

Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
- Leuenberger Kirchengemeinschaft -
(GEKE)

Gesetz und Evangelium

**auch im Blick auf die
Entscheidungsfindung
in ethischen Fragen**

Ergebnis der Beratungen der
Leuenberger Lehrgesprächsgruppe
„Gesetz und Evangelium“

1997 – 2001

Überarbeitet auf Grundlage der Stellungnahmen aus den Kirchen
durch den Redaktionskreis

2004-2005

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	2
Einleitung.....	4
Teil I: Gesetz und Evangelium in den Traditionen der reformatorischen Kirchen.....	7
1. Die lutherische Zuordnung von Gesetz und Evangelium	7
1.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium.....	7
1.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift	7
1.3 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.....	8
1.4 Die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium.....	10
1.5 Ansatzpunkte für die Ethik.....	11
1.6 Entwicklungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium.....	11
2. Die reformierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium	15
2.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium.....	15
2.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift.....	15
2.3 Zuordnung und Unterscheidung von Evangelium und Gesetz.....	16
2.4 Die Erkenntnis der Sünde, der Gnade und des Gesetzes.....	17
2.5 Der Charakter des göttlichen Gesetzes.....	19
2.6 Die Gestalt der Kirche	20
2.7 Die politische Tragweite des Gesetzes.....	21
3. Die methodistische Zuordnung von Gesetz und Evangelium	23
3.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium.....	23
3.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift.....	23
3.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium.....	24
3.4 Weiterführende Aspekte.....	26
4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Antworten	28
4.1 Die Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sagen gemeinsam:	28
4.2 Unterschiede ergeben sich in folgender Hinsicht.....	29
4.3 Fehlentwicklungen und gemeinsame Aufgaben.....	30
Teil II. Anfragen an den reformatorischen Gebrauch von Gesetz und Evangelium.....	34
5. Anfragen aus anderen Konfessionen.....	34
5.1 Anglikanische Tradition.....	34
5.1.1 Stellenwert der Lehre von Gesetz und Evangelium.....	34
5.1.2 Rechtfertigung – Gerechtersprechung oder Gerechtmachung?.....	35
5.1.3 Heiligung – sakramentale Erneuerung oder ethischer Imperativ?.....	35
5.1.4 Gottes Wille im sittlichen Naturgesetz?.....	36
5.2 Römisch-katholische Tradition	36
5.2.1 Verkürzung des Evangeliums auf Sündenvergebung?.....	37
5.2.2 Unerfüllbares oder unerfülltes Gesetz?.....	37
5.2.3 Unterschätzung der Funktion des Gesetzes für den Gerechtfertigten?.....	38
5.2.4 Naturrecht?.....	38
5.3 Orthodoxe Tradition.....	39
5.3.1 Neuschöpfung oder nur subjektiver Perspektivenwechsel?.....	39
5.3.2 Weltliche oder christliche Ethik?	40
6. Anfragen aus kontextuellen Theologien (am Beispiel der lateinamerikanischen Befreiungstheologie).....	41
6.1 Leben unter dem Gesetz: der ausgeschlossene Mensch unter der universalen Herrschaft der Sünde.....	41
6.2 Rechtfertigung als Befreiung zur Gottesebenbildlichkeit und Behauptung von Leben.....	42
6.3 Impulse für ein Gespräch.....	43

7. Anfragen aus der Begegnung mit jüdischen Traditionen.....	44
7.1 Das Verhältnis von Kirche und Israel.....	44
7.2 Der Begriff „Tora“.....	44
7.3 Anfragen an das reformatorische Verständnis des Gesetzes.....	46
7.4 Anfragen an das reformatorische Evangeliumsverständnis.....	46
Teil III: Gesetz und Evangelium im Blick auf heutige Lehre und Praxis	48
8. Erneute Begegnung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift.....	48
8.1 „Gesetz“ im Alten Testament.....	48
8.1.1 Gesetz im Pentateuch.....	48
8.1.2 Gesetz in der prophetischen Tradition.....	49
8.1.3 Gesetz in der exilisch-nachexilischen Literatur.....	49
8.1.4 Gesetz in der Zeit des Zweiten Tempels.....	50
8.2 „Gesetz“ im Neuen Testament.....	51
8.2.1 Jesu Haltung zum Gesetz	52
8.2.2 Die Bedeutung des Gesetzes bei Paulus.....	53
8.2.3 Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus.....	57
8.2.4 Das Gesetz im Johannesevangelium.....	57
9. Der Umgang mit Gottes Gesetz im Licht des Evangeliums	59
9.1 Das Verständnis des Evangeliums als Grundlage eines differenzierten Gesetzesverständnisses	59
9.2 Das differenzierte Gesetzesverständnis der biblischen Überlieferungen und seine Beziehungen zum Evangelium.....	60
9.2.1 Das Gesetz als Weisung.....	60
9.2.2 Das Gesetz als Rechtsordnung und Formgebung für eine Ethik der Barmherzigkeit.....	61
9.2.3 Das Gesetz Gottes als Basis der Gemeinschaftlichkeit.....	61
9.2.4 Das Gesetz als Quelle und Leitlinie der weisheitlichen Lebensführung in Gottesfurcht... 62	
9.2.5 Das Gesetz unter der Macht der Sünde.....	63
9.3 Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium	64
10. „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die ethische Verständigung in Kirche und Gesellschaft . 65	
10.1 Die Herausforderung durch die neuzeitliche Emanzipation der Ethik	65
10.2 „Gesetz und Evangelium“ – Anleitung zur Mitarbeit in gesellschaftlichen Aufgaben.....	66
10.2.1 Entlastung des Handelns.....	66
10.2.2 Beteiligung am ethischen Diskurs.....	68
10.2.3. Kritisch-konstruktive Aufgabe der Kirchen.....	70
11. „Gesetz und Evangelium“ konkret: Anwendung der Unterscheidung in ethischen Fragen.....	74
11.1 Die Problematik der Menschenrechte.....	74
11.1.1 Begründung und Inhalt der Menschenrechte.....	74
11.1.2 Menschenrechte im Horizont von Gesetz und Evangelium	79
11.2 Die Problematik der Bioethik.....	81
11.2.1 Herausforderungen durch Innovationen im Bereich der Bioethik.....	81
11.2.2 Bioethik im Horizont von Gesetz und Evangelium.....	83
Ein Epilog: „Ihr seid das Salz der Erde“ – „Suchet der Stadt Bestes“.....	89
Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe ‚Gesetz und Evangelium‘.....	91

Einleitung

1. Die Leuenberger Konkordie von 1973 (abgek. LK) zählt eine Reihe von Lehrunterschieden auf, die zwischen lutherischer und reformierter Tradition ungeklärt sind, ohne aber kirchentrennende Wirkung zu haben (LK 39). Zu diesen Themen gehört auch das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Hierüber sollen Lehrgespräche geführt werden, durch die das in der LK festgestellte „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ vertieft und aktualisiert werden soll (LK 1; 38).

Zugleich haben sich die Kirchen in der Leuenberger Konkordie dazu verpflichtet, „eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt [zu] erstreben“ (LK 29). Sie üben wohl im Einzelnen solches Zeugnis und solchen Dienst aus. Aber zu einer mit *einer* Stimme ausgeübten „Gemeinsamkeit“ solchen Zeugnisses und Dienstes ist es bislang, wenn überhaupt, erst ansatzweise gekommen. Auf vielen Feldern erkennen die Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft –, dass es ihnen schwer fällt, in ethischen Fragen zu gemeinsamer und einvernehmlich begründeter Urteilsbildung zu gelangen. Wie kann sich der Grundkonsens im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums im Blick auf die ethische Urteilsbildung bewähren und als leistungsfähig erweisen? Welchen spezifischen Beitrag leistet die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zur Beschreibung und Bearbeitung ethischer Probleme? Die hier versuchte Klärung der Zuordnung und Unterscheidung von Gesetz und Evangelium will zu beidem einen Beitrag leisten.

2. Im Blick auf diese Fragen hat die 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien 1994 einen Studienprozess zum Thema „Gesetz und Evangelium, besonders im Blick auf die Entscheidungsfindung in ethischen Fragen“ angeregt, für den der Exekutiv-ausschuss am 7. Juni 1996 in Rom entsprechende Projektleitlinien festgestellt hat.

Konzepte politisch-ethischer Urteilsbildung sind in reformatorischer Tradition die „Zwei-Reiche-Lehre“ und die „Lehre von der Königsherrschaft Christi“, mit denen sich jeweils bestimmte Zuordnungen von „Gesetz und Evangelium“ verbinden. Der Schlussbericht der Regionalgruppe „Amsterdam“, die sich mit jenen beiden Konzepten befasst hatte (1979), sieht den Sinn der Unterscheidung der beiden Regierweisen Gottes darin, „die Verkündigung des Evangeliums reinzuhalten“ und zu vermeiden, dass „das Evangelium zum Gesetz wird“. Dabei bleibe aber für viele „die Frage unbeantwortet, in welcher Weise eine durch Christus ‘befreite Vernunft’ erneuernde Impulse in den politischen Bereich hinein wirksam werden läßt“. Umgekehrt sei mit der Rede von der Königsherrschaft Christi über alle Bereiche des Lebens die Versuchung für die Kirche und die Christen verbunden, „ihre Aufgabe in der Welt in gesetzlicher Weise zu verstehen und dadurch der Welt das Evangelium vorzuenthalten.“¹

Mit dieser Differenz hängen Unterschiede in der Bewertung der so genannten nichttheologischen oder nichtlehrmäßigen Faktoren zusammen, denen die gleiche Arbeitsgruppe 1986 ihre Aufmerksamkeit gewidmet hat. Darin heißt es: Bei der Vorordnung des Gesetzes ist das Evangelium nur aussagbar in Bezug auf eine Situation, die schon vom Gesetz qualifiziert ist, auch wenn sie erst vom Evangelium her als Gesetz erkennbar wird. Bei Vorordnung des Evangeliums ist die theologische Qualifikation der Situation dagegen im Evangelium enthalten und enthüllt sich nur (als ‘Gesetz’ im Evangelium), indem das Evangelium auf die Situa-

1 Evangelische Texte zur ethischen Urteilsfindung / Protestant Texts on Ethical Decision-Making, i.A. des Exekutiv-ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 3, Frankfurt a.M. 1997, zit. S. 13 u. 15.

tion eingeht.² Ähnlich stellt die Studie der ethischen Projektgruppe „Das christliche Zeugnis von der Freiheit“ (1994) fest, dass Freiheit einerseits „Teil der Schöpfung“ und „wesentliches Merkmal der menschlichen Existenz“ ist, die „durch Christus angenommen und wiederhergestellt worden“ ist. Andererseits aber ist es das Evangelium, das allererst „Freiheit hervor[bringt]“ und „Freiheit als Geschenk [enthüllt]“.³

3. Wenn die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sich mit der Thematik „Gesetz und Evangelium“ befasst, hofft sie zugleich einen Beitrag zu leisten zu der Diskussion über das Verhältnis von Glauben und Ethik, die in der ökumenischen Bewegung im Gang ist. In der ökumenischen Bewegung waren anfangs Fragen der Lehre und der Kirchenverfassung als Probleme von „Faith and Order“ behandelt worden, Fragen der Politik, der Wirtschaft und der Bedeutung des christlichen Glaubens für das Leben der Welt dagegen als solche von „Life and Work“. Es ist jedoch unbestreitbar, dass beides nicht getrennt werden kann. Die Theologische Erklärung von Barmen (1934), eine Reihe neuerer Erklärungen über die Unvereinbarkeit der Apartheid mit dem Evangelium, das Programm des Weltkirchenrates „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in unseren Tagen und weitere Versuche einer christlichen Positionsbestimmung in globalen ökonomischen Fragen sind geprägt von der Auffassung, dass das Evangelium und das christliche Bekenntnis unvermeidlich mit den großen Fragen von Gerechtigkeit, Freiheit und Verantwortung zu tun haben.

4. Das Thema „Gesetz und Evangelium“ muss heute aus mehreren Gründen wieder zur Sprache gebracht werden:

- Die Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa müssen dasselbe, was die Reformatoren hinsichtlich „Gesetz und Evangelium“ sagten, im heutigen Kontext neu sagen. Die Reformatoren unterschieden im Gefolge der Unterscheidung des freimachenden Evangeliums von allem „Gesetz“ auch die Kirche von allen staatlichen, machtförmigen Ordnungen. Sie unterstellten dabei aber dem Staat für sein Handeln ein Wissen um die Autorität Gottes, indem sie ein allgemein gültiges Naturrecht voraussetzten, das sowohl in den biblischen Geboten Gottes offenbart als auch in jedes Menschen Gewissen gegenwärtig sei. Dieses selbstverständliche Wissen um die göttliche Quelle jeglicher Erkenntnis des Guten und Rechten ist heute nicht mehr gegeben. In einer solchen kulturellen Situation ist das Verhältnis von Gesetz und Evangelium neu zu bedenken.
- Die der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa angehörigen Kirchen müssen zugestehen, dass es in ihnen im Blick auf dieses Thema auch zu verhängnisvollen Fehlentwicklungen gekommen ist. Das Fehlen der rechten Zuordnung von Gesetz und Evangelium hat dazu geführt, dass die Kirche sich in ihren ethischen Orientierungen den selbstherrlichen Mächten der „Welt“ angepasst hat. Und infolge fehlender Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist es dazu gekommen, dass sie die Menschen mit einer moralistischen „Gesetzlichkeit“ bedrängt hat. Auf beiden Fehlwegen ist die Kirche der Welt das christliche Zeugnis schuldig geblieben. Beide nötigen sie zu kritischer Selbstbesinnung.
- Entwicklungen, die vom wesentlichen Kern biblischen Zeugnisses wegführten, werden auch dort sichtbar, wo theologische Erkenntnis heute neue und veränderte Perspektiven präsentiert. So führen neuere Erkenntnisse in der Paulusforschung und Ergebnisse des ökumenischen Dialogs zu Revidierungen althergebrachter Positionen. Vor allem hat das christlich-jüdische Gespräch die Problematik eines einseitig „gesetzlich“

2 Vgl. ebd., S. 41 u. 43.

3 Das christliche Zeugnis von der Freiheit. Texte und gemeindepädagogische Zugänge zu den Texten, i.A. des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 5, Frankfurt a.M. 1999, S. 61.35.30 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).

bestimmten Gesetzesbegriffes in ein neues Licht gerückt. Das Gespräch mit dem Judentum und die Wahrnehmung der geschichtlichen Folgen kirchlicher Verzeichnungen jüdischen (Selbst)verständnisses problematisiert z.B. die Verwendung eines Begriffes wie „Werkgerechtigkeit“ und wirft Fragen des Verständnisses von „Erwählung“ und „Erlösung“ auf. Daraus erwächst den Kirchen Verantwortung für eine Neubesinnung auf die Bedeutung von Gesetz und Evangelium im Licht vertiefter theologischer Erkenntnis.

5. Im Folgenden wird zunächst das unterschiedliche Verständnis der Zuordnung von Gesetz und Evangelium dargestellt, wie es zu Tage tritt in den Traditionen der Leuenberger Kirchen lutherischer, reformierter und methodistischer Prägung. Dabei zeigen sich bei aller Verschiedenheit theologische Gemeinsamkeiten, auf deren Basis gegenseitige Fragen formuliert werden können.

Der zweite Teil ist verschiedenen Anfragen zum Gesetzesverständnis und zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium gewidmet, die aus der Ökumene und der jüdischen Tradition an das reformatorische Denken gestellt werden.

Der dritte Teil macht aufgrund einer erneuten Lesung des biblischen Zeugnisses ein Angebot zur Differenzierung im Begriff von Gesetz und Evangelium, das über alte Lehrgegensätze hinausführen, den ökumenischen Dialog und das Gespräch mit dem Judentum intensivieren und den Kirchen zu kritischer Solidarität in den politisch-ethischen Problemen der Gesellschaft verhelfen möchte. Am Beispiel der Menschenrechte und der bioethischen Fragen werden abschließend Gesichtspunkte für eine theologisch-ethische Urteilsbildung aufgezeigt.

