnungen. Im Gegenteil, mit ihrer Rede von der unbedingten, göttlichen Rechtfertigung der Existenz eines jeden Menschen gibt die Religion die Antwort auf die Frage, woher die Kräfte zur Veränderung auch dann noch kommen können, wenn die sozialen Anerkennungsverhältnisse erodieren, die für die Bildung eines erfolversprechenden Selbst- und Weltumgangs erforderlich sind.

Damit „Rechtfertigung“ in dieser Weise als göttlicher Ermöglichungsgrund unbedingter Daseinsgewissheit verstanden werden kann, muss sie freilich aus ihrem strafgerichtlich-eschatologischen Vorstellungszusammenhang herausgenommen und auf eben denjenigen Entwurf humaner Selbstdeutung, den sie anzuregen vermag, fokussiert werden. Dann tritt ihr symbolischer Lebensdeutungsgehalt hervor. Es zeigt sich, dass der Glaube an Gottes Rechtfertigung, rein aus Gnade, das Selbstvertrauen, die Selbstachtung und Selbstschätzung eines Menschen tragen und auch noch in riskanten Sozialbeziehungen erhalten kann.

Ohne den „Glauben“, der ein tätiges Sich-auf-Gottes-Rechtfertigung-Verlassen ist, stellt sich diese entlastende Wirkung auf Seiten des auf Anerkennung angewiesenen Menschen nicht ein. Mit dem „Glauben“ ist aber auch keine Zustimmung zu lehrmäßigen Sätzen über Gottes endgerichtliches Handeln gemeint, sondern dieser objektiv unbegründete Akt des Vertrauens auf ihn. Wer den rechtfertigenden Gott „glaubt“, d.h. grundlos auf ihn vertraut, der kann sein in den Sozialbeziehungen immer auch negativ bestimmtes Selbstverhältnis überwinden und ein allein in Gott gründendes positives Selbstverhältnis gewinnen. Er verlässt sich glaubend – was auch immer geschehen mag – ganz auf die göttliche Rechtfertigung seines Daseins. Dieser Glaube ist der Vollzug einer Selbstdeutung, die das Recht auf das eigene Leben, über alle sozial erfahrende wie immer auch negierte Anerkennung hinaus, unbedingt in Gottes gnädigem Willem begründet versteht.

5. Die Lebensdienlichkeit des Rechtfertigungsglaubens

Verloren hat sich, wie Ulrich Barth zu Recht feststellt, der eschatologisch-juridische Vorstellungszusammenhang, in dem die göttliche Rechtfertigung als Rechtfertigung des Sünders und damit als Verheißung seiner Bewahrung vor den endgerichtlichen Höllenstrafen verstanden werden konnte. Dennoch sollte die Rede von der göttlichen Rechtfertigung ein zentraler Topos einer zeitgenössischen Dogmatik bleiben. Das zeigt sich, wie wir gesehen haben, wenn wir die sozialen

Anerkennungsverhältnisse reflektieren. Denn im Bedürfnis nach Anerkennung tritt durchaus eine religiöse Dimension auf, die aber in den sozialen Beziehungen gerade nicht aufgeht. Die Zusage göttliche Rechtfertigung erst spannt den Unbedingtheitshorizont auf, in dem Anerkennung als vorbehaltlos aufgefasst werden kann. Die Unbedingtheitsdimension von „Rechtfertigung“ transzendiert die Ambivalenzen, denen soziale Anerkennungsverhältnisse ausgesetzt bleiben. Wie leicht diese gänzlich kollabieren können, wird insbesondere in Schuldenerfahrungen schmerzlich spürbar. Schuldenerfahrungen sind es heute denn auch, mit denen sich zu Bewusstsein bringt, was früher „Sünde“ hieß. Der lebensdienliche Effekt des religiösen Sinngeltes von „Rechtfertigung“ zeigt sich deshalb immer noch am deutlichsten darin, dass sie einen von der Logik sozialer Anerkennungsverhältnisse unterschiedenen Umgang mit Schuld und Sünde möglich macht. Dem soll in den beiden letzten Abschnitten nachgegangen werden. Ich will dies so tun, dass ich zugleich noch einmal auf den praxeologischen Charakter der dogmatisch-theologischen Reflexion, mit Anspielungen auf die Praxis religiöser Kommunikation, z. B. in Gestalt eines seelsorgerlichen Gesprächs, aufmerksam mache.

