

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 22 (1966)
Heft: 4

Artikel: Verheissung der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart
Autor: Dantine, Wilhelm
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878819>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Verheißung der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart

Gastvorlesung an der Universität Oslo, 24. 2. 1966

Das etwas düstere Bild, das wir in der Darstellung der Krise zeigen mußten¹, kann nicht etwa durch freundlichere Züge übermalt werden, wenn wir uns jetzt positiven Ansätzen einer neuen Möglichkeit des Rechtfertigungsdenkens zuwenden. Gefälle und Konsequenz des bisherigen Verfalles dauern noch an und Neues ist erst bruchstückhaft da, beginnt sich erst auszuwirken, reißt wohl den Horizont zu *neuen Durchblicken* auf, färbt aber noch nicht die Landschaft. Es ist aber keineswegs bedeutungslos, sondern verspricht einiges für die Zukunft.

1.

Es liegt mir daran, aufzuzeigen, daß seit geraumer Zeit so etwas wie eine *Gegenbewegung* zur geschilderten Verfallserscheinung im Gange ist, eine Gegenbewegung, die gerade dadurch charakterisiert werden kann, daß sie nicht bewußt, nicht programmatisch auftritt, gerade nicht in der Art einer Rettungsaktion für die bedrohte Rechtfertigungslehre sich gebärdet, ja überhaupt nicht als geschlossene Strömung, Schule oder dergleichen angesprochen werden kann. Im Gegenteil ist zu sagen, daß solche Rettungsaktionen immer schief gehen – theologische Wahrheiten lassen sich eben nicht wie gefährdete Währungen durch einige Maßnahmen wieder auf solide Grundlagen stellen. Es handelt sich vielmehr darum, daß im Verlaufe recht verschiedener geistiger Vorgänge, die in der Regel die protestantische Rechtfertigungslehre gar nicht im Blickfeld haben, dies vielfach wegen Unkenntnis oder Uninteressiertheit auch gar nicht haben können, Dimensionen eingesehen und eröffnet werden, die weithin ungewollt die Sache der «iustificatio» in ein neues Licht stellen.

Wenn wir nun einige dieser allgemeinen geistigen und theologischen Bewegungsmomente nennen, so liegt es nicht in unserer Ab-

¹ Krise der Lehre von der Rechtfertigung in der Gegenwart: Theol. Zeitschr. 22, 3 (1966), S. 184–195.

sicht, eine genaue und vollständige Übersicht zu geben, sondern wir markieren nur einige Ansatzpunkte, die weiter zu entwickeln für unsere theologische Reflexion lohnend wird.

a) Ausgehen möchte ich davon, daß Wesen und Begriff der *Geschichte* in unserer Zeit sowohl einen kosmischen Horizont als auch eine besondere anthropologische Akzentuierung bekommen hat; beides zusammen bewirkt ein Betroffensein von Geschichte, das den Menschen zwar aus den bisherigen religiösen Bereichen auswandern läßt, ihm aber eine Weltverantwortung zu erkennen gibt, die sich ihm unausweichlich stellt. Die Ablösung des ontologisierenden Denkens im Sinne jener «schlechten» Metaphysik, wie Hegel sie genannt hat, ist zwar schon lange im Gange, hat jedoch neue Konturen gewonnen. Wir können dies Besondere u. a. durch eine Erinnerung an das uns eben beschäftigende Problem der «Weltanschauung» in Augenschein nehmen. Um die Jahrhundertwende hat Wilhelm Dilthey, den man den philosophischen Propheten der Weltanschauung nennen könnte, weil er uns ihre Struktur meisterhaft aufdeckte und ihre zunehmende Bedeutung vorbereitete, deren innere Notwendigkeit mit der begonnenen und durch nichts mehr aufzuhaltenden Herrschaft des geschichtlichen Denkens begründet. Er erkannte das absolute Absterben der überlieferten Metaphysik, verwies aber darauf, wie die früher von dieser Metaphysik gestützten «Werte» und «Ideen» in den Formen von Weltanschauungsüberzeugungen erneut von Bedeutung wurden. Damals befand man sich am Höhepunkt des sogenannten «Historismus», für den Dilthey selbst ein eindrucksvoller Kronzeuge war. Damit hatte sich gleichzeitig die Grundüberzeugung durchgesetzt, daß die Geschichte, weil vom Handeln des Menschen mitbestimmt, von allen kosmischen Kategorien, von aller bloßen «Natur» abzuheben und zu trennen sei – was sich allerdings für uns heute merkwürdig ausnimmt, hat doch gerade der vom Historismus geprägte Positivismus der Geschichtswissenschaft seine Methoden weitgehend vom naturwissenschaftlichen Denken bezogen. Für viele Menschen sind heute noch Natur und Geschichte zwei unvergleichbare, unverbunden nebeneinander herlaufende Größen.