Teil I: Gesetz und Evangelium in den Traditionen der reformatorischen Kirchen

1. Die lutherische Zuordnung von Gesetz und Evangelium

1.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium

Die Reformation Martin Luthers beginnt mit der befreienden Erfahrung des Evangeliums, dass Gott den sündigen Menschen „ohne des Gesetzes Werke“ annimmt und ihm die Gerechtigkeit Christi schenkt, die „allein im Glauben“ empfangen wird. Mit diesem Verständnis des Evangeliums sind alle weiteren Unterscheidungen und Verhältnisbestimmungen im theologischen Denken Luthers grundgelegt: Das Evangelium wird jetzt vom Gesetz als normativer, den Menschen verurteilender Macht klar unterschieden. Das Gesetz aber wird vom Evangelium aus neu bestimmt und umfassend verstanden im doppelten Sinn: Einmal ist es Inbegriff dessen, wie der Mensch sich vor Gott vorfindet als ein auf Gottes Entgegenkommen Angewiesener, der befreit ist vom Wahn der Selbstrechtfertigung (*usus theologicus*); zum anderen ist es eine das Leben ordnende und erhaltende Notwendigkeit und eine heilsame Orientierungshilfe für ein vernünftiges mitmenschliches Handeln in allen Weltbezügen (*usus civilis*). Entsprechendes gilt von der Bezeichnung des Menschen als Gerechter und Sünder zugleich (*simul iustus et peccator*), von der Unterscheidung von Christperson und Weltperson, vom Verhältnis von Glaube und Liebe, von Person und Werk und anderen Begriffspaaren: Immer wieder geht es um dieselbe Grundsicht vom Evangelium her.

An der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hängt die persönliche Glaubensgewissheit; diese Unterscheidung wird zum Kriterium rechter Schriftauslegung und Theologie. Da aber das Gesetz Gottes in Geltung bleibt und das Evangelium einen neuen Umgang mit ihm eröffnet, wird zugleich die Zuordnung von Gesetz und Evangelium zur bleibenden theologischen Aufgabe. Dabei standen die Wittenberger Theologen mehreren Herausforderungen gegenüber. Auf der einen Seite fanden sich die Reformatoren veranlasst, die Auffassung, das ewige Leben werde in guten Werken erlangt, zu verwerfen und stattdessen die Rechtfertigung aus dem Glauben zu betonen. Allein aus Gnade durch den Glauben und nicht durch das Gesetz erlangt der Mensch sein Heil. Diese reformatorische Einsicht wurde jedoch von denen missverstanden, die sich als Christen dem Gesetz enthoben fühlten („Antinomismus“). Auch das hat die lutherische Reformation stets abgelehnt. Hinzu kam drittens die Herausforderung von Seiten des Humanismus. Mit seiner Parole vom „freien Willen“ und seinem Zutrauen zum Vermögen des Menschen drohte eine Verwischung des Unterschieds von Gesetz und Evangelium. Der ethische Gebrauch der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wurde in den lutherischen Territorialkirchen allerdings stark eingeschränkt durch die Ausbildung des landesherrlichen Kirchenregiments; die Predigt des Gesetzes bezog sich vor allem auf die private Moral.

1.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

Mit der Verwerfung des römischen Rechtscorpus durch Luther fällt eine bis dahin neben der Heiligen Schrift entscheidende Norm der Kirche weg, so dass für die reformatorischen Kirchen allein die Heilige Schrift zur letztgültigen Norm der kirchlichen Lehre wird. Aus ihr ergibt sich die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Gottes Forderung/Gebot und Zusage/Verheißung. Wo an der Forderung des Gesetzes vor allem der Widerspruch des sündigen

Menschen in den Blick genommen wird, kann gesagt werden: „Von den zweien Stücken redet die ganze Schrift, erstlich, daß er [Gott] unser Herzen erschreckt und uns die Sünde zeigt, zum andern, daß er wiederum uns tröstet, aufrichtet und lebendig macht.“⁴ Diese Unterscheidung ist zum richtigen Verständnis der Schrift nötig und dient somit als ihr Auslegungsschlüssel. Gesetz und Evangelium sind nicht auf die beiden Testamente verteilt, sondern finden sich sowohl im Alten wie im Neuen Testament. „Die ganze Schrift beide altes und neues Testaments wird in die zwei Stück geteilt und lehret diese zwei Stück, nämlich Gesetz und göttliche Verheißungen.“⁵ Die Mitte und das Ziel der Schrift ist das Evangelium von Jesus Christus als dem Wort der Vergebung und der Rettung aus dem Gericht Gottes.⁶ Das Gesetz ist dem Evangelium zugeordnet und zielt auf dieses bzw. auf Christus hin, aber nur durch den Heiligen Geist wird es als ein solches erkannt.⁷ Es wird vor allem als fremdes, uneigentliches Werk Gottes verstanden (*opus alienum*), insofern Gott durch das Gesetz den Menschen der Sünde überführt und richtet. Dagegen ist das Evangelium sein eigentliches Werk (*opus proprium*), weil er dadurch das Leben und die Rettung aus dem Gericht schenkt, „denn Gottes eigen Werk ist lebendig machen.“⁸

1.3 Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nötig um des Evangeliums willen, damit das Evangelium als Gabe rein erhalten bleibt und nicht selber zum Gesetz wird.⁹ Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat für das lutherische Verständnis eine soteriologische und eine kriteriologische Funktion: Soteriologisch dient sie der Sicherung der Rechtfertigung allein aus Gnaden bzw. allein aus Glauben (*sola gratia/sola fide*); dabei geht es um die Reinheit des Evangeliums als Gabe gegenüber dem Gesetz als Forderung. Kriteriologisch dient sie als ein hermeneutisches Grundprinzip, das eine sachliche Zuordnung des unterschiedlichen Redens Gottes leistet. Diese Zuordnung bleibt für die Aussagen reformatorischer Theologie, Lehre und Verkündigung gültig. Dieselben Aussagen können als Gesetz oder als Evangelium, d.h. als gnadenlos oder als befreiend vernommen werden. Für lutherische Erkenntnis gehört zur Kunst, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden, auch die, diese beiden Ebenen – die soteriologische und die kriteriologische – zu unterscheiden und auch einander zuzuordnen.

1. Die Bekenntnisschriften verstehen unter dem *Gesetz Gottes* vornehmlich die zehn Gebote,¹⁰ wengleich unter Gottes Gesetz die Gebote Gottes im Alten und Neuen Testament insgesamt zu rechnen sind. Das Gesetz ist der geoffenbarte Wille Gottes, der dem Menschen sagt, was Gott von ihm will. Es ist als Offenbarung des Willens Gottes „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Dabei gibt es ein richtiges Verständnis der Gebote Gottes erst vom Evangelium, vom stellvertretenden Sühnetod Christi her. Von dort aus werden die Zeremonial- und Judicialgesetze außerhalb und innerhalb des Dekalogs, wozu auch die gottesdienstlichen Ordnungen gehören, als in Christus erfüllt und überwunden betrachtet. Von den Geboten Gottes wird angenommen, dass sie mit dem natürlichen Gesetz übereinstimmen, das sich vernünftiger Einsicht als Verhaltensnorm erschließt.¹¹

4 ApolCA XII, BSLK 261,44-49.

5 ApolCA IV, BSLK 159,30-33.

6 Vgl. GK, BSLK 651,13-15; ASm II, BSLK 415,14-416,4.

7 Vgl. ASm III, BSLK 437,17-23; SD FC II, 892,36-893,9.

8 ApolCA XII, BSLK 261,28f.

9 Vgl. SD FC V, BSLK 951,3-18.

10 Vgl. ApolCA IV, BSLK 160,49.

11 Vgl. ApolCA IV, BSLK 160,11-17; GrKat, BSLK 661,25f.

Die Bekenntnisschriften kennen einen *zwei- bzw. dreifachen Brauch des Gesetzes*:

Im *usus politicus/civilis legis*, d.h. im politischen oder bürgerlichen Gebrauch ist das Gesetz gegeben, „der Sunden zu steuern mit Dräuen und Schrecken der Strafe und mit Verheißen und Anbieten der Gnaden und Wohltat.“¹² In dieser positiven Funktion ist das Gesetz als Damm gegen das Böse gegeben und dient der äußeren Ordnung und dem welterhaltenden Handeln Gottes. „Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, dass alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetz gute Ordnung, von Gott geschaffen und gesetzt sind [...] Denn das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich, ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzen und stoßet nicht um weltlich Regiment“ (CA 16).

Der *usus elencticus oder theologicus legis*, d.h. der überführende Gebrauch ist für das lutherische Verständnis der eigentliche, zentrale Brauch des Gesetzes. Dabei dient das Gesetz der Überführung des Menschen, soll ihn zur Erkenntnis seiner Sünde führen, ihm seine Verlorenheit vor Gott aufdecken und zu Christus treiben.¹³ Das Ziel Gottes mit dem Gesetz liegt nicht in der Verzweiflung des Menschen zum Tode, sondern darin, dass der durch das Gesetz überführte Sünder sich durch die Wirkung des Geistes Gottes Christus zuwendet und das Heil empfängt.¹⁴ Insofern kann das Gesetz nicht losgelöst von Christus, vom Evangelium verkündigt werden, sondern nur in der Hinführung zum Evangelium und vom Evangelium her, welches durch den Heiligen Geist geschieht. Gesetz und Evangelium stehen somit in einem unlöslichen Zusammenhang. Diese Sünden aufdeckende Funktion des Gesetzes gilt für diejenigen, die noch auf dem Weg zum Glauben sind ebenso wie für die Christen, sofern sie auch als Gerechtfertigte noch Sünder bleiben.

Bei dem *tertius usus legis*, d.h. beim dritten Gebrauch des Gesetzes, wie er zuerst bei Melanchthon und dann in der Konkordienformel ausdrücklich gelehrt wird, geht es um die Frage, ob auch den wiedergeborenen Christen, die ja „vom Fluch und Zwang des Gesetzes durch Christum gefreiet und ledig gemacht“¹⁵ sind, das Gesetz zu verkündigen sei.¹⁶ Da der Kampf zwischen dem alten und neuen Menschen zeitlebens anhält, wird das Gesetz dabei verstanden zum einen als Anklage gegen den Sünder, zum anderen als wegweisendes Gebot, das zum rechten Handeln als Christ anleitet.¹⁷

Inwiefern sich das Verständnis des *tertius usus legis* auf Luther selbst berufen kann, ist umstritten. Dass es für ihn ein positives Verständnis des Gesetzes gibt, ist deutlich, wie z. B. in den Erklärungen der Katechismen und im Sermon von den guten Werken erkennbar ist. An die Stelle des wegweisenden Brauches des Gesetzes im allgemeinen treten aber bei Luther die neutestamentlichen Paränesen, die dort, wo sie zum spontanen und freudigen Tun führen, eher evangelischen Charakter haben.

Luther kennt eine wegweisende Funktion des Gesetzes für den Christen aber nicht nur, sofern er „noch“ Sünder ist, sondern, konsequent vom „*simul*“ her gedacht, für den ganzen Menschen, auch für den Gerechtfertigten. So kennt Luther auch einen „doxologischen“, bzw. „eucharistischen“ Gebrauch des Gesetzes, illustriert zum Beispiel am Bild der Freude der Engel im Himmel – die doch der Sünde nicht ausgesetzt sind - am Gesetz als Weisung, die auch ihnen gilt.¹⁸ Luthers theologisches Verständnis des Gesetzes bewegt sich zwischen verschiedenen Perspektiven und Beschreibungen des Umgangs mit dem Gesetz. Auf Grund dieser dynamischen Beweglichkeit widersetzt es sich einer definitiven Festlegung eines *tertius*

12 ASm III, BSLK 435,19f; vgl. Epit. FC V, BSLK 793,10-12.

13 Vgl. ASm III, BSLK 436,22-437,13.

14 Vgl. ApolCA XII, BSLK 261,23-27; SD FC V, BSLK 955,27-31.

15 Epit. FC VI, BSLK 793,31-34; vgl. SD FC VI, BSLK 963,23-26.

16 Vgl. Epit. FC VI, BSLK 793-795; SD FC VI, BSLK 962-969.

17 Vgl. Epit. FC VI, BSLK 794,13-34; SD FC VI, BSLK 963,27-966,42.

18 „Sed hic veniet Rex, qui mit Gottes recht umbgehen sol i.e. gotlich werck thun und guten Gehorsam haben, et ipsi etiam dominum honore afficiant. Sic ipse in celis regit, ubi cum angelis eitel freude und wunne, sie springen und tanzen quando vident aliquid faciendum suo deo, des hertz brennet fur lust zu tun“ (WA 37,85,4-9)

usus legis.¹⁹ Denn eine solche drohte letztendlich, einer unbeabsichtigten Werkgerechtigkeit bzw. einer erneuten Verzweiflung an der eigenen Unfähigkeit, dem Gebot auch als Gerechtfertigter zu genügen, den Weg zu ebnen. Damit würde dem Gesetzesgehorsam zu viel, der Rechtfertigung und dem Evangelium zu wenig zugetraut. Wenn nämlich ein Gerechtgesprochener, sofern er als solcher zugleich noch Sünder ist, den göttlichen Willen immer noch nicht erfüllt, ist sein Glaube zwar im Wesentlichen defizitär und sein unumstößliches Festhalten an der verheißenen Rechtfertigung darum um so mehr gefordert. Dies aber im Sinne einer inneren Konsequenz gerade dieses seines Glaubens und nicht im Sinne einer Addition seines Glaubens und einer *zusätzlichen* Erfüllung des Gebots, die das Evangelium zur *nova lex* abwerten würde. Ein tertius usus legis droht dagegen allzu leicht, neben den Glauben eine wie auch immer geartete Gesetzeserfüllung zur Mitvoraussetzung des Heils zu machen.

2. *Evangelium* meint zum einen „die ganze Lehre Christi, die er in seinem Lehramt wie auch seine Aposteln geführt“.²⁰ Bei diesem Verständnis gehört die Predigt der Buße mit in den Begriff des Evangeliums hinein. Zum anderen und im eigentlichen Sinn ist das Evangelium im Gegenüber zum Gesetz zu verstehen. Es ist die Zusage und Gabe des ewigen Lebens, die Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, die frohe Botschaft von der Rettung aus dem Gericht Gottes, der Trost der angefochtenen Gewissen.²¹

Allein im Glauben an das Evangelium wird der Sünder gerecht gesprochen und gerecht gemacht, die Rechtfertigung des Menschen hat „forensischen“ und „effektiven“ Charakter, d.h. der Mensch wird von Gott gerecht *gesprochen* und damit gerecht *gemacht*.²² Dem der Sünde verhafteten und dem Tod verfallenen Menschen wird in Christus das ewige Leben geschenkt. Der Glaube äußert sich in Werken der Liebe und bringt Früchte des Glaubens. So kann gesagt werden: In dieser Hinsicht schenkt das Evangelium, was das Gesetz fordert.

1.4 Die Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium

Gesetz und Evangelium sind wohl zu unterscheiden, nicht aber zu scheiden. Bei aller Unterschiedenheit sind beide offenbartes Gotteswort, wodurch Gott in der Kraft des Heiligen Geistes redet. Jesus Christus bringt nicht nur das Evangelium, er nimmt auch „das Gesetz in seine Hände und legt dasselbe geistlich aus“²³, um den Menschen vom Gesetz zum Evangelium zu führen. Insofern kann nur vom Evangelium her das Gesetz recht verkündigt werden.

Wo die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium in ihrem Bezogensein aufeinander nicht beachtet wird, sind die Irrwege des Nomismus und Antinomismus unvermeidlich: Im *Nomismus* wird aus der Gabe des Evangeliums eine neue Forderung, ein Gesetz. Das sittlich gute Streben und der freie Wille des Menschen werden bei diesem Ansatz vorausgesetzt. Zur Erfüllung der Gebote braucht der Mensch als Ergänzung zu seinen eigenen Bemühungen die Gnade oder Hilfe Christi.²⁴ Aus dem Geschenkcharakter der Gnade wird ihr Gegenteil, eine Forderung. Der auf lutherischem Boden gewachsene *Antinomismus* versteht die Freiheit vom Gesetz so, dass dieses ganz aus der Verkündigung verbannt werden und somit durch die Predigt des Evangeliums die Sündenerkenntnis und Buße gewirkt werden

19 Vgl. Andreas Wöhle, *Luthers Freude an Gottes Gesetz*, Frankfurt a.M. 1998.

20 Epit. FC V, BSLK 791,10-12.

21 Vgl. Epit. FC V, BSLK 791,22-31.

22 Vgl. ApolCA IV, BSLK 174,37-44; 184,10f; 198,24; ASm III, BSLK 460,18; Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1940, S. 140f.