Die theologische Rede von der Sünde, verstanden als Trennung von Gott, mag dem modernen Menschen ebenso fremd geworden sein, wie die Angst vor dem Endgericht. Schuld wird dennoch permanent zugewiesen und auch empfunden.³⁰ Nach Schuldigen wird immer gesucht. Auch im öffentlichen Leben. Dort haben wir es sogar mit gesteigerten Schuldzuweisungsaktivitäten zu tun. Das hat möglicherweise damit zu tun, dass die Instanz eines göttlichen Richters verschwunden ist. Jetzt, nachdem es diesen Gott nicht mehr gibt, so kann man durchaus vermuten, müssen sich die Menschen das Leben gegenseitig zur Hölle machen. Gerade weil der göttliche Richterstuhl leer ist, müssen die Menschen sich gegenseitig für ihr Tun zur Verantwortung ziehen. So steigern sie die Verantwortungsverpflichtungen und damit auch das Schuldbewusstsein, wenn der Verantwortung nicht genüge getan wird. Sowohl die göttliche Zuweisung wie die göttliche Vergebung von Schuld haben sich gewissermaßen ins Diesseits verlagert, in die sozialen Anerkennungsverhältnisse, in die Immanenz unserer Selbst- und Mitweltverhältnisse. Gerade im öffentlichen Leben sehen wir das: Immer müssen – etwa wenn ein Unglück geschehen ist – sofort die Schuldigen gefunden und bei ihrer Schuld behaftet werden. Schuld muss eingestanden und der Schuldige soll für seine Vergehen verurteilt und bestraft werden.

Die Schuld ist präsent in der Form von Schuldzuweisungen und Schuldgefühlen, von Schuldenerfahrungen und Schuldleiden, nicht als Schuld vor Gott – dennoch mit ungeheurer, das Leben zerstörender Wucht. Deshalb schreiben

³⁰ Vgl. *Wilhelm Gräßl*, *Der menschliche Makel. Von der sprachlosen Wiederkehr der Sünde*, in: *Pastoraltheologie*, 97, 2008, 238–253.

selbst Soziologen wie Gerhard Schulze, der mit seinem Buch über die Erlebnisgesellschaft bekannt geworden ist, Bücher über die Sünde.³¹ Freilich nicht um das Sündenbewusstsein zu erneuern, wohl aber um das Bewusstsein der Selbstverantwortung zu stärken. Damit trägt Schulze indirekt zum Ausbau der modernen Schuldkultur bei. Denn, wie wir gesehen haben, entstehen Schuldgefühle heute gerade nicht mehr aus der Verletzung menschlicher oder göttlicher Gesetze und Normen. Schuld ist schon gar keine Schuld vor Gott, sondern eben das Scheitern an der Selbstverantwortung, das Versagen gegenüber den selbstgesetzten Ansprüchen und Erwartungen ans Leben. Das Sündenbuch des Kultursoziologen der „Erlebnisgesellschaft“ Gerhard Schulze geht denn auch gegen das traditionelle christliche Sündenverständnis vor.³² In ihm sieht Schulze die Feindschaft gegen das gute Leben. Statt diese durch Sündenvorwürfe weiter zu steigern, empfiehlt er den lebensdienlichen Umgang mit der menschlichen Freiheit. An die Stelle des verfehlten Gottesverhältnisses, auf das einst die Rede von der Sünde zielte, ist jetzt das verfehlte Selbst-, Mit- und Umweltverhältnis getreten. Das macht die Schuld nicht kleiner. Nur, es sind jetzt eben nicht mehr die objektiven Schuldzuweisungen, die quälend auf der Seele lasten, obwohl es diese objektiven Schuldzuweisungen immer noch gibt, gerade im öffentlichen gesellschaftlichen Leben. Schlimmer sind jedoch die subjektiven Schuldgefühle, das Gefühl, sich selbst und anderen etwas schuldig geblieben zu sein, etwas, das sie und ich zum Leben gebraucht hätten.

6. Göttliche Rechtfertigung: Mit sich selbst wieder Freundschaft schließen können

Nehmen wir die Frage nach einem lebensdienlichen Umgang mit Schuld, wie er insbesondere in der seelsorgerlichen Beziehung verlangt ist, auf, dann finden wir zugleich die Frage nach der kommunikativen Kraft des religiösen Symbols der „Rechtfertigung“ auf den Brennpunkt eingestellt.