Dasselbe geschichtliche Denken hat aber heute nicht nur die alte Metaphysik zerbrochen, sondern auch die Weltanschauung durchschaut und mit Hilfe der modernen Ideologienkritik überwunden. Auf dem vom Nihilismus und durch die Umwertung aller Werte ab-

geräumten Felde haben Philosophie und Theologie der Existenz jedenfalls den Dienst geleistet, daß sie unter dem Stichwort der «Situation» die Geschichte als ein zum Handeln zwingendes Geschehen ins Bewußtseins gebracht hat. Wenn auch die sogenannte «Geschichtlichkeit» bislang von einem abstrakten Personalismus bedroht ist, so kann es doch auch nicht ausbleiben, daß in diese «Situation» das in der Natur und Geschichte Vorgegebene so hineingenommen wird, daß beide Größen nicht mehr unverbunden nebeneinander bestehen können. Die «Situationsgerechtigkeit» fordert ein «Interesse» nicht nur «an der Geschichte» (Ernst Wittram), sondern auch am Kosmos, an der Natur, ohne daß die Struktur der Geschichtlichkeit als Charakteristikum menschlich-personaler Verantwortung aufgehoben würde. Im Gegenteil, die existentielle Bedeutsamkeit der Geschichtlichkeit wird noch intensiviert.

b) Wir verlassen keineswegs und noch lange nicht den Bereich der Geschichte, wenn wir uns jetzt in besonderer Weise dem Begriff der *Schöpfung* zuwenden. Auch hier haben sich einige weitreichende Veränderungen ergeben. Solange der christliche Schöpfungsgedanke mit dem Natur-Begriff gekoppelt war, mußte notwendig die Geschichte von diesem abgehoben und streng isoliert werden. Bekanntlich war dies in einer zweifachen, sich gegensätzlich bestimmenden, Weise der Fall: die traditionelle Metaphysik hatte ihre, letztlich naturphilosophisch gewonnene, Einsicht in den übernatürlichen Ursprung der Natur mit dem christlichen Denkmodell von Schöpfer und Geschöpf verschmolzen und dadurch bewirkt, daß bis heute unter «Schöpfung» ein statischer Raum verstanden wird, der als vorgegebene Wirklichkeit seine eigenen gleichbleibenden Gesetze und Strukturen besitzt, die gewissermaßen durch die jenseitigen Ursprünge geheiligt und starr erhalten werden; hier liegt das klassische Feld jenes «Ordo»-Denkens vor, auf dem sich die Gebilde des Naturrechtes oder auch einer «Theologie der Ordnung» erheben können. Hier liegt auch der Ermöglichungsgrund einer mit der «Theologia naturalis» verbundenen «Theologie des Ersten Artikels», innerhalb deren es z. B. zur Lehre vom «Nomos des Volkes» kommen konnte. Aber auch die gegensätzlich dazu angelegte naturalistische und materialistische Konzeption blieb diesen Denkstrukturen verhaftet. Wenn auch der metaphysische Hintergrund, der «unbewegte Bewegter» und ein theistisch konzipierter Schöpfer wegamputiert wurde, so blieb jenes andere, für unsere Problematik Entscheidende,

bestehen: die Natur als eigengesetzliches Ordo-Gefüge verharrt in statischer Unbeweglichkeit. Selbst wenn eine starre Mechanistik überwunden wird und eine Dynamik des Lebendigen ins Blickfeld rückt, wird im günstigsten Fall eine «Evolution» im Sinne einer Auswicklung von Keimen und Anlagen daraus, die mit lebendiger, den Menschen unberechenbar treffender, von ihm zu wagenden und zu verantwortenden Geschichte nichts zu tun haben kann. Geschichte kann hier nur als naturhafter Prozeß verstanden werden, der ebensosehr wie das Ordo-Denken an seine besondere ontologischen Grundlagen gebunden bleibt.