23 SD FC VI, BSLK 955,35.

24 Zur Willensfreiheit vgl. Epit. FC II, BSLK 776-781; SD FC II, BSLK 866-912.

soll. Hier aber wird das Evangelium seiner Eindeutigkeit als Trost und Gnadenwort beraubt und in sein Gegenteil verkehrt.²⁵

1.5 Ansatzpunkte für die Ethik

Die Rechtfertigung gilt allein aus Gnade im Glauben an das Evangelium unabhängig von den Werken.²⁶ Damit wird jedoch die Sünde nicht gutgeheißen. Die Gebote Gottes gelten im anklagenden und wegweisenden Sinn und leiten den Christen an, nach den Anweisungen zu leben, „so Gott geboten hat, um Gottes willen, doch nicht auf solche Werk zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen.“²⁷ Mit dem Halten der Gebote kann das Heil nicht verdient werden, dennoch ist das Verhalten nicht ins Belieben gestellt. Vielmehr sollen nun gute Werke im Halten der Gebote „um Gottes willen und Gott zu Lob“²⁸ getan werden, nicht um dadurch vor Gott zu bestehen, sondern um des Nächsten willen. Die Erfüllung der Gebote kann nur geschehen im Glauben durch den im Gläubigen wirksamen Heiligen Geist.²⁹ So ist der Impuls für ein Leben nach Gottes Willen nicht im Gesetz begründet, sondern im Glauben an Christus. Die Einsicht, dass alles Handeln der Christen Gott zu Lob und zum Wohl des Nächsten geschehen soll, hat Folgen für die Gestaltung des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Diese soziale und politische Dimension wird zwar in den lutherischen Bekenntnisschriften nur wenig ausgeführt. Sie kommt aber in den sog. „Kastenordnungen“ der reformatorischen Städte zum Ausdruck, die die sozial-diakonischen Aufgaben beschreiben, mit denen die pfarramtliche Praxis tagtäglich konfrontiert war. In solchen Ordnungen und Stellungnahmen wird geregelt, wie das gemeinsame Gut den Mitgliedern der Gemeinschaft zum Nutzen gereicht. Der grundlegende theologische Ausgangspunkt ist: Das von Gott kommende Gute soll so ausgeteilt und weitergegeben werden, dass jedes Mitglied der Gemeinschaft das bekommt, was es für das tägliche Leben benötigt. Jeder Mensch ist seinerseits berufen, an seinem eigenen Ort dieses Ziel zu verwirklichen. Obwohl den Obrigkeiten eine besondere Verantwortung für die Verwirklichung von Frieden und Gerechtigkeit zukommen, ist diese zugleich das gemeinsame Anliegen der gesamten Gemeinschaft und ihrer Einzelglieder.

1.6 Entwicklungen im Verständnis von Gesetz und Evangelium

Das Verständnis von Gesetz und Evangelium ist im 19. und 20. Jahrhundert stark durch neue geschichtliche Erfahrungen beeinflusst worden. Die großen Umwälzungen seit der Französischen Revolution von 1789 wurden von den Kirchen weithin als Störung und Zerstörung von Recht und Ordnung, auch christlicher Lebensordnung empfunden. Moderne, revolutionäre „Gesetzlosigkeit“ sah man z.B. auch in der Annahme, soziale Verbindlichkeit könne letztlich durch Vertrag zwischen Menschen begründet werden. Im Gegenüber dazu wird dem Begriff des göttlichen Gesetzes in der lutherischen Theologie ein viel stärkeres und selbständiges Gewicht zugewiesen. Die Verselbständigung des „Gesetzes“ gegenüber dem Evangelium konnte dazu führen, dass die theologische Auffassung des Gesetzes von scheinbar christlichen, tatsächlich nur restaurativen Interessen bestimmt wurde. Die Kirchen wurden so politischen Herrschaftsansprüchen gegenüber widerspruchslos.

1) Dualismus von Gesetz und Evangelium

25 Vgl. Epit. FC V, BSLK 790-793; SD FC V, BSLK 951-961; CA XX, BSLK 75-81, bes. 78f.

26 Vgl. CA IV, BSLK 56; CA XX, BSLK 76,26-78,9.

27 CA VI, BSLK 60,57.

28 CA XX, BSLK 80,16f; vgl. ApolCA IV, BSLK 187,27-31; 197,45-55.

29 Vgl. SD FC VI, BSLK 965,36-966,6.

In Verschärfung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium wurde gelegentlich ein dualistisches Verständnis entfaltet.³⁰ In Aufnahme des Satzes von Melanchthon: „Lex semper accusat“³¹ („Das Gesetz klagt immer an“) ließ man das Gesetz auch für die Wiedergeborenen zwar noch gelten. Aber auch bei ihnen wurde ihm nur die Aufgabe eingeräumt, sie der Sünde zu überführen. Sofern der Christ durch den Geist neugeboren ist, ist er vom Gesetz frei; sofern er noch an den alten Adam gefesselt ist, braucht er die Anleitung und Strafandrohung des Gesetzes zur Überführung der Sünde. So hat zwar das Gesetz auch in der Predigt der Kirche und bei den Christen seinen notwendigen Ort. Aber es dient nicht dem Aufbau des neuen, sondern dem Abbau des alten Menschen. Dass für den Wiedergeborenen das Gesetz seine anklagende Funktion verlieren und zum bewahrenden und wegweisenden Wort werden könnte, ist hier ausgeschlossen.

2) Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium im einen Wort Gottes

Gegen ein streng dualistisches Verständnis wurde umgekehrt eine enge Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium betont.³²

Zum einen finden sie ihre Einheit im Wort Gottes; beide, Gesetz und Evangelium sind Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Das Gesetz darf nicht verstanden werden als eigenständige Offenbarung außerhalb des Wortes Gottes. Diese These richtet sich gegen die Lehre vom Volksnomos, die in den dreißiger Jahren in der deutschen Theologie laut wurde. Darin wurde ein dem Volk innewohnendes natürlich-sittliches Empfinden als das Gesetz Gottes proklamiert, das sich nicht mehr an dem geoffenbarten Wort Gottes in der Heiligen Schrift messen lassen musste.

Zum anderen liegt die Einheit von Gesetz und Evangelium in der Versöhnungstat Jesu Christi: Am Kreuz Jesu Christi ist das Gericht über die Sünde (Gesetz) und der Sieg über sie (Evangelium) offenbart worden.

3) Gottes Gesetz als gute Weisung im Leben der Christen

Schon bei Luther zeigt sich neben der anklagenden Funktion des Gesetzes ein Verständnis, nach dem für die Christen das Gesetz Gottes zur Hilfe auf dem Weg des Glaubens wird.³³ Einige Luther-Deutungen im 19. und 20. Jahrhundert betonen, dass für den Wiedergeborenen aus der *Forderung* des Gesetzes die *Gabe* des Gesetzes wird. Durch diese wird der Christ im Glauben bewahrt. Wo das Gesetz Gottes zur Gabe für die Christen auf dem Weg des Glaubens geworden ist, wird dieses „evangelische Gesetz“³⁴ ihnen Anlass zur Freude, in der sie tun, was das Gesetz fordert. „Wenn diese (Gesetzes)Liebe (dilectio) tut, was Gott befiehlt, dann verursacht das Gesetz kein schlechtes Gewissen, sondern Freude (gaudium), denn es hat schon einen anderen Menschen (aus ihm) gemacht.“³⁵

4) Das natürliche Gesetz als gemeinsamer Ausgangspunkt allgemeiner und christlicher Ethik

30 Am stärksten bei Werner Elert, für den „Gesetz und Evangelium im realdialektischen Gegensatz [stehen]. Redet das Gesetz, so schweigt das Evangelium; redet das Evangelium, so muß das Gesetz verstummen.“ (W. Elert, *Gesetz und Evangelium*, in: ders., *Zwischen Gnade und Ungnade*, München 1948, S. 132).

31 Ebd., S. 139.

32 So besonders bei Hans Joachim Iwand (vgl. - auch zum Folgenden - Ralph Meier, *Gesetz und Evangelium* bei Hans Joachim Iwand, Göttingen 1997, S. 278f); ähnlich auch Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. Ilse Tödt u.a., München 1992 (DWB 6), S. 359-362.

33 Für die Christen sind die Gebote „Heilmittel und Verhaltensregeln, durch die die Gnade, die schon empfangen ist, der Glaube, der schon geschenkt ist, bewährt, genährt, vollendet werden soll, gleich wie es geschieht, wenn ein Kranker gesund zu werden anfängt.“ (WA 2, 466,24-26).

34 WA 16, 166.8-167.2; vgl. WA 4, 37,1f, 322,37 „euangelica lex“.

35 Nach WA 16, 285,9.

Einige skandinavische Theologen³⁶ gehen davon aus, dass in der Sozialethik im Inhalt der ethischen Normen kein Unterschied zwischen der christlichen und der allgemein menschlichen Ethik besteht. Weil das Christentum kein neues Gesetz in die Welt bringt, sondern das natürliche Gesetz bestätigt, das mit der Schöpfung in das Herz eines jeden Menschen geschrieben ist, kann die ethische Argumentation an die Prinzipien der natürlichen Vernunft anknüpfen. Der Inhalt des natürlichen Gesetzes deckt sich mit zentralen Weisungen der jüdisch-christlichen Tradition: der Goldenen Regel, dem Liebesgebot und dem Dekalog.

Allerdings ist die natürliche Vernunft des Menschen durch die Sünde verdunkelt, so dass die ethische Forderung falsch verstanden oder nicht befolgt wird. Der Glaube ist aber keine notwendige Voraussetzung für die Erkenntnis des moralisch richtigen Handelns. Manche Theologen nehmen an, dass das ethisch Richtige sich im gesellschaftlichen Diskurs durchsetzt, ohne dass die Kirche als solche einen besonderen Beitrag leisten müsste und könnte. Nach Überzeugung anderer gehört es auch zur Aufgabe der Kirche, das natürliche Gesetz zu predigen und die Forderung der Liebe inhaltlich zu konkretisieren. Die Kirche übe dabei jedoch kein normativ-moralisches Lehramt aus, sondern leiste einen Beitrag zur ethischen Diskussion und mache auf aktuelle Probleme aufmerksam.

5) Betonung des effektiven Charakters der Rechtfertigung

Die finnische Lutherforschung hat in den letzten Jahren die inhaltliche Kontinuität zwischen den zwei Aspekten von Gottes Wort, zwischen Gesetz und Evangelium, betont. Gottes Gesetz fordert schon als das in die Herzen geschriebene natürliche Gesetz Glaube und Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Das Gesetz aber gibt nicht die Kraft, die Forderung der uneigennütigen Liebe zu erfüllen. Das Wort als Evangelium seinerseits schenkt dem Glaubenden das, was das Gesetz fordert, und noch mehr: Christus selbst, der die Gerechtigkeit Gottes ist. Durch das Wort des Evangeliums, das tut, was es zusagt, wird Christus im Glauben gegenwärtig und vereinigt sich mit dem Christen (*unio cum Christo*). Durch diese *Unio* verliert der Christ nicht sein Menschsein, aber er wird der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe teilhaftig. Wegen der Teilhabe an göttlichem Sein und Leben kann die Rechtfertigung auch als Vergöttlichung (*Theosis*) bezeichnet werden.³⁷ Die Teilhabe an der göttlichen Gerechtigkeit bleibt aber immer die von der Gegenwart Christi abhängige fremde Gerechtigkeit des Menschen. Christus ist nämlich gegenwärtig sowohl als Gunst (*favor*) als auch als Gabe (*donum*) Gottes. Als Gunst ist er die Gerechtigkeit des Christen und bedeckt dessen Sünde vor Gott und als Gabe kämpft er in ihm gegen die Sünde und erneuert ihn.³⁸ So werden der forensische und der effektive Aspekt der Rechtfertigung in Christus vereinigt.

Im Glaubenskampf geht es darum, dass der Christ mehr und mehr dem Ebenbild Christi ähnlich werden soll: Er empfängt alles Gute von Gott und hält es nicht für sein eigenes Werk oder eigenen Verdienst. Zugleich bemüht er sich, die Nächstenliebe so zu treiben, dass er die Werke an dem Nächsten nicht als seine eigene, sondern als Christi Werke tut. So bleibt Christus der Erfüller des Gesetzes, aber Christus tut sein Werk in dem Christen und zugleich durch ihn und mit ihm. In diesem Sinne sind die guten Werke des Christen Früchte des Glaubens, in dem Christus gegenwärtig und aktiv ist. Von dem Menschen her gesehen verwirklicht sich die Liebe nur anfangsweise, weil der Kampf gegen die Sünde sein ganzes Leben im Gang ist. Innerhalb der lutherischen Theologie ist die finnische Position umstritten geblieben. Allerdings hat die Diskussion dazu beigetragen, dass die effektive Dimension der Rechtfertigung innerhalb der lutherischen Theologie wieder sehr viel deutlicher ins Bewusstsein gerückt wor-

36 Knud E. Løgstrup, *Den etiske fordring*, Kopenhagen 1956 (dt.: *Die ethische Forderung*, Tübingen 1958); Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, Lund 1958 (dt.: *Schöpfung und Gesetz*, Göttingen 1960).

37 Tuomo Mannermaa, *Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung*, in: *Luther und Theosis*, hg. v. Joachim Heubach, Erlangen 1990.

38 Simo Peura, *Christus als Gunst und Gabe*, in: *Caritas Dei*, hg. v. Oswald Bayer, Robert W. Jenson und Simo Knuuttila, Helsinki 1997, S. 347-356.

den ist. Dies hat Annäherungen an die anglikanische, katholische und orthodoxe Lehre ermöglicht (s.u. 5.1.2, 5.2.1 und 5.3.1).

2. Die reformierte Zuordnung von Gesetz und Evangelium

2.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium

Das reformierte Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ bildete sich im 16. Jahrhundert angesichts der Herausforderung durch den römischen Katholizismus aus. Angesichts dessen sah sich der reformierte Zweig der Reformation gefragt nach dem rechten Verständnis des *Evangeliums*. Im Blick darauf war er mit der lutherischen Reformation einig: die Freiheit eines Christenmenschen beruht darauf, dass der Mensch das Heil allein aus Gnade durch den Glauben geschenkt bekommt und nicht durch das Verdienst der Werke, selbst wenn diese in der Gnade gewirkt werden.

Das reformierte Verständnis von „Gesetz und Evangelium“ war auch und vielleicht noch mehr geprägt von der Herausforderung durch den Humanismus und durch die beginnende Emanzipation des gesellschaftlichen Lebens von kirchlichen Bindungen. Angesichts dessen fand das Reformiertentum sich gefragt nach dem Verständnis des *Gesetzes*, und hier antwortete es: es gelte, dem Gesetz Gottes und nicht von Menschen eigenmächtig ersonnenen Vorschriften zu folgen - irdischen Geboten ansonsten nur insofern, als sie dem göttlichen Willen entsprechen und nicht widersprechen.

In zum Teil leidvollen Erfahrungen nahmen reformierte Kirchen besonders wach den Vorgang wahr, in dem das weltliche Regiment die Gestalt und Ordnung der Kirche zu bestimmen suchte. Angesichts dessen fanden sie sich gedrängt und verlangten sie selbst danach, die Sozialgestalt der Kirche selbst zu bestimmen, gemäß ihrer Botschaft. Die rechtliche Gestaltung des Gemeindelebens wurde so in besonderem Maße zum Sitz im Leben für das Verständnis des göttlichen Gesetzes überhaupt. Das erweckte aber auch das Interesse an Fragen einer angemessenen Gestaltung des sozialen Lebens im Staat.

2.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

1. Die *Heilige Schrift* ist der Maßstab für das, was Gottes Evangelium und Gottes Gesetz heißt. *Dass* Gott durch die Fülle der biblischen Aussagen zu uns redet, ist schon als solches frohe Botschaft, gleich ob uns darin Verheißungen oder Gebote mitgeteilt werden.³⁹ Was die Schrift verbindet, ist der eine, in Gottes Gnade begründete, in Jesus Christus zusammengefasste Bund Gottes. Die beiden Testamente bezeugen auf verschiedene Weise denselben Gott, der barmherzig und gerecht, gnädig und gebietend handelt: zunächst an Israel, dann an den aus den Völkern zu seinem Volk Berufenen.⁴⁰ Es gibt von da aus in der reformierten Tradition ein Ernstmachen mit der alttestamentlichen Freude am Gesetz Gottes und eine Aufmerksamkeit für die mannigfache Rede von seinem Gesetz, auch im Neuen Testament.⁴¹

39 Vgl. Huldrych Zwingli, *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel 1523*, zu Art. 16 (vgl. H. Zwingli, *Schriften II*, hg. v. Th. Brunnschweiler u.a., Zürich 1995, S. 87f). Vgl. auch Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, TEH 32, München 1935, S. 4: „Dass Gott mit uns redet, das ist unter allen Umständen schon an sich Gnade.“

40 Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, II, 9.4; 10.2 (deutsch: *Unterricht in der christlichen Religion*, übers. von O. Weber, Neukirchen 1955).