Schuld kann Menschen heute nicht mehr von außen her ‚bescheinigt‘ werden. Ebenso wenig kann sie von außen her ‚bereinigt‘ bzw. ‚weggesprochen‘ werden. Schuldzuweisungen verbitten sich die Menschen ebenso wie beziehungslose Vergebungsversagen. Denn es ist ja das eigene Gefühl, ein Moment in der Selbstbeziehung, das dafür spricht, in Beziehungen versagt zu haben, im Scheitern schuldig geworden zu sein. Schuldbewusstsein folgt aus einer moralischen Selbstverurteilung. Diese Selbstverurteilung kann, da sie den Schuldgefühlen zugrunde

³¹ *Gerhard Schulze*, Die Sünde. Das schöne Leben und seine Feinde, München-Wien 2006.

³² Vgl. *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. / New York 1992.

liegt, nur durch eine andere Selbstsicht, eine andere Selbstdeutung überwunden werden. Deshalb muss nun etwa auch das seelsorgerliche Gespräch, dort, wo Schuld im Raume steht, zur Beziehungsarbeit werden. Es muss Wege öffnen, auf denen Menschen neu in Kontakt kommen, zu sich selbst und zu anderen. Es muss Menschen die Möglichkeit geben, sich äußern zu können, nach außen zu bringen, was auf der Seele lastet. Im Selbstgefühl lastet die Schuld. Sie hat immer die Form eines persönlichen Schuldbewusstseins. Sie kommt von innen her, sucht aber Wege nach außen. Deshalb versagt eine religiöse Kommunikationspraxis, die von außen meint kommen zu können, etwa in der Form der „Verkündigung des Wortes Gottes“. Was von innen her belastet, muss sich äußern, sich aussprechen können. Religiöse Kommunikation muss versuchen, Selbstdeutungsangebote zu machen, die die Chance je persönlicher Aneignung bei sich haben und Atmosphären schaffen, in denen sich die Seele öffnet.

Sowenig Schuld von außen ‚zugewiesen‘ werden kann, sondern da ist, weil sie von innen her lastend auf der Seele liegt, sowenig kann die mögliche Befreiung von der Schuld, kann die Linderung der Last, die auf der Seele liegt, von außen erfolgen. Kein Zuspruch der Vergebung, auch nicht in Gottes Namen, kann an dem auf der Seele lastenden Schuldgefühl etwas ändern. Der Vergebungszuspruch im Namen Gottes kann dies schon deshalb nicht, weil die Schuld ja kaum als Schuld Gott gegenüber empfunden wird. Was nützt es mir, wenn Gott mich rechtfertigt, andere mich und vor allem ich mich selbst aber immer noch meine verurteilen zu müssen?

Wo die bedrückte Seele sich äußert, sie benennt, was schwer auf ihr lastet, dort wird ein Gespräch möglich. Dort kann das Gesagte, indem es ins Verstehen drängt, möglicherweise auch noch einmal anders, als es zunächst gemeint war, verstanden werden. Es zeigen sich dann verschiedene Wege der Interpretation, damit auch andere Perspektiven der Selbstdeutung. Religiöse Rede kann schließlich im Licht der Idee des bedingungslos rechtfertigenden Gottes Menschen zu einer gravierend anderen Selbstdeutung und – aus ihr folgend – vor allem auch Selbstbeurteilung führen. So kann heute möglicherweise auch die „Absolution“ erfolgen, ein von Sünde und Schuld unbedingt befreiender Zuspruch. In der Weise, dass mir ein Wort gesagt wird, das mich wieder mit mir selbst in Kontakt bringt. Ich bin mir ja im Gefühl meiner Schuld so unendlich fremd geworden, der Gegenstand unablässiger Anklage und eines vernichtenden Urteils. Das mich freisprechende Wort wird mich dennoch nicht erreichen, wenn es, theologisch souverän, behauptet, dass Gott mich trotz meines Sünderseins gerecht spricht, weil er die Sünder liebt. Nein, das mich von Sünde und Schuld freisprechende Wort muss in dem humanen Sinn verstanden werden können, dass es mich dazu befähigt, mir selbst wieder gut zu sein. Ich muss mich gewissermaßen an andere Erfahrungen erinnern fühlen, an Erfahrungen, die dazu ermutigen, sich wieder mit sich selbst und mit den anderen zu befreunden. Das wäre dann eine

interpersonale Beziehung, die die Ambivalenz von Anerkennungsverhältnissen deshalb transzendiert, weil sie unter dem Schutz und im Raum der Vergebung geschieht. So beschrieb einst Eduard Thurneysen das Proprium einer am Rechtfertigungsparadigma sich orientierenden Verkündigung und Seelsorge.³³