Nun hat aber die Theologie in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die exegetische Arbeit an der Bibel die Besonderheit und Eigentümlichkeit des dort bezeugten Schöpfungsdenkens herausgearbeitet, wobei erkennbar wurde, wie dieses doch schon immer auch von der systematischen Erkenntnis anvisiert worden war, insbesondere in der Reformationszeit – ich erinnere nur an das Werk von David Löfgren über Luthers Schöpfungstheologie. Kennzeichnend jedenfalls ist, daß der Begriff der Schöpfung nicht durch Hinterfragung der Natur konstituiert wird, ja überhaupt nicht ein schlechthin Vorgegebenes darstellt, auf das sich Erlösung und Vollendung erst anschließend aufbauen kann, sondern daß die Qualität der creatio sich überhaupt erst von der «neuen Kreatur», also von der neuen Schöpfung, her erschließen läßt. Das bedeutet aber: die creatio wird theologisch durch die Soteriologie und Eschatologie konstituiert, fundiert und im Zuge der Glaubenserkenntnis einsehlich.

In der von der Eschatologie aufgerollten Schöpfung ist nun aber die Geschichte miteingeschlossen. Der im Glauben seiner Wiedergeburt und Rechtfertigung ansichtig werdende Mensch lebt immer schon in der Geschichte; im Zuspruch und Anspruch seiner Geschichtlichkeit erkennt sich der Mensch schon angewiesen auf die Gnade Gottes des Schöpfers, der «dem Nichtseiendem ruft, daß es sei» (Röm. 4, 17). Der Glaube an den Schöpfer meint nicht die Aufsuche eines Ursprunges, der in jenseitiger Geschichtslosigkeit als Prinzip der Ableitung und Herkunft dienen kann, sondern drückt die durch Christus vermittelte und im Vollzugsgeschehen des Heiligen Geistes sich verwirklichende Gewißheit des Menschen aus, als geschichtliche Existenz von Anfang an geschaffen, d. h. aber gewollt, geliebt und zur Geschöpflichkeit erwählt zu sein. Geschöpf-

lichkeit im Sinne christlichen Glaubens ist Heilsgewißheit, die von der Rechtfertigung ausgeht, der Vollendung ebenso gewiß ist wie der Begründung der Existenz im Willen und in der durchhaltenden Treue Gottes. Unter den Drangsalen wie unter den Herausforderungen der mitgestalteten und mitverantworteten Geschichte, die vom Menschen niemals ohne Schuld gelebt werden kann, so daß er der Vergebung bedürftig ist, dieser auch als «neue Kreatur» in Christus teilhaftig wird, wird die Gesamtdimension des Kosmos als Schöpfung erkannt. Erkannt *sola fide* also, nicht eingesehen als statisch vorgegebener Weltraum, in dem ewige Ordo-Strukturen in stetem Gleichmaß walten, sondern als dynamisch bewegte Wirklichkeit, in der Gott seinen «Mummenschanz» treibt (Martin Luther), voll der abgründigen Geheimnisse und eines ganz und gar verborgenen Sinnes, der von der Offenbarung in Christus sein Licht empfängt. Den geschichtlichen Zeitraum als *creatio* zu begreifen, bedeutet glaubende Bejahung des Willens Gottes in dieser und für diese Welt. Der Schöpferglaube bewirkt gerade deshalb, weil er unter den Zwängen und Notwendigkeiten des «Gesetzes» erwächst, die wesentliche und entscheidende Kategorie der «Freiheit». Christliches Kreaturgefühl ist nicht in erster Linie Abhängigkeitsgefühl, sondern Freiheitsbewußtsein durch die Erkenntnis Gottes des Vaters. Die traditionelle und auch heute (G. Wingren) gerne herausgestellte Betonung der Relation von «Gesetz» und «Schöpfung» hat zwar ein besonderes und unbestreitbares Recht, wie wir noch sehen werden, aber «Schöpfung» wird nicht vom «Gesetz», sondern wie Soteriologie und Eschatologie durch das Evangelium konstituiert und qualifiziert.