41 Vgl. Calvin zu Ps 119: Er „ermahnt die Kinder Gottes, auf ein heiliges Leben bedacht zu sein.“ Dazu gibt er die Regel an: „die Gläubigen sollen sich ganz der Lehre des Gesetzes unterstellen.“ Dabei mischt er „Verheißungen unter, um die Verehrer Gottes desto mehr zu einem frommen und gerechten Leben zu ermuntern. Auch Klagen über die gottlose Verachtung des Gesetzes fügt er ein, damit man sich nicht in das böse Beispiel eines unheiligen Lebens hineinziehen lasse.“ Zu Mt 5,17f: Christus „bezeugt, seine Lehre sei kein Widerspruch gegen das Gesetz, es stimme aufs beste mit Gesetz und Propheten überein, ja sie bilde sogar die Erfüllung desselben.“ „Wie der neue Bund dem alten so wenig widerstreitet, dass vielmehr dieser erst durch jenen Dauer und Festigkeit gewinnt“, so sollen „wir lernen, das heilige Band zwischen Gesetz und Evangelium unverletzt zu bewahren.“ Jesus nennt aber diejenigen „falsche

2. Es spielt für das Verständnis von „Evangelium und Gesetz“ eine Rolle, dass die reformierte Konfession in vielfältigen kirchlichen Ausprägungen existiert. Weil sie gegenüber der Bindung an die Schrift diejenige an ihre eigenen konfessionellen Autoritäten betont unterordnet, besitzt sie kein für alle ihre Kirchen verbindliches Bekenntnisbuch. Sie hat auch keinen maßgeblichen Kirchenvater. Deshalb liegt ihr einerseits ein gewisser Liberalismus nahe, aber auch eine Offenheit für Unionen mit anderen Konfessionen, andererseits auch eher der Wille zu einem immer neuen, aktuellen *Bekennen* als der zum Bewahren eines Bekenntnisses. Es wurden im 20. Jahrhundert daher mehr neue Bekenntnistexte in der reformierten Weltfamilie formuliert als in dem in dieser Beziehung schon so reichen 16. Jahrhundert. In ihren regional anerkannten Bekenntnissen findet sich daher auch eine Vielfalt von Interpretationen des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz.⁴² Darum kann im Folgenden nur ein gewisses sich durchhaltendes Profil reformierter Antworten auf diese Frage aufgezeigt werden.

2.3 Zuordnung und Unterscheidung von Evangelium und Gesetz

1. Gottes Evangelium und Gesetz sind einander *zugeordnet*. Es ist ein „Irrtum, dass man Gesetz und Evangelium nur so gegenüberstellt wie Werkgerechtigkeit und gnädig zugerechnete Gerechtigkeit.“⁴³ Zwar, „weil Paulus mit verkehrten Lehrern zu kämpfen hatte, die so taten, als verdienten wir uns die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke, so mußte er, um ihrem Irrtum entgegenzutreten, zuweilen das bloße Gesetz streng für sich nehmen, obwohl es *sonst* von dem Bunde, der uns aus Gottes Gnade die Kindschaft verleiht, nicht zu trennen ist.“⁴⁴ Der Missbrauch seines Gesetzes zur Selbstrechtfertigung verkennt, dass es das Gesetz *im* Gnadenbund Gottes ist. In diesem sind und bleiben Menschen nicht durch ihr eigenes Tun und Zutun, sondern durch Gottes Erbarmen, der sie zu seinen Kindern erwählt und damit allerdings sofort auch als seine Kinder in Anspruch nimmt.

2. Gottes Evangelium und Gesetz sind zugleich zu *unterscheiden*. Weil wir allein durch Gott und seine Gnade, durch den stellvertretend für uns geleisteten Gehorsam Jesu Christi in seiner Hingabe für uns Sünder gerettet werden, wie das Evangelium uns zusagt, darum ist unser Heil keinesfalls an unsere Erfüllung gesetzlicher Bedingungen gebunden. Jedoch, „nicht sowohl darauf legt das reformierte Bekenntnis den Nachdruck, daß der Mensch statt durch *Werke*

Lehrer, die ihre Schüler nicht zum Gehorsam gegen das Gesetz anhalten.“ Zu Röm 3,21: „Paulus hat bestritten, dass die Glaubensgerechtigkeit auf das ‘Zutun’ des Gesetzes angewiesen ist.“ Er schließt dabei auch solche Gesetzeswerke aus, „die der Herr in den Seinigen bewirkt.“ Doch „behauptet er, dass das Gesetz die Glaubensgerechtigkeit geradezu mit seinem Zeugnis bestätigt.“ Zu Jak 2,21; 1,25: Für Paulus besteht die Rechtfertigung „in der geschenkweisen Zuerkennung der Gerechtigkeit vor Gottes Richterstuhl, für Jakobus aber in dem Erweis der Gerechtigkeit aus ihren Wirkungen.“ Paulus fragt nach der „Ursache unseres Heils“. Jakobus fragt, „ob Werke notwendigerweise den Glauben begleiten.“ Das letztere ist zu bejahen, wenn das „Gesetz der Freiheit“ den „Kindern Gottes“ so ins „Herz geschrieben wird“, dass sie es „mit aufrichtiger Freude annehmen“.

42 Einige Beispiele: Nach dem Berner Synodus (1532) sollen wir, „die wir von den Heiden herkommen ... ohne Gesetz in Christus die Gnade verkünden, wie es Sankt Paulus zu tun pflegt.“ Die Erkenntnis der Sünde wie die der Vergebung wie die Umkehr zum Wandel in einem neuen Leben soll allein in der Gnade Gottes in Christo gesucht werden (Der Berner Synodus. Edition zum Jubiläumsjahr 1982, hg. von G.W. Locher u.a., Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 1984, S. 60). Nach dem Hugenottenbekenntnis (1559) finden wir Gnade bei Gott, indem wir uns halten an den Gehorsam Jesu Christi, durch den unsere Sünden bedeckt werden, sodann haben wir uns von Gesetz und Propheten helfen zu lassen, um unser Leben zu regeln. Nach dem schottischen Bekenntnis (1560) haben wir Gott alle Ehre zu geben hinsichtlich unserer Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung. Sein Gesetz sagt uns, was ihm missfällt und wohlgefällt. Unsere Übertretung bedeckt er mit der Gerechtigkeit Christi so, dass wir vom Fluch des Gesetzes, aber nicht vom Gesetz Gottes befreit werden. Nach dem Heidelberger Katechismus (1563) gibt uns das Gesetz unser Elend zu erkennen, von dem uns die Gnade Jesu Christi erlöst. Aber es weist uns vor allem an zur tätigen Dankbarkeit für diese Gnade gemäß dem Gesetz Gottes, veranschaulicht an den 10 Geboten (Der Heidelberger Katechismus. Revidierte Ausgabe, hg. von der Ev.-reform. Kirche u.a., Neukirchen-Vluyn 1997, Fr. 3 und 86ff) usw.

43 Calvin, Institutio, II, 9.4.

44 Ebd., II, 7.3.

durch den *Glauben* gerechtfertigt werde, als darauf, daß es *Gott* sei und nicht der *Mensch*, der diese Rechtfertigung vollziehe.⁴⁵ Das schließt die Werkgerechtigkeit aus. So wird aber auch die universale Tragweite der Christusversöhnung hervorgehoben, weil ich in *ihr*, aber nicht „wegen der Würdigkeit meines Glaubens“ das Heil habe.⁴⁶ So ist zugleich auch Raum für die Erkenntnis, dass Gottes Erbarmen nicht bloß auf individuelle Sündenvergebung zielt, nicht auf eine bloß innerlich geltende Heilserfahrung. Es zielt darauf, dass durch Gottes Gnade, aller Sünde zum Trotz, der *ganze Mensch* „mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben seinem getreuen Heiland Jesus Christus zugehört“ und so lebt.⁴⁷

2.4 Die Erkenntnis der Sünde, der Gnade und des Gesetzes

1. „In Christus leuchtet Gottes Angesicht voll Gnade und Freundlichkeit elenden und unwürdigen Sündern.“⁴⁸ So gibt Gott ihnen nicht seine Gnade zu erkennen, ohne ihnen auch ihre Sünde zu erkennen zu geben. Dass sie Sünder sind, wissen sie nicht von sich aus. Das *erkennen* sie „aus dem Gesetz Gottes“.⁴⁹ Es sagt ihnen nicht ein bloßes Nichtgenügen gegenüber einer Forderung. Es deckt auf, dass sie eigenmächtig außerhalb des von Gott in seiner Güte eröffneten Verhältnisses zu ihm und zu ihren Mitmenschen leben.⁵⁰ Und erst da ist ihnen durch *Gottes* Gesetz ihre Sünde aufgedeckt, wo sie dadurch nicht „in Verzweiflung versinken“ (wie es sein muss, wenn sie Gottes Gesetz von Gottes Gnade trennen), sondern wo sie „nackt und bloß zu seiner Barmherzigkeit ihre Zuflucht nehmen, auf sie allein sich stützen, sich in ihr gänzlich bergen.“ Auf sie bleiben sie dauernd und ganz angewiesen. Ihrer getrösten sie sich, indem sie „nach ihr in rechtem Glauben verlangen und wartend ausschauen.“⁵¹ Und in der geglaubten Gnade haben sie „den Grund für die *Buße*“, in der sie ihrerseits umkehren, „um Gott zu leben.“ „Ernstlich nach der Buße trachten“, kann nur, wer weiß, „daß er Gottes Eigentum ist. Die Gewißheit, Gottes Eigentum zu sein, kann nur der erlangen, der zuvor seine Gnade ergriffen hat.“⁵²

2. Es ist eine Gefahr, Gottes Gesetz *abgelöst von seinem Evangelium* aufzufassen. Dazu kommt es, wo die Sünde sich dieses Gesetzes bemächtigt und dazu verführt, es zur Selbstrechtfertigung zu missbrauchen: zur Einbildung, wir könnten uns durch das Tun der Werke des Gesetzes selbst das Heil verschaffen. Da wirkt es an uns gnadenlos, gleich ob wir es buchstäblich halten zu können oder nicht erfüllen zu können meinen. Da wird es uns „nur eine Ursache der Sünde und des Todes sein, obwohl es, sofern es geeignete Hörer findet, doch zum Heil gegeben ist.“⁵³ Wo das bloße Gesetz ist, verstanden als ein vom Sünder zu bewältigender Heilsweg, „da gibt es keine Gnade. ... Wo keine Gnade ist, ist es unmöglich, selig zu werden.“⁵⁴ Doch der Missbrauch ändert nichts daran: Gottes Gesetz bleibt „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Es ist das nicht als ein „Heilsweg“, der als von Gott angeordnet und dann von ihm in Christus aufgehoben gilt. Es ist das als Wegweisung auf dem Weg, der uns durch die Gnadenzuwendung Gottes eröffnet ist. Darum ist es verkehrt, das Gesetz vom Gnaden-evangelium Gottes abzulösen. Es wird dann nicht erfüllt, weil nicht verstanden als das von Gott gegebene „geistliche Gesetz“.

45 Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1924, S. 200.

46 Heidelberger Katechismus, Fr. 61.

47 Ebd., Fr. 1.

48 Calvin, *Institutio*, II, 7.8.

49 Heidelberger Katechismus, Fr. 3. Anders der Berner Synodus (s. Anm. 42).

50 Heidelberger Katechismus, Fr. 3f.: Sünde ist Widerspruch zu den zwei Seiten des Doppelgebots der Liebe.

51 Calvin, *Institutio*, II, 7.8.

52 Ebd., III, 3.2f.

53 Ebd., II, 7.7.

54 Zwingli, *Auslegung und Begründung* (s. Anm. 39), S. 98 (zu Art. 16).

3. Eine andere Gefahr ist die, Gottes Evangelium *abgelöst von seinem Gebieten* aufzufassen. Dazu darf es nicht kommen, weil der Gott der Gnade und des Gesetzes derselbe Gott ist. Daher ist Christus gekommen, nicht um die „Beobachtung des Gesetzes“ aufzuheben, auch nicht um ein „neues Gesetz“ aufzurichten, sondern „um der Übertretung zu wehren. So bleibt also die Lehre des Gesetzes durch Christus unverletzt, die uns mit Lehren, Ermahnen, Korrigieren zu allem guten Werk bereit und geschickt machen soll.“⁵⁵ Christus ist Erfüllung und Ziel, nicht Ende des Gesetzes (Röm 10,4).⁵⁶ Sein Eintreten für uns am Kreuz, das der Kern des Evangeliums ist, geschah doch *in* der gehorsamen Erfüllung des Willens Gottes. Eine Ablösung seines Gesetzes von seinem Evangelium müsste dazu führen, dass man, aus der Welt der Sünde kommend, wohl im Evangelium die Gnade Christi zugesprochen bekäme, um daraufhin wieder in diese selbe Welt der Sünde entlassen zu werden und ihr in der Frage der Lebensgestaltung überlassen zu bleiben. Wohl sind Christen immer noch „zugleich“ auch Sünder. Dieses „zugleich“ ist aber so zu verstehen, dass in dem Zuspruch des Evangeliums keine Zweiteilung der Existenz als Sünder und Begnadigte vorgesehen ist, sondern nur eine, in der der Mensch seine Sünde immer wieder hinter sich und sein neues Leben vor sich hat.

4. Angesichts der Identifizierung von Gottes Gesetz mit den Vorschriften weltlicher Instanzen oder gar mit der profanen Gesamtwirklichkeit in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat Karl Barth jene reformierte Erkenntnis radikalisiert. Er erklärte, „daß, wer wirklich und ernstlich zuerst Gesetz und dann erst unter Voraussetzung dieses zuerst Genannten Evangelium sagen würde, beim besten Willen nicht vom Gesetz *Gottes* und dann sicher auch nicht von *seinem* Evangelium reden würde [...] Weil das Gesetz im Evangelium, vom Evangelium her und auf das Evangelium hin ist, darum müssen wir, um zu wissen, was Gesetz ist, allererst um das Evangelium wissen und nicht umgekehrt.“⁵⁷ Das schließt aus, „daß man sich, in irgendeine doppelte Buchführung verfangen, außer dem angeblich nur für die Vergebung der Sünden zuständigen Herrn Jesus Christus in einem Reich zur Linken auch noch anderen Herren untertan werden wird.“⁵⁸ Dass von Gottes Evangelium sein Gebieten unablösbar ist, widerspricht solcher „doppelten Buchführung“. Gott nimmt die, die er begnadigt, als die Seinen in Anspruch und lässt sie als solche nicht mehr los.

5. Dementsprechend sind Altes und Neues Testament weder zu trennen noch als Gegensatz aufzufassen; *in* ihren Unterschieden hängen sie unlösbar *zusammen*. Und so sind auch das Volk des Alten und die Kirche des Neuen Testaments nicht voneinander zu trennen. Zwar sind „die Juden unter dem Gesetz“, aber weil das Gesetz nach Röm 3,21 die Glaubensgerechtigkeit des Evangeliums bezeugt, darum gehören „seit Anbeginn der Welt alle Kinder der Verheißung zum *neuen* Bund.“⁵⁹ Darum „wendet Gott seine Güte nicht wieder von dem Volk (Israel) ab.“ Darum werden die im Neuen Testament aus den Heiden Berufenen „in den Stamm Abrahams“ eingewurzelt, so „dass die Juden als die Erstgeborenen der Familie Gottes den ersten Platz behalten.“⁶⁰

55 Calvin, *Institutio*, II,7.14.

56 Ebd., II, 7.2.

57 Karl Barth, *Evangelium und Gesetz*, THZ 32, München 1935, S. 4. Vgl. auch das Neue Bekenntnis der Presbyterianischen Kirche Koreas 1972, die Glaubenserklärung der Presbyterianischen Kirche in den USA 1976, das Glaubensbekenntnis der Cumberland-Presbyterianischen Kirche 1984, in: Lukas Vischer (Hg.), *Reformiertes Zeugnis heute. Eine Sammlung neuerer Bekenntnistexte aus der reformierten Tradition*, Neukirchen-Vluyn 1988, S. 42.199f.207f.