Die auf die Orientierung religiöser Kommunikationspraxis zielende Reformulierung der Rechtfertigungslehre sucht schließlich ihre biblische Fundierung am ehesten in den Bildern, die die Evangelien vom Verhalten Jesu, den „Sündern“ gegenüber, entworfen haben. Sie sieht in Jesus auf exemplarische Weise den sich im Vertrauen auf einen bedingungslos rechtfertigenden Gott sich verhaltenden Menschen. Keine Sühnopferchristologie ist von Nöten, um Gott als bedingungslos rechtfertigend denken zu können. Auch alle auf den Kreuzestod Jesu sich richtenden christologischen Aussagen werden vielmehr verständlich als religiöse Symbolisierungen, als Deutungen der heilsamen, lebensdienlichen Kraft des bedingungslos rechtfertigenden Handelns, zu dem Jesus aus seinem Gottesbewusstsein heraus fähig war.³⁴

Entsprechend könnte man sagen, dass Jesus selbst mit seiner vorbehaltlosen Zuwendung zu den Sündern das beste Beispiel dafür gegeben hat, wie ein Umgang zwischen Menschen im Lichte des Gedankens an einen bedingungslos rechtfertigenden Gott aussieht. „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie“, entgegnete Jesus der erbosten Menschenmenge, die die Ehebrecherin steinigen wollte (Joh 8, 7b). Angesprochen auf den eigenen Makel, ließen sie die Steine, die sie bereits erhoben hatten, wieder fallen. „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ sagte Jesus zu dem Gelähmten, den sie durch das aufgebrochene Dach ihm vor die Füße gelegt hatten (Mk 2, 5). Ohne dem an Leib und Seele Ermatteten irgendeine Schuld vorzuhalten, sprach Jesus ihm ohne jeden Vorbehalt deren Vergebung zu. Da stand dieser auf, nahm sein Bett und ging hinaus vor aller Augen (Mk 2, 12). Die liebevolle Ansprache und die Anstiftung zur positiven Selbstdeutung war es, die ihm wieder zum aufrechten Gang verholfen hat.

Jesus hat denen, die sich selbst fremd und aneinander schuldig geworden sind, gezeigt, dass Vergebung möglich ist und Menschen verändern kann. Er hat die Sünder nicht verurteilt. Er hat ihnen auch nicht gesagt, dass sie Sünder bleiben, selbst wenn Gott ihnen diese Sünden nicht mehr vorhält. Jesus hat den Menschen, denen er begegnet ist, zu einem positiven Selbstwertgefühl verholfen. So erzählt es die Geschichte von dem Zöllner Zachäus, den zuvor alle gemieden

³³ Vgl. *Eduard Thurneysen*, *Rechtfertigung und Seelsorge* (1928), in: F. Wintzer (Hrg.), *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, München 1978, 85.

³⁴ Vgl. *Jörg Lauster*, *Christologie als Religionshermeneutik*, in: Christian Danz und Michael Murrmann-Kahl, *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2010, 239–258.

hatten, und der sich mit seinen ständigen Betrügereien selbst nicht mehr leiden konnte. In dessen Haus kehrte er ein und gab ihm damit vor allen anderen zu verstehen wie wertgeachtet er in seinen Augen ist. Das hat er aus der Kraft seiner Gottesbeziehung getan. Diese Gottesbeziehung war nun aber auch kein Verhältnis zu einem Außen oder einem Oben, schon gar kein Aufblick zu einem zornesbereiten Richter. Gott, so wie Jesus ihn verstanden hat, ist nicht oben und nicht außen, sondern mitten unter uns, ja, inwendig in uns (Lk 17, 21. b). Gott oder das Göttliche ist letztlich der Grund dafür, dass wir überhaupt mit uns selbst und mit anderen in Freundschaft verbunden sein können, ja, dass wir überhaupt in die Welt passen. Weil Jesus im Bewusstsein und der inneren Gegenwart dieses Gottes, der nichts als Liebe, Gnade, Vergebung ist, gelebt hat, deshalb ist er auf die Sünder zugegangen, nicht um ihnen die Sünde vorzuhalten und sie zu verurteilen, auch nicht um ihnen zu zeigen wie sie zu besseren Menschen werden können, sondern um ihnen die Selbstachtung zurück zu geben, ein positives Selbstgefühl, eine lebensdienliche Selbstdeutung.

Damit wollte Jesus Schuld nicht verharmlosen. Sonst hätte er zu der Sünderin, die gesteinigt werden sollte und der er das Leben neu geschenkt hat, nicht gesagt. „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“ Die Kraft des Glaubens, die er in ihnen zu wecken verstand, war der Glaube an Gott, aber nicht an einen Gott droben im Himmel, sondern an den Gott auf dem Grunde einer jeden Menschenseele, an den Gott, der mit seiner unerschöpflichen Liebe inwendig in uns sein Reich errichtet. Es kann sein, dass Menschen gar nichts merken von diesem Gott und vielleicht auch denken, dass es ihn gar nicht gibt. Es wird sogar oft so sein.