Daß diese Erkenntnis für die Lehre von der Rechtfertigung von größter Bedeutung sein muß, dürfte schnell klarzumachen sein. Wenn wir nochmals auf die «Krise» der Rechtfertigung zurückblicken, dann hängt diese ja nicht zuletzt mit der Geschichtslosigkeit, Jenseitigkeit oder «Weltunbezüglichkeit» (Hans Schmidt) zusammen, die sich als Folge des geschilderten Verfalles eingestellt hatte. Begegnen sich aber Schöpfung und Geschichte so eng, wie wir darzutun versuchen, und sie beide Größen in unmittelbarer Bezogenheit zum Rettungs- und Vollendungsgedanken des Evangeliums zu sehen, dann muß die *iustificatio* – und mit ihr auch *regeneratio*, *sanctificatio* und *renovatio* – in den Horizont der von Natur und Geschichte gekennzeichneten «Welt» integriert gedacht werden.

Genauer müßte man sagen: die Welt ist das Beziehungsfeld für die Rechtfertigung, wie sie ja auch das Experimentierfeld des neuen Gehorsams ist. Durch den Schöpfungsglauben ist die Welt zum «Großforum» geworden, innerhalb dessen der Mensch seinen Existenzvollzug verantwortet.

c) Die enge Zusammenschau von Geschöpflichkeit und Geschichtlichkeit unter der eschatologischen Kategorie bringt notwendig und sinnvoll ein Verlassen ontologischer wie naturalistischer Denkmodelle mit sich. Der Mensch hat geschichtlich existierend die Welt zu verantworten, weil sie nicht weniger «seine» Welt ist als die Gottes. Dieser *Verantwortungsbezug* ist als Relationsbegriff weder ontologisch noch naturalistisch einsichtig zu machen, auch wenn selbstverständlich die ontische Realität von Gott, Welt und Mensch nicht bestritten wird. Worauf aber alles ankommt, hat schon Martin Luther mit seiner Beschreibung des Menschen als einer Existenz «coram dei» zwingend herausgestellt. Des Menschen Existieren «in foro dei» wie auch «in foro hominum» betrifft gerade das Eigentümliche des Menschseins, man könnte geradezu sagen, die *humanitas hominis*. Nicht als ein irgendwie «Seiender», «Wesender», für sich Existierender ist der Mensch Mensch, sondern in seiner Verantwortlichkeit, in seinem Gerufensein zur Verantwortung, im forensischen Felde von Schuld und Vergebung, Gericht und Gnade. Wenn wir gesehen haben, daß hier jede Individualisierung und Verjenseitigung, wie sie bereits bei der Imputationslehre Melanchthons ansetzt, verboten ist, wird klar, daß der Titel «forensisch» für die Rechtfertigungslehre Melanchthons eine irreführende Bezeichnung war, weil damit der Begriff des Forensischen unzureichend beschrieben wurde. Es gilt: der Schöpfer ist der Richter, beziehungsweise die Geschöpflichkeit des Menschen enthält von Anfang an eine forensische Struktur. Der Mensch ist «gerufene» und darum «antwortende» – «verantwortende» Kreatur, im entscheidenden Unterschied zu Tier und Pflanze. Darum steht er in seiner geschichtlichen Weltverantwortung stets zugleich in foro dei wie in foro hominum, und beides vollzieht sich innerhalb von Natur und Geschichte, als dem bestimmenden Horizont dieses Forums. Kein abstrakter Himmelssaal, kein theoretisch erdachtes jenseitig-geistiges Beziehungssystem, sondern der kosmische Raum und die unmittelbar erfahrene Geschichte sind der Gerichtshof, in dem der Gerichtsherr waltet und Christus gemäß den verschiedenen Bildern des Neuen

Testamentes einmal selbst als «gnädiger Richter», dann aber wieder als «Anwalt», «Fürsprecher», «treuer Zeuge», vor allem aber als «Stellvertreter» in Funktion tritt, damit der Mensch seine verlorene Gerechtigkeit findet.