58 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/2*, S. 571.

59 Calvin, *Institutio*, II,9 (Titel des Kapitels); 10.3; 11.10.

60 Calvin, *Römerbrief*, zu Röm. 11, 18.26.28.

2.5 Der Charakter des göttlichen Gesetzes

1. Die Zugehörigkeit von Gottes Gesetz zu seinem Evangelium bestimmt den *Charakter* seines Gebietens. Es will von uns als jenes „sanfte Joch“ aufgefasst werden, das Jesus gerade den von ihm erquickten und entlasteten Mühseligen und Beladenen auferlegt (Mt 11,28-30).⁶¹ Es kann daher von uns nur als „Frucht der *Dankbarkeit*“ ausgeführt werden.⁶² Der Begriff besagt, dass dem Widerfahrnis der Gnade (charis) diese Frucht, die ihr entsprechende Dankbarkeit (eucharistia) nicht fehlen kann. Er besagt ferner, dass diese Frucht, so wahr sie sich ganz Gottes Gnade verdankt, doch zugleich eine eigene, verantwortliche Tat des Menschen ist, seine Reaktion auf Gottes Gnade. Der Begriff sagt ferner: Indem sich diese Reaktion der Gnade verdankt, ist sie ein gern vollzogenes Tun, „freier Gehorsam“, freudige Bereitwilligkeit.⁶³ Denn der Sinn von Gottes Gebot besteht darin, dass sein „Volk von der elenden Knechtschaft dazu frei geworden ist, dass es nun seinen Befreier in freudiger Bereitschaft gehorsam verehrt.“⁶⁴

Es ist fraglich, ob für die reformierte Auffassung der aus dem Luthertum stammende Begriff des „dritten Gebrauch des Gesetzes“ (neben dem des den Sünder äußerlich zählenden und des ihn innerlich erschreckenden) angemessen ist. Der von Melancthons Theologie beeinflusste Heidelberger Katechismus behandelt den als „Gesetz des Herrn“ verstandenen Dekalog unter dem Stichwort der Dankbarkeit und sieht in seinen konkreten Einzelweisungen für die Christen die Möglichkeit eröffnet, „mit fester Absicht nicht nur nach einigen, sondern nach allen Geboten Gottes zu leben“ – auch wenn sie dabei „über einen geringen Anfang dieses Gehorsams nicht hinaus“ kommen.⁶⁵ Die Gesetzespredigt dient dann aber, neben der Aufdeckung der Sünde, vor allem dazu, dass die Christen zum Gebet geführt werden, „dass wir je länger, je mehr zum Ebenbild Gottes erneuert werden“.⁶⁶ Calvin spricht vom „vorzüglichen Gebrauch“ des Gesetzes, weil sich erst hier „sein eigentlicher Sinn und Zweck“ zeigt, zu dem Gott es gegeben hat. Er hat es „eigentlich“ nicht darum gegeben, um uns den Wahn einer (äußeren) Selbstgerechtigkeit zu stützen, noch bloß, um uns (innerlich) in diesem Wahn scheitern zu lassen, sondern um uns klar zu machen, „wieviel Segen uns der Herr zuteil werden lässt, wenn er den Menschen, denen er innerlich die Bereitschaft zum Gehorsam eingegeben hat, dadurch erzieht, dass sie sein Gesetz lesen dürfen.“ „Sicher dachte David an diese Anwendung des Gesetzes, wenn er schrieb: ›Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und erquickt die Seele‹ (Ps 19,8).“⁶⁷

2. Nicht der Charakter von *Forderung* an sich macht ein Gesetz schon zum Gesetz *Gottes*. Es ist von seinem Geber unablösbar. Wie hinsichtlich des Evangeliums der Glaube und nicht die Werke zählen, so ist hinsichtlich des Gesetzes das von Gott Gebotene von menschlichen Satzungen zu unterscheiden. Gottes Gebote und die von Menschen müssen nicht im Gegensatz zueinander stehen, aber sie sind nie identisch. „Der Herr ist der König der Könige, und wo er seinen heiligen Mund aufgetan hat, da muß er vor allem und über alle gehört werden; dann sind wir auch Menschen unterstellt, aber allein *in ihm*. Wenn sie etwas gegen ihn befehlen, so ist dem kein Raum zu gönnen.“⁶⁸ Für Christen hat Apg 5,29 grundsätzliche Bedeutung: „Man soll *Gott* mehr gehorchen als den Menschen.“ Denn „wir gehören nicht uns, sondern dem Herrn.“⁶⁹ „Wir sind also nicht eigenen Rechtes, sollen nicht der eigenen Willkür folgen, wohin sie uns treibt, sondern allein von seinem Wink abhängen und in dem bleiben, was ihm wohl-

61 Vgl. Zwingli, Auslegung und Begründung (s. Anm. 39), S. 89f (zu Art. 16). 282 (zu Art. 23).

62 Heidelberger Katechismus, Fr. 64.

63 Calvin, Institutio, II, 7.12; 8.2; 8.4.

64 Ebd., II, 8.15.

65 Heidelberger Katechismus, Fr. 92.114.

66 Ebd., Fr. 115.

67 Calvin, Institutio, II, 7.12. Vgl. die Glaubenserklärung der Presbyterianischen Kirche der USA (s. Anm. 57), S. 200: Christus „gibt uns Gottes Gesetz neu als Geschenk und Freude. Das Gesetz beschreibt konkret die Gestalt unserer Freiheit.“

68 Ebd., IV, 20.32.

69 Ebd., III, 7.1.

gefällt.“⁷⁰ Doch hat Gott „in seiner unendlichen Güte alles so gestaltet, daß alles, was zu seiner Ehre dient, auch für uns heilvoll ist.“⁷¹

3. Dass nicht schon der Charakter von Forderung ein Gesetz zu einem von Gott Gebotenen macht, das heißt auch, dass das Gesetz Gottes durch einen bestimmten *Inhalt* gekennzeichnet ist. Der Wille Gottes wird in dem gerechten und barmherzigen Handeln Gottes erkennbar, in dem er Menschen an sich bindet und zu seinem Volk beruft. Demgemäß werden wir in der Frage nach dem uns gebotenen Tun durch den Willen Gottes eingewiesen in jenes doppel-seitige Verhältnis, außerhalb dessen der Mensch der Sünde steht: in die Liebe zu Gott und zum Nächsten.⁷² Und wir werden damit angewiesen, in diesen Beziehungen zu leben: in *Ver-ehrung* und in *Dankbarkeit* gegenüber Gott und in der Bemühung um *Gerechtigkeit* und um *Erbarmen* gegenüber den Mitmenschen. Diese Grundinhalte des göttlichen Gebots sind dabei weder zu trennen noch zu vermischen. Denn „ohne Gottesfurcht können die Menschen auch unter sich nicht Gerechtigkeit und Liebe bewahren.“⁷³

2.6 Die Gestalt der Kirche

1. Gesetze sind ein hohes Rechtsgut. Sie dienen dazu, das soziale Zusammenleben erträglich und verlässlich zu gestalten, dazu, „die Eintracht aufrechtzuerhalten“.⁷⁴ Sie sind „die kräftigsten Sehnen der Gemeinwesen“.⁷⁵ Sie halten sie zusammen und ohne sie würden sie auseinander fallen. Die Kirche bedarf der Ordnung durch solche gesetzliche Regeln. Auch wenn deren Anerkennung nicht heilsnotwendig ist, weil sie menschliche Abmachungen sind, so bedarf die Kirche ihrer doch „zur Aufrechterhaltung der gegenseitigen Liebe“.⁷⁶ Die Kirche bedarf ihrer so sehr, dass sie als das einigende Band der sichtbaren Kirche in manchen Gestalten des Reformiertentums wichtiger werden konnten als das Band eines gemeinsamen Bekenntnisses. Die Kirche hat sie selbst zu bestimmen, kann sie dabei aber nicht dem Zufall und Belieben überlassen; denn sie haben sich nach dem Maßstab zu richten, dass die Kirche eine Stätte der Ehre Gottes sein und in ihr der Dienst am Wort Gottes zur Erbauung der Gemeinschaft geschehen soll. Indem es „der Herr“ selbst ist, der „seine Kirche durch ihre Ordnung gelenkt haben will“, gehört auch diese zu ihrem Zeugnis, durch das sie als Kirche Christi erkennbar ist.⁷⁷

2. Oberster Grundsatz der Kirchenordnung ist: In ihr soll „der Herr allein regieren und herrschen, er allein soll die Führung innehaben und diese Herrschgewalt allein durch sein Wort ausüben.“⁷⁸ Daraus folgt, dass alle in der Kirche berufen sind, diesem Herrn zu dienen. Und daraus folgt, dass die Leitung der Kirche nicht von einem Amtsträger allein wahrzunehmen ist. Die Kirche und jede Kirchengemeinde wird kollegial geleitet: von solchen, die dem Wort Gottes dienen durch Verkündigung bzw. Unterweisung, durch die Gemeindeaufsicht und durch die Fürsorge für die Bedürftigen. Die drei Gestalten der Gemeindeleitung entsprechen dem Gesetz Gottes in seinen drei Gestalten als Gotteserkenntnis, Recht und Erbarmen.

3. Zur Kirchenordnung gehört die Kirchengdisziplin („Kirchenzucht“): die Aufsicht über den gemeindegemäßen Lebenswandel aller Gemeindeglieder. Sie befasst sich mit Verletzungen der christlichen Gemeinschaft durch Verächtlichmachung Gottes, durch Gefährdung des

70 Ebd., II, 8.2.

71 Calvin, Genfer Katechismus (1545), Fr. 258 (Calvin-Studienausgabe, hg. v. E. Busch u.a., Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 95).

72 Heidelberger Katechismus, Fr. 3 und 93.

73 Calvin, Institutio, II, 8.11.

74 Ebd., IV, 10.27.

75 Ebd., IV, 12.1; 20.14.

76 Ebd., IV, 3.1.

77 Ebd., IV, 3.1.

78 Ebd.

Nächsten oder durch Beharren auf einen eingeschlagenen Irrweg.⁷⁹ Sie hat ihren Grund darin, dass die Gemeinde in allen ihren Gliedern im Gehorsam gegen Gottes Gebot zu leben hat und nicht in Anpassung an die Forderungen einer „heidnischen“ Welt. Und sie hat ihr Ziel darin, „daß die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden leben“.⁸⁰ Und so dient sie dem, dass die Gemeinde und alle ihre Glieder Zeugnis geben von dem, der ihr Haupt ist. Zuweilen kam es gerade in der Interpretation der Kirchengenossenschaft zu Verzerrungen und zu einem gesetzlichen, also moralistischen oder ethisch rigoristischen Verständnis der Ordnung der Kirche und des Lebens.

2.7 Die politische Tragweite des Gesetzes

1. Es hat seine Bedeutung für das Zusammenleben von Christen und Nichtchristen im politischen Bereich, dass nach den frühen Reformierten in diesem Bereich das allen von Gott ins Herz geschriebene „Gesetz der Natur“ bestimmend ist.⁸¹ Indes betonen sie im selben Atemzug: es sei dieses „Gesetz der Natur“ und das von Gott nach biblischem Zeugnis offenbarte Gesetz „eins“, ja, es werde das vom Sündermenschen missbrauchte natürliche Gesetz erst durch Gott offenbart und im Glauben an ihn erkannt. Es liegt ihnen hier an folgendem: Für Christen ist die Erkenntnis des natürlichen Gesetzes nicht auf eine andere Quelle neben der biblisch bezeugten Offenbarung des Gottesgesetzes zurückzuführen. Was auch immer das natürliche Gesetz besage, es kann und darf für Christen nicht das biblisch bezeugte Gottesgesetz ändern noch außer Kraft setzen. Allerdings haben sie damit zu rechnen, dass sich die biblische Willensoffenbarung Gottes auch außerhalb der Kirche in der praktischen Vernunft der Menschheit Respekt und Resonanz verschafft. Das befreit Christen zu praktischer Zusammenarbeit mit Nichtchristen im politischen Bereich, ohne dass sie dabei die Quelle ihrer Erkenntnis des Gottesgesetzes ausdrücklich nennen und Nichtchristen das jeweils Gebotene als ein von Gott Offenbartes künstlich überstülpen müssen.

2. Immerhin hat das Rechnen der frühen Reformierten mit einer Erkenntnis des natürlichen Gesetzes unter neueren Vertretern dieser Konfession zu Debatten geführt. Einerseits leitete z. B. Emil Brunner davon die These ab, dass die Herrschaft Christi sich nur auf seine Gemeinde erstrecke und dass außerhalb der Kirche die „Welt“ durch göttliche Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen bestimmt werde.⁸² Andererseits hat Karl Barth den älteren Gedanken, dass das natürliche Gesetz dem biblisch bezeugten Gottesgesetz nicht widersprechen könne, zu der These ausgezogen: Der politische Bereich „ist außerhalb der Kirche, aber nicht außerhalb des Herrschaftskreises Jesu Christi ein Exponent seines Reiches.“⁸³

3. Das Gesetz Gottes hebt nicht Gesetze der Menschen auf, aber macht Menschen dafür verantwortlich, ihre Gesetze so zu gestalten, dass sie dem göttlichen Willen gleichförmig seien.⁸⁴ Es geht nicht darum, die menschliche Gesellschaft zu verkirchlichen oder ein Gottesreich in ihr zu errichten. Es geht um das Sorgen für irdische Gerechtigkeit, deren Güte sich bemisst am Schutz der Schwachen⁸⁵: „Wahre Gerechtigkeit besteht in der Barmherzigkeit gegen die

79 Ebd., IV, 12.5.

80 Ebd., IV, 12.1.

81 Zwingli, Auslegung und Begründung (s. Anm. 39), S. 372 (zu Art. 39); Calvin, Institutio II, 8.1.

82 Emil Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1935², S. 17f.

83 Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Stuttgart 1946, S. 14. Vgl. das Bekenntnis der Vereinigten Presbyterianischen Kirche der USA von 1967: „Gottes Versöhnungswerk in Jesus Christus umfaßt das ganze menschliche Leben mit all seinen sozialen und kulturellen, wirtschaftlichen und politischen, wissenschaftlichen und technologischen, individuellen und gesellschaftlichen Aspekten [...] Es ist der Wille Gottes, daß sein Plan für das menschliche Leben unter der Herrschaft Christi erfüllt“ werde; in: Vischer, Reformiertes Zeugnis heute (s. Anm. 57), S. 169.

84 Zwingli, Auslegung und Begründung (s. Anm. 39), S. 371 (zu Art. 39).

85 Ebd.

Elenden.“⁸⁶ Es geht um das Sorgen für „Menschlichkeit“ in den sozialen Verhältnissen, für Freiheit, Recht, Gemeinwohl und Frieden.⁸⁷ Dazu gehört auch das staatliche Sorgen für die Freiheit des kirchlichen Gottesdienstes. Das bürgerliche Regiment muss auf diese Funktionen des Gemeinwesens hin kontrollierbar und also zur angemessenen Verrichtung dieser Funktionen auf mehrere „Ämter“ verteilt sein. Darin liegt ein Plädoyer zugunsten des Rechtsstaats entgegen einem Machtstaat. Diese Sicht lässt sich in ihrer Grundstruktur auf die moderne Situation übertragen: Im Vertrauen darauf, dass die Reichweite ihres Herrn weiter reicht als die, die die Kirche haben kann und soll, weist sie ihre Glieder an, mit Menschen verschiedener Auffassungen die irdischen Verhältnisse „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens“ so zu erhalten, zu gestalten und zu verbessern, dass in ihnen – gemäß dem heilsamen Willen Gottes – „Recht und Friede“ herrsche.⁸⁸

86 Calvin zu Dan 4,27.

87 Calvin, Institutio IV, 20.3.8.9.

88 Theologische Erklärung von Barmen, These 5.

3. Die methodistische Zuordnung von Gesetz und Evangelium

3.1 Der Kontext der Frage nach Gesetz und Evangelium

Zur Entstehungszeit der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert war die gesellschaftliche Situation in England durch einen tief greifenden Wandel der Verhältnisse geprägt: die Vormachtstellung in der Seefahrt, der Sklavenhandel und die Ausbeutung der Kolonien führten zu schnell wachsendem Reichtum. Die einsetzende Industrialisierung mit dem Wachstum der Städte und dem Zerfall der traditionellen Sozialstrukturen hatte neben dem technischen Fortschritt auch eine zunehmende Armut und Entwurzelung breiter Bevölkerungsschichten zur Folge. Armut galt weitgehend als selbst verschuldet oder als Strafe Gottes, der Sklavenhandel als ökonomische Notwendigkeit. Die unveränderten Parochialstrukturen der Kirche von England und die nachlässige Amtsführung eines Teils des Klerus ließen große Teile der Bevölkerung – insbesondere in den Ballungsgebieten – kirchlich unversorgt und führten zu einer wachsenden Entchristlichung vor allem der entstehenden Arbeiterschicht. Andererseits genossen die Bürger des Landes mit einem starken Parlament in der konstitutionellen Monarchie ein in Relation zum übrigen Europa hohes Maß an politischer und religiöser Freiheit sowie einen weit reichenden rechtlichen Schutz, unter dem zahlreiche religiöse und humanitäre Initiativen entstanden. In diesem wechsel- und spannungsvollen Umfeld bildeten sich auch die für den Methodismus charakteristischen theologischen, sozialen und spirituellen Akzente heraus; dazu gehörten die Predigt des Evangeliums als der Zusage von Gottes bedingungsloser Liebe zu allen Menschen und die Betonung des Willens Gottes für die Gestaltung des persönlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens.