Doch gerade darum sollte es einer praktischen Dogmatik gehen, die Augen dafür zu öffnen, dass kein Mensch aufgeht in seinen Taten, dass es eine unvollständige Selbstsicht ist, wenn ich mich nur nach dem beurteile, was ich geleistet oder falsch gemacht habe. Jeder Mensch ist unendlich mehr als die Summe seiner Taten bzw. der Zuschreibungen, die ihm in seinen Anerkennungsverhältnissen zuteilwerden. Jeder Mensch kann sich unendlich von Gott geliebt wissen. Das ist die Botschaft des Evangeliums vom bedingungslos rechtfertigenden Gott. Sie lässt sich heute nicht mehr schlicht als Vergebungsbotschaft den Menschen auf den Kopf zusagen. Aber sie kann auch heute das Muster abgeben für lebensdienliche Wege zu einer positiven Selbstdeutung.

Die Vorstellung von dem Gott, der außen bzw. droben im Himmel ist und als Richter über uns urteilt, gehört zu den Fehlentwicklungen der kirchlichen Sündenpredigt. Die meisten Menschen haben zwar die Angst vor diesem Gott verloren. Indem ihnen aber der Gottesbezug überhaupt verloren gegangen ist, büßte auch die Botschaft vom rechtfertigenden Gott ihre befreiende und heilende Kraft ein. Wo keine Furcht ist vor einem zornigen Richtergott, dort ist auch kein Aufatmen angesichts der Botschaft, dass Gott dem Sünder um Christi

willen gnädig ist. Die Fehlentwicklungen der kirchlichen Sündenpredigt haben auch das Evangelium von der göttlichen Rechtfertigung der Sünder um seine Resonanz gebracht. Deshalb gilt es, sie zu korrigieren.

Wir haben als Christen gar keinen zornigen Richter-Gott. Das Evangelium Jesu vom bedingungslos rechtfertigenden Gott sagt vielmehr, dass Gott Liebe und damit der tragende Sinngrund unseres Lebens ist. Er trägt uns auch dann noch, wenn wir ins negative Selbstverhältnis geraten, wenn wir im Bewusstsein unserer Schuld uns fremd und sogar feindlich geworden sind. Dass das so ist, das lässt sich nicht beweisen. Denn dieser Gott ist kein Ding in der Welt, auf das wir zeigen könnten. Dass es diesen Gott, der die Quelle unseres Lebensmutes ist, wirklich gibt, darauf kann uns aber jenes Selbstgefühl hinweisen, das sich als Lebenssinnvertrauen artikuliert. Es macht, dass wir auch noch in tiefer Verzweiflung an uns selbst glauben und unseren Lebenswillen nicht aufgeben. Wenn ein Mensch nicht mehr weiter weiß, wenn er meint das negative Urteil über ihn, bzw. über sich selbst, sei das letzte Wort, dann kann die religiöse Rede versuchen, ihn aufmerksam zu machen auf all das, was er an Guten in seinem Leben, wie jeder Mensch, schon erfahren hat. Sie kann möglicherweise auf dem Weg lebensgeschichtlicher Erinnerung eine neue Selbstsicht aufbauen, eine, die von der erbarmungslosen Selbstverurteilung wegführt und die Selbstannahme wieder ermöglicht.

Sein Leben von einer unbedingt guten Vorgabe her zu verstehen, heißt, an Gott zu glauben oder auch, voll Vertrauen auf einen Gott zu setzen, der es gut mit einem meint. Wir können unsere Vergangenheiten nicht hinter uns lassen. Wir bleiben in den Beziehungen, von denen wir leben, so vieles schuldig. Aber mit dem rechtfertigenden Gott kommt eine dritte Größe ins Spiel, die ausgleicht, was sonst unendlich fehlen würde. Dieser Gott ist nicht außen und nicht oben, hockt nicht richtend und rettend jenseits der Welt. Dieser Gott ist die Dimension der Tiefe in unserem Inneren, aus der uns unser Sinnvertrauen und unser Lebensmut immer schon erwachsen – ob wir es wissen oder nicht. Im Bewusstsein dieses Gottes und seiner unwahrscheinlichen Nähe zu uns, kommen wir aber hinaus über alles, was fehlt zum Gelingen.