Wir dürfen kurz vermerken, daß wir mit diesen Einsichten uns nicht nur auf die große Literatur der abendländischen Geschichte, sondern insbesondere auch auf die der Gegenwart berufen können. Ob wir an die Österreicher Hermann Broch, Karl Kafka und Robert Musil oder an Albert Camus und an Arthur Miller (Zwischenfall in Vichy) denken, bei ihnen allen wird Geschichtlichkeit wie Geschöpflichkeit des Menschen als sein forensisches Gefordertsein qualifiziert und wahrgenommen, wobei das ostentative Fehlen der «iustitia aliena Christi», ja ihre demonstrative Bestreitung, nur ein Hinweis mehr ist für die geschichtslose Verfremdung, der in ihrer Verfallsgeschichte die christliche Rechtfertigungslehre anheimfiel. Daß über Sein und Nichtsein des Menschen der Vollzug des Forums entscheidet, ist klarer und schmerzlicher denn je unserer, den Nihilismus durchschreitenden, Generation deutlich geworden. Ähnliches ließe sich durch die zeitgenössische Philosophie belegen. Auf den Gedanken, der forensische Grundcharakter der Rechtfertigung sei heute unaktuell, können in der Tat, wie es scheint, nur Kirchenleute und Theologen kommen, denen sich die Wirklichkeit des Menschen völlig verfremdet hat, weil sie sich zu gerne in den von tradierten Institutionen geschützten Räumen religiöser Nicht-Geschichte eingeschlossen haben.

2.

Wir tun einen Schritt weiter auf derselben Linie, wenn wir in unseren Überlegungen miteinbeziehen, was heute unter den verschiedensten Aspekten von den verschiedensten Seiten mit sehr unterschiedlichen Akzenten, aber doch wieder in eigentümlicher Einmütigkeit unter dem Stichwort der «*Gerechtigkeit*» bedacht und empfunden wird. Ein sehr weiter Spannungsbogen wird schon angedeutet, wenn wir z. B. die Begriffe der «*Situationsgerechtigkeit*» oder auch der «*Funktionsgerechtigkeit*» aussprechen, oder wenn wir daran denken, welche ungeheuren Gewichte sich an die theoretischen und praktischen Fragen der «*sozialen Gerechtigkeit*» hängen. Ist doch der gesamte Fragenkomplex des «*Rechtes*», seiner Begrün-

dung und Verwirklichung, in Fluß geraten. Es ist das unleugbare Verdienst von Karl Barth, daß er mit seiner Schrift «Rechtfertigung und Recht» uns ein Problem vor Augen geführt hat, das auch denjenigen, der Barth selbst nicht folgen kann, nicht aus der Verantwortung entläßt, sich dieser Frage zu stellen. Liest man Barths Schrift im Zusammenhang seiner Ausarbeitung der Rechtfertigungslehre in der «Kirchlichen Dogmatik», dann wird jedenfalls deutlich, daß hier unmittelbar theologisch-dogmatische Fragen ebenso zur Diskussion gestellt werden wie solche der politischen Ethik im weitesten Sinne dieses Wortes.

Vielleicht müssen wir für einen Augenblick auch einer Entwicklung das Augenmerk schenken, die sich seit einiger Zeit abzuzeichnen beginnt. Gemeint ist der sich durchsetzende Vorrang der Ethik vor der Dogmatik. Das ist freilich insofern nichts Neues, als schon im 18. und 19. Jahrhundert ähnliches zu beobachten war – man denke nur an die Bedeutung und den Einfluß von Albrecht Ritschl oder überhaupt an die Neigung des liberalen Bürgertums, die christliche Ethik, nicht aber die christliche Dogmatik für relevant zu halten. Heute allerdings scheint die Problematik etwas anders zu liegen: wohl weitet sich das ethische Arbeitsfeld ungewöhnlich aus und die ethischen Fragestellungen spitzen sich zu besonderer Härte, aber gerade dadurch tritt, gleichsam im Rückspiegel, die Frage dogmatischer Wahrheit wieder erneut zutage, und dann mit hartnäckiger, unnachgiebiger Gewalt. Nur scheinbar überläßt die Wahrheitssuche der Frage nach dem rechten Handeln das Feld, denn nun beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß vom rechten Handeln nur gesprochen werden kann, wenn eine Antwort darauf gewagt wird, was oder wer «richtig» ist, bzw. was die «Gerechtigkeit» überhaupt sei.