3.2 Der Maßstab der Heiligen Schrift

1. Der Ausgangspunkt eines evangelisch-methodistischen Verständnisses von Gesetz und Evangelium lässt sich am ehesten in der Lehre von Gottes Handeln zum Heil der Welt verorten, wie es etwa in der paulinischen Formel zum Ausdruck gebracht ist: „Aus Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben.“ (Eph 2,8). In ihr kommt die Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Heilsinitiative im Verhältnis zum Heilsempfang durch den Menschen in einer gehaltvollen und strukturell klaren Sprache zum Ausdruck. Gottes liebevolle Zuwendung wird im Glauben erkannt und angenommen, durch den der Mensch von Gott gerechtfertigt und zugleich in das neue Leben mit Christus eingeführt wird. Die durch den Erlöser geschenkte Heiligung ist zugleich die Basis – Eröffnung, Ermöglichung und Orientierung – für eine neue Lebensführung, in der sich die von Gott geschenkte Liebe mehr und mehr als die das Denken, Wollen und Handeln der Glaubenden bestimmende Kraft erweisen will. Durch diese Doppelbestimmung des Handelns Gottes wird einerseits an der Alleinwirksamkeit Gottes hinsichtlich des Heils im Geschenk neuen Lebens festgehalten, andererseits die den Glaubenden zu einem neuen Leben befähigende und in die Verantwortung vor Gott stellende Kraft der Gnade betont. „Nicht auf Grund der Werke“ werden wir gerettet, „damit keiner sich rühmen kann.“ Aber das in der Wiedergeburt geschenkte Leben kann und soll in sich vertiefender Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen mehr und mehr Gestalt gewinnen. In der Nachfolge Christi und der geschwisterlichen Gemeinschaft werden die Glaubenden befähigt, Gottes Willen zu verstehen und sich an ihm auszurichten.

2. In diesem Zusammenhang hat die Vorstellung des *Bundes mit Gott* in der methodistischen Tradition von Anfang an eine große Bedeutung besessen. Sie spielt vor allem in der Tauftheologie eine wichtige Rolle, insofern sie das Zuvorkommen des Handelns Gottes in vorausset-

zungsloser Liebe beschreibt: „Gott hat in seinem Sohn Jesus Christus einen neuen Bund mit uns geschlossen. Dieser Bund ist Ausdruck der Versöhnung, die allen Menschen gilt [...] Sichtbares Zeichen dieses Bundes ist die Taufe auf den Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁸⁹ Die Empfänger des Bundes sind zu allererst Begnadete, damit aber auch zum Gehorsam Gerufene. Mit der Verheißung des Bundes (Jer 31,33; Hebr 10,14) „hat Gott sich verpflichtet, uns das zu geben, was immer Er von uns fordert.“⁹⁰ Durch Gottes Bundeshandeln wird ein neues, beide Seiten verbindendes und verpflichtendes Gemeinschaftsverhältnis begründet, zu dem der Gehorsam dem Willen des Bundesstifters gegenüber gehört – nicht als nachträglich erhobene Leistungsforderung, sondern als von Gott ermöglichter, geschenkter Gehorsam aus Einsicht.

3.3 Die Zuordnung von Gesetz und Evangelium

1. Welche Bedeutung haben in diesem Geschehen Gesetz und Evangelium? Die Unterscheidung und spannungsvolle Zuordnung, wie sie aus der Reformation des 16. Jahrhunderts bekannt ist, spielt in der Theologie John Wesleys und der evangelisch-methodistischen Lehre keine vergleichbar zentrale Rolle. Die Ursprünge der methodistischen Bewegung im 18. Jahrhundert sind vor allem durch die Verkündigung der allen Menschen geltenden freien Gnade Gottes (*Rechtfertigung* allein aus Gnade durch den Glauben) und durch die Gestaltung eines dem Willen Gottes entsprechenden, auf praktischen Vollzug gerichteten persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens (*Heiligung* als Wirkung der Gnade Gottes zur Erneuerung der Glaubenden) gekennzeichnet. Diese enge Verbindung zweier Grundaussagen der neutestamentlichen Botschaft – der Verkündigung des Evangeliums, das allen Menschen ohne Unterschied das Heil in Christus zuspricht, und der mit ihr wesenhaft verbundenen Durchdringung des Lebens der Glaubenden, ihrer Einstellungen, Beziehungen und Handlungen durch die Liebe – bleibt für die wesleyanische Lehre charakteristisch. In beiden Geschehenszusammenhängen, der Rechtfertigung wie der Heiligung, ist Gott der souverän Handelnde, dessen Gnade das Verlangen nach ihm weckt und Menschen zum Glauben führt, der in der Liebe wirksam wird.

2. Wesley betont in erster Linie die *Einheit* der Offenbarung bzw. des Wortes Gottes, wie es in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Das Gesetz ist demzufolge die eine Seite des offenbarten Gotteswillens, schon den ersten Menschen „mit dem Finger Gottes in ihr Herz geschrieben“.⁹¹ Zwischen Gesetz und Evangelium besteht, obwohl sie voneinander zu unterscheiden sind, kein wirklicher Gegensatz; beide haben als unterscheidbare Weisen des Redens Gottes unterschiedliche Aufgaben hinsichtlich seiner Willensoffenbarung an den Menschen. Die Predigt des Gesetzes ist nötig um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen; die Predigt des Evangeliums ist nötig, um das Gesetz als Ausdruck des Gotteswillens zu verstehen und den Freispruch der Gnade Gottes zu hören, der die Verurteilung durch das Gesetz aufhebt. „Auf der einen Seite bereitet das Gesetz fortwährend dem Evangelium den Weg und weist uns darauf hin; auf der anderen Seite leitet uns das Evangelium fortwährend zu einer genaueren Erfüllung des Gesetzes an.“⁹²

89 Agende der Evangelisch-methodistischen Kirche, Stuttgart 1994, S. 61.

90 John Wesley, Predigt 25: Über die Bergpredigt unseres Herrn V (Mt 5, 17-20), in: J. Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1988, S. 484.

91 Predigt 34: Ursprung, Wesen, Eigenschaften und Funktion des Gesetzes (Röm 7,12), in: Die 53 Lehrpredigten, S. 661ff.

92 Predigt 25: Über die Bergpredigt unseres Herrn V, Lehrpredigten, S. 483.

3. Wesley hat das Gesetz nicht legalistisch verstanden. Das neutestamentlich verstandene Liebesgebot, in das alle Menschen eingeschlossen sind, und ein von der britischen Aufklärung herkommendes naturrechtliches Denken haben ihn – etwa in der Auseinandersetzung um den Sklavenhandel oder den Bemühungen um eine Reform des Strafvollzugs – davon überzeugt, dass der Wortlaut biblischer Normen nicht die Reflexion über den Willen Gottes in der jeweiligen Situation erübrigt.

- Im politischen und gesellschaftlichen Bereich entspricht der Inhalt des Gesetzes weitgehend den Normen der natürlichen Sittlichkeit, die durch die Wirkung der zuvorkommenden Gnade Gottes auch außerhalb der Christenheit bekannt sind. Das geschriebene Gesetz wurde wegen der Sünde der Menschen notwendig, die die ursprüngliche Erkenntnis des Willens Gottes ausgelöscht hatte.⁹³
- Das Gesetz soll den Menschen seine Sündhaftigkeit und Schuld erkennen lassen; es hat *überführenden* Charakter, der etwa daran deutlich wird, dass es von uns fordert, „Gott und unseren Nächsten zu lieben, demütig, sanftmütig und heilig zu sein“, uns aber erkennen lässt, „daß wir dazu nicht fähig sind, ja, daß dies bei den Menschen unmöglich ist.“ Es soll den Menschen, indem es das Vertrauen auf die eigenen Leistungen zur Rechtfertigung vor Gott zerstört, Christus in die Arme treiben.⁹⁴ Insofern es als strenger Lehrmeister verstanden wird, der den Sünder immer wieder *zu Christus* treibt, entspricht dies weitgehend dem *usus elencticus* der reformatorischen Theologie. Freilich wird mit Nachdruck an der Einheit des Wortes Gottes festgehalten: *Evangelium* ist das Gebot als „eine Verheißung“, „nach der Er uns diese Liebe geben und uns demütig, sanftmütig und heilig machen wird“. Dieselben Worte können, „von verschiedenen Blickpunkten her betrachtet“, „Teil des Gesetzes wie auch des Evangeliums“ sein⁹⁵, denn es ist derselbe Heilige Geist, der auf beide Weisen zum Heil des Menschen wirkt, wie er es will.
- Damit hängt eine dritte Funktion des Gesetzes zusammen, eine heilsame Funktion für die Einzelnen wie für die Gemeinde, die darin besteht, „uns am Leben zu erhalten“. Die Gebote (namentlich im Dekalog als Inbegriff des Gesetzes, aber auch in den entsprechenden Teilen der Bergpredigt) sind trotz ihres gebietenden Charakters auch *Verheißungen der Gnade Gottes*, die zu deren Erfüllung Einsicht und Kraft zu schenken vermag. Unter der Wirkung des Heiligen Geistes wird das Gesetz ein Gnadenmittel, das uns „angesichts unserer Unzulänglichkeit im Blick auf die Erfüllung der Gebote in der Hoffnung bestärken (soll), daß wir Gnade um Gnade empfangen, bis wir die Fülle Seiner Verheißungen wirklich besitzen“.⁹⁶ In eigenmächtigem Gebrauch durch den Menschen, ohne die Wirkung des Heiligen Geistes, kann das Gesetz freilich sowohl zur Verzweiflung als auch zur Selbstgerechtigkeit führen. Darum soll es vor allem als Einführung in die christliche Freiheit und in ihre Gestaltung gemäß der Gesinnung Christi, der Liebe, gepredigt werden. Denn „Liebe ist das Ziel aller Gebote Gottes. Die Liebe ist [...] das einzige Ziel aller Weisungen Gottes [...] Sie wird bestehen bleiben, wenn Himmel und Erde vergehen. Denn allein ‘die Liebe höret nimmer auf’.“⁹⁷ Diese Liebe ist ihrerseits ein Geschenk der Gnade Gottes, durch die Freiheit empfangen, gelebt und bewahrt werden kann.

4. Die Verbindung des Glaubens an den in seinem Wort sich offenbarenden Gott mit einem Leben aus seiner Gnade und in freiem Gehorsam wird aber keineswegs allein durch Verkündigung und Lehre hergestellt und wach gehalten. Vielmehr sind es von den Anfängen an ebenfalls spezifische Frömmigkeits- und Gemeinschaftsformen, die dem Verstehen, Aufneh-

⁹³ Predigt 34, I. 1f, Lehrpredigten, S. 663f.

⁹⁴ Predigt 34, IV. 2, Lehrpredigten, S. 673.

⁹⁵ Predigt 25, a.a.O. (s. Anm. 90).

⁹⁶ Predigt 34, IV.4, Lehrpredigten, S. 674.

⁹⁷ Predigt 36: Das durch den Glauben aufgerichtete Gesetz (Röm 3,31), Lehrpredigten, S. 702.

men, Einüben und Festhalten dieser Verbindung dienen. Sie dienen als *Gnadenmittel*⁹⁸ dem Leben aus der steten Verbindung mit Gott, der durch sie nach seiner Verheißung den Suchenden und Glaubenden seine Gnade zufließen lässt. Als Gnadenmittel werden alle von Gott zum Empfang seiner Gnade „verordneten“ Mittel angesehen, wie sie in der Heiligen Schrift zu finden sind, vor allem „der öffentliche Gottesdienst, das Hören des Wortes Gottes – es werde solches gelesen oder ausgelegt – das Abendmahl des Herrn, das Beten mit der Familie und im Verborgenen, das Forschen in der Schrift, Fasten und Enthaltensamkeit“⁹⁹. Zu den Gnadenmitteln gehört auch das Gespräch (Conference) in verbindlichen Kleingruppen („Klassen“), deren Mitglieder regelmäßig zusammenkommen, um „in Liebe aufeinander zu achten“, das heißt: einander ihre Sünde zu bekennen und um Gottes Vergebung zu beten, einander auf dem Weg der Nachfolge zu begleiten und gemeinsame Aufgaben – vor allem in der Armenhilfe – zu übernehmen. Im Laufe der Geschichte des Methodismus sind solche Formen immer wieder der Erstarrung verfallen, aber auch wieder entdeckt und – mit unterschiedlichen Modifikationen – belebt oder eingeführt worden. Auf Gottes Gebot hin, das zugleich als Verheißung zu hören ist, sollen Suchende und Glaubende seine Gnade im Gebrauch solcher Mittel erwarten und erbiten. Diese dienen also nicht dazu, Gottes Gnade durch menschliches Handeln zu erwerben, sondern der Zusage Gottes zu trauen, der durch sie seine Gnade schenken will. Er bedient sich ihrer, um Menschen zu klarer Erkenntnis seines Willens zu führen, mit Glaubensgewissheit und Liebe zu erfüllen und zu einem Leben aus der Gesinnung Christi zu befähigen.

5. *Heiligung* ist nach methodistischer Lehre nicht als moralische Perfektionierung der Gläubigen, nicht als Programm sittlicher oder religiöser Selbstvervollkommnung zu verstehen, sondern als Wirkung des Heiligen Geistes. Der erneuert die durch die Sünde beschädigte und verkehrte Gottebenbildlichkeit des Menschen nach dem Bild Christi. Er lässt die Gesinnung Christi zur Kraft und zum Leitmotiv christlichen Existenzvollzugs werden. Gottes erneuernde Liebe wirkt sich in der Liebe zu Gott und zum Nächsten aus, in der „Gesinnung“ und im „Wandel Christi.“ „Gottes Gnade schafft die Voraussetzung für Glaubensantwort und Christusnachfolge.“¹⁰⁰

3.4 Weiterführende Aspekte

Die Grundfragen der reformatorischen und nachreformatorischen Zeit waren auch noch zwei Jahrhunderte später im England Wesleys lebendig. Die Frage des Verhältnisses von Glaube und Werken forderte jedoch eine theologische Lösung, die sich neuen Herausforderungen stellte. Es ging um zwei Grundfragen menschlicher Existenz: um das Verhältnis von Gnade und eigenem Tun (Abwehr puritanischer Werkgerechtigkeit) und zugleich um die Begründung eines verantwortlichen Lebens in dieser Welt (Abwehr antinomistischer Tendenzen in Kirche und Gesellschaft). Gegenüber der Behauptung der Beliebigkeit (gelegentlich sogar Schädlichkeit) guter Werke für den Glauben vertrat Wesley die Überzeugung: Für die Rechtfertigung ist allein der Glaube maßgebend und in keinem Fall das Tun guter Werke. Doch erweisen sich die Aufrichtigkeit des Suchens wie die Lebendigkeit des Glaubens auch in guten Werken. Die erwachsen aus der Liebe zu Gott und den Menschen und erfüllen gerade so die Gebote des Gesetzes. Bei einem recht verstandenen und gelebten „allein aus Glauben“ bleibt der Glaube nicht allein, sondern wird durch die Liebe tätig und bringt Frucht; Wesley

98 Predigt 16 (Die Gnadenmittel), Lehrpredigten, S. 287.310.

99 „The Nature, Design and General Rules of the United Societies“ (1743), WJW 9, 70-73.