Die These von Karl Barth, im Rechtfertigungsgeschehen bekomme *Gott* «recht», dürfte von weittragender Bedeutung sein. Denn hier wird nicht nur das uralte Theodizeproblem aufgenommen und in neuartiger Weise zu beantworten versucht, sondern es wird dadurch die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes so gestellt, daß sie identisch wird mit der Frage nach seiner «Güte», seiner «Verlässlichkeit» und seiner «Treue». So richtig es ist, wenn die Rechtfertigungslehre in traditioneller Weise im Rahmen der soteriologischen Pneumatologie, etwa unter dem Stichwort der «*gratia applicatrix Spiritus Sancti*», abgehandelt worden ist, weil es ja um die «neue Gerech-

tigkeit» des Menschen im Vollzuge von Gerechtsprechung und Gerechtmachung des Gottlosen geht, so ist eben diese anthropologische Zuspitzung untrennbar mit der unmittelbaren Lehre von Gott selbst verbunden. Das hat mich seinerzeit in meinem Buche zu der Forderung geführt, die *iustificatio impii* als einen «Kanon göttlichen Handelns» in die Prolegomena der Dogmatik aufzunehmen, welches Postulat neuerdings im Rahmen exegetischer Arbeit am Neuen Testament positiv aufgegriffen worden ist (Peter Stuhlmacher, *Gottes Gerechtigkeit*, S. 237/1). Damit wird eine entscheidende Korrektur der Barthschen Konzeption angemeldet, der diesen Rang der «Erwählung» zubilligt, zugleich aber dessen Problemstellung akzeptiert. In der Tat beglaubigt Gott seine Gottheit in der *iustificatio impii*, wie er sie ebenso durch seine Selbstidentifizierung mit dem sterbenden Christus am Kreuz beglaubigt. Am Kreuz wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar; damit ist das antike Konzept von der *iustitia distributiva* prinzipiell zerbrochen und ein neues Denken von göttlicher Gerechtigkeit eingeleitet.

Zugleich aber ist diese unmittelbare theologische Erkenntnis von der Frage nach irdischer Gerechtigkeit unter den Menschen nicht abtrennbar. Die Gewißheit, im Glauben durch Christus gerechtfertigt zu werden, kann einer naturrechtlich oder ordnungstheologisch begründeten *iustitia distributiva* nicht das ethische Feld überlassen. Wird im Glauben an die rechtfertigende Gnade Gottes die zurechtbringende Annahme des Gottlosen bejaht und damit die Gewißheit Gottes als eines gnädigen Richters gewonnen, dann kann dieser Heilsgewißheit nur ein Bemühen entsprechen, im Raum der als Schöpfung geglaubten Geschichte diese selbe Gerechtigkeit zum «telos» des politischen Handelns im weitesten Sinne dieses Begriffes zu machen. Insbesondere müßte eine Theologie des Rechtes die Suche nach «richtigem Recht», die Rechtsdogmatik wie aber auch die praktische Rechtslehre und Gerechtsprechung unter das Signum der «Gottesgerechtigkeit» bzw. der «*iustitia aliena Christi*» stellen.

Wenn wir dabei unsere früheren Ausführungen über die Geschichte, Schöpfung und den forensischen Aspekt wieder aufnehmen, dann müßte das bedeuten, daß die in Natur und Geschichte erkennbaren Ordnungsstrukturen sowohl positiv aufgenommen als auch radikal entmythologisiert werden. Daß in unserer Sicht das Ordo-Denken radikal zerbricht, ist wohl klar geworden, und damit sind auch die Ordnungsbezüge mit theologischer Verbrämung un-

haltbar geworden. Weder von Schöpfungsordnungen noch von Erhaltungsordnungen kann im strengen Sinne geredet werden, auch nicht mehr von naturrechtlichen Kategorien in der überlieferten Weise. Hingegen könnte beispielsweise die spätscholastische und von Luther aufgenommene Rede von «ordinationes dei», etwa im Blick auf Staat, Ehe, Familie usw., noch immer gute Dienste leisten, insofern gewährleistet wird, daß in sie nicht wieder heimlich geschichtslose Ordo-Strukturen eingebracht werden. Die Begrifflichkeit der «Mandate» im Sinne Dietrich Bonhoeffers könnte ebenfalls positiv aufgenommen werden, wenn damit auch nicht alles Nötige ausgesagt ist. Auch die Verwendung eines praktisch und faktisch akzeptierten Naturrechtes im Sinne der Bemühungen von Ernst Wolf wäre hier eine ernstzunehmende, brauchbare Hilfe.

Entscheidend müßte für all diese Bemühungen um eine dynamische, geschichtsbezogene Neufassung der Zwei-Reiche-Lehre werden, daß die Rechtfertigungsgewißheit von der Gottesgerechtigkeit als kritisches und zugleich initiativ-aktivierendes Prinzip angesetzt würde, und zwar so, daß der eschatologische Charakter im Sinne einer «Theologie der Hoffnung» (Jürgen Moltmann) als Fluchtpunkt stets anvisiert bliebe. Anders gesprochen: die Einsicht in die Gesetzmäßigkeiten naturhafter wie geschichtlicher Prozesse im sozialen Bereich der Menschen dürfte niemals die Kapitulation jener Initiativen erzwingen, welche die Gewißheit von der Gegenwärtigkeit des regnum Christi erzeugt und erzeugen muß, sofern die iustificatio impii wirklich durch das sola fide beantwortet wird. Wieder anders formuliert könnte gesagt werden, daß im Rahmen der Lehre von der Vorsehung mit ihrem Dreiklang von conservatio, concursus und gubernatio dem, Schöpfung und Geschichte erhellenden, Moment der Herrschaft Christi zu umformenden, ja revolutionären Aktivitäten der nötige Raum gewährt bleiben muß, soll nicht wieder die Statik einer metaphysisch-dualistisch gefaßten Zwei-Reiche-Lehre eine christlich-lutherische Weltanschauung zu einem sterilen, ethischen Quietismus verführen.

Diese knappen Hinweise wollen in unserem Rahmen nicht mehr als bekräftigen, daß vom Ringen und Sorgen um «Gerechtigkeit» – und käme sie zunächst aus rein humanistischer, ja atheistischer Motivisation – stets die Frage zurückschlägt nach dem eigentlichen Sinn der Rechtfertigung, nach ihrem «Sitz im Leben», mehr noch, nach ihrer wirklichen Begründung im Heilsereignis.

3.

Wir haben bisher absichtlich die Lehre von der Rechtfertigung von ihren Grundlagen und Folgen her zu betrachten versucht, um die Horizonte und Dimensionen aufzuzeigen, innerhalb deren sie gesehen werden muß, soll sie ihrerseits funktionsgerecht für die gesamte christliche Glaubenserkenntnis werden. Jetzt soll nur kurz davon die Rede sein, daß diese dogmatisch-ethischen Überlegungen keineswegs nur auf dogmatischen Prämissen aufruhen, sondern ihren Rückhalt in verlässlicher exegetischer Arbeit im *Neuen Testament* haben. Aufs Ganze gesehen könnte eine große «Wolke von Zeugen» aus der Reihe alttestamentlicher und neutestamentlicher Exegeten aufgebieten werden. Nicht zuletzt ist es die Erforschung der apokalyptischen Traditionen gewesen und die vergleichende Arbeit an den Qumran-Texten, die die Bedeutung der Rechtfertigungslehre nicht nur für Paulus, sondern für das Neue Testament überhaupt neu unter Beweis gestellt hat und die lange Zeit herrschende Doktrin, die Rechtfertigung sei ein belangloser «Nebenkrater» (Albert Schweitzer), widerlegte. Insbesondere sei auf die Arbeiten von Ernst Käsemann, Peter Stuhlmacher und Christian Müller verwiesen. Das darf nicht so verstanden werden, daß ich diese Theologen als Kronzeugen für meine Gedanken aufführen wollte oder ich mich umgekehrt auf diese Arbeiten festlegen möchte. Es gibt aber einzelne wesentliche Gesichtspunkte, die es rechtfertigen, wenn hier an diese Arbeiten erinnert wird.