100 Grundlagen der Lehre und der theologische Auftrag der Evangelisch-methodistischen Kirche (= EmK heute 65), Stuttgart 1990, S. 11.

hält daran fest, dass „wir – gerechtfertigt durch seine Gnade – die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangen haben“.¹⁰¹ Die dem Glauben entsprechende Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens in seinen jeweiligen Zusammenhängen und angesichts der tatsächlichen Herausforderungen ist den Christen auf diesem Fundament stets neu aufgegeben.

Entsprechend ist der Zusammenhang von Glauben und guten Werken in der methodistischen Lehre mit einem der reformatorischen Theologie gegenüber stärkeren Akzent versehen worden. Ohne an der Lehre von der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben zu rütteln, ist doch der biblisch-reformatorische Gedanke von den guten Werken als den Früchten des Glaubens deutlicher hervorgehoben worden. Vor dem Hintergrund einer Rechtgläubigkeit, in der „Herzensglaube“ und Glaubenspraxis weithin verschwunden waren, wurde die essentielle, freilich auch unumkehrbare, Zusammengehörigkeit von Glauben und guten Werken betont. Wesley kann sich in Calvins Worten gut wieder finden: „Wir träumen nicht von einem Glauben, der leer wäre von allen guten Werken, auch nicht von einer Rechtfertigung, die ohne gute Werke bestünde[...], aber wir begründen die Rechtfertigung auf den Glauben und nicht auf die Werke!“ Wir werden nur im Glauben gerechtfertigt, „weil wir im Glauben die Gerechtigkeit Christi ergreifen, durch die wir allein mit Christus versöhnt werden! Diese aber kann man gar nicht ergreifen, ohne zugleich auch die Heiligung zu erfassen! Denn Christus ist uns gegeben ‚zur Gerechtigkeit und zur Weisheit, zur Heiligung und zur Erlösung!‘ [...] Christus rechtfertigt also keinen, den er nicht zugleich heiligt!“¹⁰² Ebenso würde Wesley Luther zustimmen: „Christus wird in uns fort und fort gebildet, und wir werden nach seinem Bilde gebildet, so lange wir leben. Derhalben, wiewohl wir ohne Gesetz und des Gesetzes Werke gerecht werden, so leben wir doch im Glauben nicht ohne Werke.“¹⁰³

101 Predigt 12 (Das Zeugnis unseres eigenen Geistes), Lehrpredigten, S. 226.

102 Calvin, Institutio, III, 16, 1.

103 5. Disputation über Röm 3,28 am 1.6.1537, WA 39/I, S. 202ff (deutsch nach Emanuel Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik. Die Dogmatik der Reformatoren und der alt-evangelischen Lehrer quellenmäßig belegt und verdeutscht, Berlin [1937] 1964, 4. Aufl., S. 124f).

4. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Antworten

4.1 Die Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa sagen gemeinsam:

1. Gesetz und Evangelium gehören als Gottes Wort zusammen, sofern das Gesetz den ganzen Menschen in Anspruch nimmt für Gott, der ihm das Heil in der Gemeinschaft mit ihm zugedacht hat. Gesetz und Evangelium sind jedoch auch zu unterscheiden, da der Mensch in keiner Weise durch die Erfüllung der Forderungen des Gesetzes das Heil erlangt, sondern allein durch den Glauben an das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus.

2. Mit der biblischen und der reformatorischen Tradition¹⁰⁴ sagen die Kirchen, dass durch das Gesetz Gottes die Erkenntnis der Sünde gewirkt wird. Angesichts des ihn ganz fordernden Gebotes Gottes erweist sich der Mensch als der, der an sich selbst festhält. Er bleibt nicht bloß hinter einzelnen ethischen Forderungen des Sittengesetzes zurück. Das Gesetz, sei es in Gestalt des Ersten Gebots oder des Doppelgebots der Liebe, fordert nicht nur äußere Werke, sondern wahre Gottesfurcht und Liebe zu Gott. Es bringt ans Licht, dass der Mensch sein Leben in die eigene Hand nehmen und das Gute in der Kraft des eigenen Willens tun will, so dass dieses der Vergebung bedarf. Er setzt sein Vertrauen auf seine eigenen Werke, um sich selbst zu rechtfertigen, anstatt auf Gottes Werk an ihm und Gottes Verheißung. Zu dieser Erkenntnis verhilft das Gesetz jedoch nur, wenn es vom Evangelium her als Bekundung des Bundeswillens Gottes ausgelegt wird.

3. In der Antwort auf die Frage, wie das Gesetz Gottes für die durch den Glauben Gerechtfertigten in Geltung bleibt, haben die Konfessionen unterschiedliche Akzente gesetzt. Lutheraner befürchteten, dass die Behauptung einer bleibenden Geltung des Gesetzes für die Gläubigen erneut die Gefahr der Werkgerechtigkeit heraufführen könnte. Auf Luther beruft sich die Auffassung, dass Gottes Gesetz für die Gläubigen nur insofern gilt, als sie immer zugleich auch noch Sünder sind¹⁰⁵. Hingegen betonten Reformierte und dann auch Methodisten, dass sich den Gläubigen Gottes Gesetz in einem neuen Licht zeigt, nämlich als Gottes freundliche Weisung, und dass sie es darum trotz aller bleibenden Vergebungsbedürftigkeit anfangsweise halten können. Sie befürchteten, dass andernfalls die Gefahr eines bloß passiven Christenlebens droht.

Bei aller Unterschiedlichkeit besteht heute ein Konsens darin, dass das Gesetz als Gottes „heiliges, gerechtes und gutes Gebot“ (Röm 7,12) die Gläubigen bleibend in Anspruch nimmt. Das kann jedoch nur dann gesagt werden, wenn dabei klar ist, (a) dass die Beachtung des Gesetzes in diesem Sinn Konsequenz der Heilzusage ist und nicht deren Voraussetzung oder Bedingung, und (b) dass diese Konsequenz kein beliebiger Zusatz ist, der der Heilzusage auch fehlen könnte. Das Gesetz hat also eine andere Bedeutung je nach seinem Verhältnis zum Evangelium und zu dem in ihm ergehenden Gnadenzuspruch. Das vom Evangelium isolierte Gesetz wird zum tötenden Buchstaben. Es ist nun das Gesetz, das unter der Macht der Sünde steht und sich darum heillos und gnadenlos auswirkt. Hingegen ist das mit dem Evangelium verbundene Gesetz hinein genommen in den Machtbereich der Gnade. Es ist damit

104 Vgl. ASm III; Apol. IV 103; XII 53; Heidelberger Katechismus., Fr. 3.

105 Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin-New York 1995, S. 528-530 (mit Luther gegen FC VI [BSLK 793-795 und 962-969]).

jenes „heilige, gerechte und gute Gebot“ Gottes, seine nicht tötende, sondern hilfreiche Weisung für die, die sein Evangelium hören und ihm vertrauen.

4. Die Lehre von der Rechtfertigung hat für die Reformatoren ihre Wahrheit und ihre einzigartige Bedeutung nur im Zusammenhang des trinitarischen Glaubensbekenntnisses. Christus schenkt sich den Glaubenden, um sie durch seinen Geist nach dem Bild Gottes zu gestalten.¹⁰⁶ Von diesem Geschehen darf das Evangelium nicht gelöst werden, sonst wird es zur abstrakten Verkündigung eines Freispruchs und erstarrt zu einem terminus technicus 'Rechtfertigung'.

4.2 Unterschiede ergeben sich in folgender Hinsicht

1. In der lutherischen Tradition wird das Begriffspaar „Gesetz - Evangelium“ vornehmlich als *hermeneutischer* Schlüssel der Bibelauslegung auf alle Bereiche der Theologie und der kirchlichen Verkündigung angewendet. Demnach wird das gleiche Bibelwort entweder zum tötenden Buchstaben, wenn es nicht im Blick auf Christus gelesen und gehört wird, oder zum lebensspendenden Evangelium, wenn es im Blick auf Gottes Heilshandeln in Christus für uns wahrgenommen wird. In diesem Zusammenhang beschreibt „Gesetz“ die Erfahrung der Wirklichkeit unter der Macht der Sünde.

In der reformierten Tradition liegt das Gewicht auf der inhaltlichen Zusammengehörigkeit von Gesetz und Evangelium in der Geschichte des Gottesbundes. Sie geht davon aus, dass die ganze Heilige Schrift das Wort Gottes bezeugt und unter Leitung des Heiligen Geistes sich als die oberste Richtschnur des Glaubens und Lebens erschließt. Die methodistische Tradition sieht in der Heilsbotschaft der Bibel den Schlüssel zu ihrer Auslegung und rechnet mit Gottes Wort in der Heiligen Schrift als ganzer.

Durch die unterschiedlichen Zugänge kann es zu Spannungen in der Leuenberger Kirchengemeinschaft kommen, in denen das in der Konkordie schon gemeinsam Ausgesagte sich je neu zu bewähren hat: „daß die ausschließliche Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Mitte der Schrift und die Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes Maßstab aller Verkündigung der Kirche ist“ (LK 12).

2. Auf der Linie der lutherischen Tradition gehört das Begriffspaar „Gesetz – Evangelium“ primär in den Zusammenhang der *persönlichen* Heilszueignung und Heilsaneignung und somit in den der Erneuerung des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen. Das geschieht durch die von Gott eingesetzten Mittel und in dem durch sie geweckten Glauben, der dann die vom *usus civilis legis* bestimmte Gesellschaft mitgestaltet (vgl. 1.3).

Die reformierte und die methodistische Tradition betonen besonders, dass das als gutes Gebot Gottes erkannte Gesetz vornehmlich in den Zusammenhang der *sozialen* Gestaltung des Lebens und Zusammenlebens in der Gemeinde Jesu Christi und - von ihr her - auch in der sie umgebenden Gesellschaft gehört.

Diese Verschiedenheit kann zu Spannungen führen, so dass das in der Leuenberger Konkordie schon gemeinsam Ausgesagte immer wieder neu zu bedenken ist: Die Christusbotschaft „macht die Christen frei zu verantwortlichem Dienst in der Welt [...] Sie erkennen, daß Gottes fordernder und gebender Wille die ganze Welt umfaßt. Sie treten ein für irdische Gerechtigkeit und Frieden zwischen den einzelnen Menschen und unter den Völkern“ (LK 11).

In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass schon in der Bekenntnissynode von Barmen (1934) Vertreter der lutherischen, reformierten und unierten Kirche in Deutschland gemein-

106 Vgl. Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit / The Church of Jesus Christ. The Contribution of the Reformation towards Ecumenical Dialogue on Church Unity, i.A. des Exekutiv Ausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. Wilhelm Hüffmeier, Leuenberger Texte 1, Frankfurt a.M. 2001, 3. Aufl., S. 21f (I.1.1).

sam den in den Kirchen entstandenen „Deutschen Christen“ widersprachen. Diese setzten das Gesetz des biblischen Gottes gleich mit dem totalen Anspruch der NS-Herrschaft, der sich alle unterzuordnen hatten, und beschränkten das Evangelium dabei auf einen rein innerlichen Trost in Verzweiflung. Das war eine Konsequenz der neuzeitlichen Umwandlung des Gesetzes Gottes, wie es in der Bibel bezeugt wird, in eine rein innerweltliche Gesetzlichkeit, im Verhältnis zu der der biblische Gott ohnmächtig ist. Demgegenüber wurde bekannt, dass Jesus Christus „das *eine* Wort Gottes“ ist, das wir zu hören, dem wir zu vertrauen und zu gehorchen haben (These 1). Das schließt aus, dass Evangelium und Gesetz Gaben von zwei verschiedenen Göttern sind; sie kommen vielmehr aus der Hand desselben Gottes. Nach der zweiten These hat das eine Wort Gottes aber zwei Gestalten: Es ist „Gottes *Zuspruch* der Vergebung aller unserer Sünden“ und „Gottes kräftiger *Anspruch* auf unser ganzes Leben“. Beides ist also zu unterscheiden, aber auch nicht zu trennen, sondern gehört so zusammen, wie es in dieser These weiter heißt: als „frohe Befreiung *aus* den gottlosen Bindungen dieser Welt *zu* freiem, dankbarem Dienst an seinen [Gottes] Geschöpfen.“ Hat die Reformation gegenüber der Vermischung von Gesetz und Evangelium die Unterscheidung von beidem betont, so betont die Barmer Theologische Erklärung gegenüber der Trennung von beidem ihre Zusammengehörigkeit.

4.3 Fehlentwicklungen und gemeinsame Aufgaben

1. Blickt man auf die Geschichte der Deutung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zurück, lässt sich feststellen: Weder im 16. Jahrhundert noch in der konfessionellen Polemik des 17. Jahrhunderts wird die Zuordnung und Interpretation von Gesetz und Evangelium als Unterscheidungsmerkmal zwischen Reformierten und Lutheranern in Anspruch genommen. Erst im 19. Jahrhundert spielt sie im Kontext der zunehmenden Konfessionalisierung von Theologie und Kirche vor dem Hintergrund der Nachwirkungen der Aufklärung und der innerevangelischen Unionsbemühungen eine Rolle. Als nach dem 1. Weltkrieg lutherische Theologen in Deutschland den Gesetzesbegriff im Sinne eines „Volksnomos“ interpretierten,¹⁰⁷ konzentrierte sich die Diskussion auf die Frage, ob das Gesetz Gottes uns in der Macht der gegebenen Wirklichkeit begegnet oder ob Gott, der zugleich der Gott des Evangeliums ist, in seinem Gesetz uns wie aller gegebenen Wirklichkeit gegenübertritt. Letzteres war die schon in der Umstellung der beiden Begriffe zum Ausdruck kommende Position von Karl Barths Vortrag „Evangelium und Gesetz“ (1935). Diese Diskussion überschneidet sich mit den Debatten, die schon im 19. Jahrhundert um die „Eigengesetzlichkeit“ der einzelnen Lebensbereiche und Kultursphären geführt wurde. Dabei wurde häufig die Problematik von Gesetz und Evangelium mit der vorgeblichen Alternative zwischen einer Zwei-Regimenten-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Verbindung gebracht, die ihrerseits wiederum als konfessionelle Unterscheidungsmerkmale aufgefasst wurden. Zu Unrecht, wie sich schon daran zeigt, dass es auch innerhalb des Luthertums heftige Diskussionen um die im 20. Jahrhundert vorgeschlagenen Neudeutungen des Gesetzesbegriffes und seines Verhältnisses zum Evangelium gibt.

2. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen verbindet die Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft jenseits der konfessionellen Unterschiede. Gemeinsam können sie sagen: Gesetz und Evangelium sind untrennbar aufeinander bezogen. Das Gesetz ist kein Selbstzweck. Es erhält seine Zielsetzung durch die Beziehung auf das Evangelium als „die Bot-

¹⁰⁷ Wilhelm Stapel, Volk und Volkstum, in: Die neue Front, Berlin 1922; Emanuel Hirsch, Deutschlands Schicksal (1921), Göttingen ³1925; Friedrich Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932; ders., Ist Volksgesetz Gottes Gesetz?, Hamburg 1934.

schaft von der freien Gnade Gottes“ (LK 6; in Aufnahme der Theologischen Erklärung von Barmen, These 6). Darum ist das Gesetz stets vom Evangelium her und auf das Evangelium hin zu verstehen. Das Gesetz führt zum Evangelium hin, indem es den Menschen deutlich macht, dass sie das Ziel ihres Lebens nicht aus eigener Kraft bestimmen und verwirklichen können. Vom Bund Gottes mit Israel und vom Evangelium her ist das Gesetz Ausdruck des Willens Gottes, der alle Bereiche der Wirklichkeit umfasst und der seine in Sünde gefallenen und durch sie bedrohten Geschöpfe erhält, versöhnt und in seiner Gemeinschaft vollenden wird. Das Evangelium sagt bedingungslos zu, was Gott in Christus durch den Heiligen Geist zur Verwirklichung der Gemeinschaft mit seiner Schöpfung tut. Sein Gesetz weist sie in die Entsprechung zu Gott ein und sagt aus, wie sie in dieser Gemeinschaft leben sollen.

3. Wo dieser Zusammenhang zwischen Gesetz und Evangelium zerrissen wird, geht auch ihre rechte Unterscheidung verloren. Das Ergebnis ist ein verzerrtes Verständnis des Gesetzes *und* des Evangeliums.