Käsemann hat vor allem darauf aufmerksam gemacht, es ginge nicht an, den Begriff der «Gottesgerechtigkeit» bloß bei Paulus zu erheben und sich damit zu begnügen, auf bestimmte Entsprechungen im Rechtsdenken alttestamentlicher Propheten hinzuweisen. Er hat nachgewiesen, daß der Begriff seinen festen Platz in jenem apokalyptischen Denken gehabt hat, das dem Neuen Testament vorausläuft und seine Denkmodelle weithin bestimmt. Er verwies ferner auf den Machtcharakter dieser Gottesgerechtigkeit, der es verbietet, sie als «Gabe» vom «Geber» zu lösen, wie es in der späteren dogmengeschichtlichen Tradition immer wieder geschah. Vor allem aber wird der Bezug der Gottesgerechtigkeit für die Schöpfung, und zwar im Sinne von Neuschöpfung, klar herausgestellt. Käsemann kann von ihr sagen, sie bezeichne die Gemeinschaftstreue Gottes, nicht mehr Israel, sondern der Schöpfung gegenüber, da Christus für

Paulus kein zweiter Moses, sondern der zweite Adam sei, der den neuen Bund und die neue Schöpfung heraufführt. Dabei wird in seiner Sicht wesentlich, daß Paulus gegenüber den Qumran-Texten eine unerhörte Radikalisierung und Universalisierung der Verheißung durch die Lehre von der *iustificatio impii* durchführte. Damit aber verbindet sich die Einsicht, daß der «Dienst der Gerechtigkeit» als christlicher Gottesdienst im Alltag der Welt den heidnischen und jüdischen Kult ablöst (E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2, S. 183, 190).

Wenn P. Stuhlmacher in Auslegung von Röm. 10, 3 sagen kann, die Gottesgerechtigkeit sei «das die Äone überspannende, schöpferische, im Anbruch befindliche, als Wort sich heute ereignende und in Christus personifizierte befreiende Recht des Schöpfers an und über seine Schöpfung» (Gottesgerechtigkeit bei Paulus, S. 98), dann bringt er damit zum Ausdruck, daß eben das Neue Testament selbst der kräftigste Widerspruch gegen jene Entwicklung darstellt, die jene Krise auslöste, von der wir zu sprechen hatten. Es zeigt sich, wie stets in der Geschichte der Kirche, daß eine Neubesinnung auf die Verheißung für eine christliche Glaubenserkenntnis im Rückgang auf die Schrift vor sich gehen kann. Die evangelische Theologie hat allen Anlaß, jeweils neu sich an die exegetische Arbeit zu machen, denn gerade dies erlaubt ihr auch, mit offenen Augen die geistigen Bewegungen der Gegenwart zu sichten.

*

Hier wurden viele Einzelfragen der überlieferten evangelischen Rechtfertigungslehre nicht behandelt. Doch aufs Ganze gesehen darf man urteilen: die einzelnen Bestimmungen sind so gut, daß sie keineswegs verändert werden müssen. Was die lutherische Orthodoxie in der Auseinandersetzung mit römischer und schwärmerisch-perfektionistischer Werkgerechtigkeit geleistet hat, ist dankbar zu übernehmen und darf nicht vergessen werden. Nur muß gelten: die Wiederholung der einzelnen Aussagen eröffnet keinen Weg aus der Sackgasse, es geht um eine neue Ausrichtung der Einzelerkenntnisse. Wir dürfen es mit folgenden kurzen Thesen:

1. Die Rechtfertigung ist nicht der Besitz religiöser Perfektionisten, sondern das alle Welt betreffende Heilshandeln Gottes. Am Ka-

non der iustificatio impii wird Gott als Gott erkannt, also an der Gemeinschaftstreue, die er selbst den Gottlosen aus allen Völkern hält, Röm. 3, 29.

2. Das sola fide bedeutet gerade: Glaube an diesen Kanon im Handeln Gottes, Rechnen mit diesem Gott, der jeden Selbstruhm, auch seinen eigenen, vernichtet.
3. Die «fides experimentalis» vollzieht sich in der als Schöpfung geglaubten geschichtlichen Welt. Die Anfechtung und ihre sieghafte Überwindung ereignet sich im Weltberuf des Christen, und nicht in einer autonomen Scheinwirklichkeit des Religiösen.
4. Die «Gerechtigkeit Gottes» schafft durch den Glauben den homo iustus, den «gerechten» Menschen. Seine «iustitia» ist die geschenkte «iustitia aliena Christi» – sie wirkt in der Nachfolge, d. h. in der Anwendung des Kanons göttlichen Handelns, und sucht darum in dieser Welt «Recht» für diejenigen, denen dieses Recht in der geschichtlichen Gesellschaft versagt wurde.

Wilhelm Dantine, Wien