Beim Gesetzesverständnis schlagen sich die Folgen der Trennung von Gesetz und Evangelium in typischen Verzerrungen nieder:

- in einem Gesetzesverständnis, das die *geistliche Kraft des Gesetzes überschätzt*, indem es ihm die Funktion zuschreibt, in eigener Regie die Selbstrechtfertigung des Menschen aufzudecken und ihn zum Evangelium der Rechtfertigung aus Gottes Gnade zu führen. Dadurch wird nicht nur das Gesetz gegen alle Evidenz für fähig erachtet, dem Menschen die Selbstgerechtigkeit, in der er das Gesetz übertritt oder erfüllt, vor Augen zu führen; dadurch wird auch das Evangelium der Rechtfertigung zur bloßen Antwort auf die vom Gesetz aufgedeckte Selbstrechtfertigung des Menschen degradiert und die freie Gnade Gottes gebunden. Demgegenüber besteht die Aufgabe, den Ort des Gesetzes in der Geschichte des Gottesbundes (Erstes Gebot) und die überführende Macht gerade der Gnade (vgl. Lk 5,8) zur Geltung zu bringen;
- in einem *biblistischen* Gesetzesverständnis, das sich mit der These eines *tertius usus legis* (s.o. 1.3) verbinden kann. Hier wird die Frage nach dem, was in einer konkreten Handlungssituation dem Willen Gottes entspricht, durch unmittelbaren Rückgriff auf in der Bibel enthaltene Vorschriften und Gebote beantwortet. Dabei wird übersehen, dass die biblische, zumal die neutestamentliche Ethik eine Ethik im Kontext bestimmter Situationen ist und ihre Verbindlichkeit nicht auf der Ebene der Normen liegt, sondern in den Horizonten und Perspektiven, denen sie verpflichtet ist. (Luther konnte deshalb zugespitzt sagen, dass die Christen im Geist Christi „neue Dekaloge machen“ könnten, die den in den mosaischen Zehn Geboten ausgesprochenen Willen Gottes jeweils neu aussagen.¹⁰⁸) Demgegenüber besteht die Aufgabe, die unaufgebbare exemplarische Bedeutung der biblischen Weisungen zu erkennen, denn ihnen sind die Kriterien zu entnehmen, an denen sich in neuen ethischen Herausforderungen die christliche Urteilsbildung zu orientieren hat.
- in einem gewissermaßen *naturalistischen* Gesetzesverständnis. Hier wird das Gesetz nicht mehr als Ausdruck des Schöpferwillens Gottes begriffen, sondern nur noch als Ausdruck einer autonomen Ordnung, die der Natur innewohnt (Gott als der perfekte Uhrmacher, der sich durch sein Werk überflüssig macht). Dadurch wird geleugnet, dass Gott seine Geschöpfe bleibend erhält, begleitet und regiert. Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, das Gesetz erneut als Ausdruck des Willens des dreieinigen Schöpfers zur Gemeinschaft mit seiner versöhnten Schöpfung zu erkennen. Dann wird die Welt nicht als bloße Gegebenheit der Natur verstanden, sondern in ihren geschöpflichen Strukturen als Gabe des Schöpfers;

- in einem *formalistischen* Gesetzesverständnis. Hier wird das Gesetz als formale Geltungsregel für den Bereich der Natur und für die Praxis menschlicher Freiheit begriffen. Dadurch wird seine inhaltliche Bestimmung durch den Willen Gottes verneint (bloßer Gehorsam als Tugend). Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, die inhaltliche Bestimmung des Gesetzes im Zusammenhang von Gottes schöpferischem, versöhnendem und vollendendem Wirken wiederzugewinnen;
- in einem Gesetzesverständnis, das an dem Postulat menschlicher *Autonomie* orientiert ist (ich bin nur mir selbst verantwortlich). Dadurch wird die Bezogenheit der Freiheit des Menschen auf Gott seinen Schöpfer verdeckt. Demgegenüber ergibt sich die Aufgabe, die von anderen Ansprüchen befreiende Bindung an Gott als das Wesen geschöpflicher Freiheit zum Ausdruck zu bringen;¹⁰⁹
- in einem Gesetzesverständnis, das bloß die so genannte *Eigengesetzlichkeit* der Lebensbereiche und Kultursphären widerspiegelt. Dadurch wird der Zuspruch des Evangeliums und der Anspruch des Willens Gottes auf das ganze Leben in Frage gestellt, und dem christlichen Glauben wird die Orientierungskraft zur Deutung und Gestaltung der ganzen Wirklichkeit genommen. Demgegenüber gilt es, die Ansprüche einer behaupteten Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche und Kultursphären kritisch zu bestreiten. Der Tendenz, das Gegebene nur eben zu bestätigen, ist die Orientierung an dem alle Lebensbereiche umfassenden Zuspruch und Anspruch des Evangeliums entgegenzusetzen.

Die Folgen der Trennung von Gesetz und Evangelium zeigen sich aber auch in Missverständnissen des Evangeliums. Sie kommen zum Ausdruck:

- in einem *moralistischen oder legalistischen* (d.h. gesetzlichen) Evangeliumsverständnis. Hier wird das Evangelium nicht mehr als bedingungslose Gabe Gottes an den Menschen in Absehung von der Aufgabe des Gesetzes verstanden. So entsteht die Gefahr, das Evangelium selbst gesetzlich zu interpretieren. Seine Zusage begegnet dann als neue Forderung. Der Glaube an das Evangelium wird nicht mehr als Befähigung zum Tun des Willens Gottes erfasst; vielmehr wird die christliche Praxis zum Maßstab des Glaubens an das Evangelium. Gegenüber solcher Glaubensgesetzlichkeit ist die befreiende Zusage des Evangeliums wiederzugewinnen, das die Gnade Gottes den von ihm entfremdeten Menschen bedingungslos zusagt;
- in einem *libertinistischen* Evangeliumsverständnis, das den Freispruch des Evangeliums von dem Anspruch des Willens Gottes loslöst. Das Evangelium dient hier als Freibrief für absolut autonome Handlungsorientierung zur menschlichen Selbstverwirklichung. Demgegenüber gilt es, Freiheit zu verstehen als Bindung an Gott, die dazu befähigt, dem Willen Gottes zu entsprechen.¹¹⁰

4. Angesichts dieser den Grundgehalt des Evangeliums verzerrenden Konsequenzen der Trennung von Gesetz und Evangelium sind die Kirchen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zu theologischer Wachsamkeit aufgerufen. Solcher Gemeinsamkeit kommt der Umstand entgegen, dass die unterschiedlichen Auffassungen hinsichtlich „Gesetz und Evangelium“ im 16. Jahrhundert nicht als kirchentrennend galten. Und wenn es im 20. Jahrhundert darüber zu Kontroversen kam, so waren sie doch dabei nicht konfessioneller Natur, sondern spiegelten Gegensätze von konfessionsübergreifenden Schulrichtungen. Auch innerhalb des Luthertums bestand ein breites Spektrum von Deutungen: das Gesetz Gottes, identisch mit den Forderungen des natürlichen Gesetzes, wird erfüllt durch Glaube und Liebe. Oder: das

¹⁰⁹ Vgl. Das christliche Zeugnis von der Freiheit (s. Anm. 3), S. 61 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).

¹¹⁰ „Frei sein heißt erkennen, dass Freiheit empfangen und aufgenommen wird, um sie mit anderen zu teilen“ (ebd.).

Gesetz wird durch das Evangelium aufgehoben in die spontan agierende Freiheit eines Christenmenschen. Oder: das Evangelium ruft unsere Dankbarkeit bzw. Verantwortung hervor, in der wir den Weisungen Gottes zu folgen versuchen.

Teil II. Anfragen an den reformatorischen Gebrauch von Gesetz und Evangelium

5. Anfragen aus anderen Konfessionen

Zur Beschreibung von Gottes Heilshandeln in seiner Bedeutung für das Handeln des Menschen werden in den christlichen Kirchen neben „Gesetz und Evangelium“ noch andere Kategorien gebraucht. Dabei können Aspekte deutlicher hervortreten, die in den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft vernachlässigt wurden. Welche ergänzenden Gesichtspunkte und Anfragen ergeben sich aus der anglikanischen (5.1), der römisch-katholischen (5.2) und der orthodoxen Tradition (5.3)?

5.1 Anglikanische Tradition

Die besonderen Beziehungen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa zur anglikanischen Gemeinschaft haben bereits zu einem hohen Maß an Gemeinsamkeit geführt. Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie haben Kirchengemeinschaft mit den anglikanischen britischen Kirchen und sind beteiligt an Abkommen wie Meißen, Porvoo oder Reuilly. Diese Erklärungen markieren verschiedene Etappen auf dem Weg, der im Glauben gegebenen Einheit der Kirche sichtbar zu entsprechen.

Einige Anglikaner verstehen sich bewusst in einer „Mittelposition“ zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. Andere betonen ihre enge Verbindung zur Reformation. Alle sehen sich selbst in einer „Brückenposition“ in den Bemühungen um ökumenische Verständigung.

5.1.1 Stellenwert der Lehre von Gesetz und Evangelium

Für das theologische Gespräch bringt der Tatbestand, dass das Thema „Gesetz und Evangelium“ für die Anglikaner nicht die zentrale Bedeutung hat wie für die Signatarkirchen der Leuenberger Konkordie, eine gewisse Unsicherheit mit sich. Die Rechtfertigungslehre zählt nicht zu den konstitutiven Elementen, die das Lambeth-Quadrilateral als unabdingbar für die Einheit der Kirche betrachtet. „Gesetz und Evangelium“ war im 16./17. Jahrhundert Thema puritanisch geprägter Anglikaner wie John Godwin, aber die hochkirchliche Theologie blieb vom Humanismus und vom Interesse an natürlicher Theologie bestimmt.¹¹¹ Auch heute ist Gesetz und Evangelium kein zentrales Thema anglikanischer Theologie. Da die Frage der Rechtfertigung in der Entstehungsgeschichte der anglikanischen Kirche nicht die Rolle spielte, die ihr bei der kontinentalen Reformation zufiel, liegt der Akzent nicht auf der Lehre vom Gesetz und Evangelium, sondern auf der Frage der Kontinuität im Glauben und des Verhältnisses von Evangelium und Kirche.¹¹² Anfragen aus der anglikanischen Tradition stellen die

111 Im 20. Jahrhundert repräsentativ für diese Linie, beeinflusst durch eine Kombination von kantischem Moralismus und Idealismus: Alfred Edward Taylor, *The Faith of a Moralist* (Gifford Lectures), London 1937, sowie William Temple (später Erzbischof von Canterbury), *Nature, Man and God* (Gifford Lectures), London 1934.

112 Vgl. exemplarisch John Webster, *What is the Gospel?*, in: Timothy Bradshaw (Hg.), *Grace und Truth in the Secular Age*, Grand Rapids/ Cambridge 1998, S. 109ff.

reformatatorische Tradition weniger in Frage als dass sie Gesichtspunkte akzentuieren, welche die Positionen innerhalb der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa auflockern.

5.1.2 Rechtfertigung – Gerechtsprechung oder Gerechtmachung?

Die Rechtfertigungslehre handelt nach anglikanischem Verständnis¹¹³ von Gottes freier und gnädiger Initiative zur Rettung des Menschen, deren Frucht die Heiligung ist. Dieser Akt der *Rettung* ist ein *Geschenk Gottes*, das nicht verdient, sondern nur angenommen oder zurückgewiesen werden kann. Seine *Annahme* ist ein *Akt des Glaubens*, durch den - ungeachtet der Wirklichkeit der Sünde - die freie Gnade Gottes uns rechtfertigt.¹¹⁴ Mit der Reformation betont die anglikanische Rechtfertigungslehre das „allein die Gnade, Christus allein, allein aus Glauben“. Im Hintergrund steht aber nicht eine paulinische Kreuzestheologie, sondern eine Theologie der Menschwerdung und der vollendeten Schöpfung, die sie wiederum mit der katholischen Tradition verbindet. Anglikanische Rechtfertigungslehre versucht, das neue Sein in Christus als effektiv erneuertes Menschsein ernst zu nehmen: In einem einzigen Akt wird der Mensch gerecht erklärt durch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi und empfängt den Heiligen Geist, der in einem Prozess der Heiligung die einwohnende Gerechtigkeit in ihm wirkt. „Wir sind befreit und befähigt, durch die Kraft des Heiligen Geistes die Gebote Gottes zu halten, treu als Volk Gottes zu leben, innerhalb der Ordnung der Gemeinschaft in Liebe zu wachsen und Früchte des Geistes hervorzubringen.“¹¹⁵

Gegenüber einem rein forensischen Rechtfertigungsverständnis lauten demzufolge die kritischen Anfragen: Besteht die Rettung nur in der Befreiung von Sünde und Schuld und nicht auch in der Berufung zu einem heiligen Leben?¹¹⁶ Erweist sich unser in Christus durch die verwandelnde Gnade erneuertes Menschsein nicht auch in *guten Werken*, zu denen wir geschaffen sind? Folgen diese nicht *notwendigerweise* der Rechtfertigung als *Früchte* eines wahren und lebendigen Glaubens, der an ihnen ebenso sichtbar erkannt werden kann wie ein Baum an seinen Früchten?¹¹⁷ Die skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen haben diese Anfragen aufgenommen, indem sie in der Porvoorer Gemeinsamen Feststellung mit den Anglikanern aussagen: „Wie Rechtfertigung und Heiligung Aspekte derselben göttlichen Handlung sind, so sind lebendiger Glaube und Liebe untrennbar in dem Glaubenden“¹¹⁸.

5.1.3 Heiligung – sakramentale Erneuerung oder ethischer Imperativ?

Zwar kann das Geschenk der Rechtfertigung nur vom einzelnen im Glauben angenommen werden, aber der einzelne kann nie isoliert von dem Leben der *Gemeinschaft der Kirche* gesehen werden. Denn die Mittel zu einem Leben in der Heiligung finden sich vor allem in den Sakramenten der Kirche. Sakramente sind „wirksame Zeichen der Gnade“, durch welche Gott unsichtbar in uns wirkt und unseren Glauben an ihn stärkt und bestätigt.¹¹⁹ Sie dienen der Wie-

113 Vgl. Lous Weil, *The Gospel in Anglicanism*, in: Stephen Sykes and John Booty (Hg.), *The Study of Anglicanism*, London 1988, S. 49ff.

114 „We are accounted righteous before God, only for the merit of our Lord and Saviour Jesus Christ by Faith, and not for our own works or deservings.“ (Articles of Religion, BCP: XI. Of the Justification of Man).

115 Das Heil und die Kirche: Gemeinsame Erklärung der Zweiten Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC II) 1986, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. II*, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn/ Frankfurt a.M. 1992, S. 333-348, Nr. 17-19.

116 Hier besteht eine große Nähe zu den Glaubensartikeln der Methodistischen Kirche und der methodistischen Betonung des Zusammenhanges von Glauben und guten Werken (vgl. oben Teil I,3).

117 Vgl. Articles of Religion, BCP: XII. Of Good Works.

118 In: *Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. III*, hg. v. H. Meyer u.a., Paderborn/ Frankfurt a.M. 2004 (im Folgenden DWÜ III), S. 765 (Ziffer 32.c).

119 Articles of Religion, BCP: XXV: Of the Sacraments.

derherstellung des Natürlichen durch das Übernatürliche. In ihr gelangt die Menschwerdung Christi als Offenbarung und Wiederherstellung der wahren Natur des Menschen ans Ziel. Leitgedanke des christlichen Lebens ist für Anglikaner deshalb „conformitas – nicht: imitatio – Christi“ in der Teilhabe an seiner Geschichte, in der Verherrlichung Gottes¹²⁰ durch einen Lebensstil und eine Existenzweise, wie sie paradigmatisch in Jesus Christus verkörpert ist. Insofern lautet die ethische Frage nicht einfach: „Was sollen wir tun?“, sondern zuerst: „Welche Art von Personen zu werden sind wir berufen?“¹²¹ Gegenüber der in lutherischer Tradition begegnenden Gefahr, den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik zu vernachlässigen, betont die anglikanische Kirche die grundlegende Bedeutung der sakramentalen Neu-Konstitution des ethischen Subjekts in der Kirche.¹²² Mit der reformatorischen Position stimmt die anglikanische Tradition darin überein, dass eine „Ethik des Antwortens“, die den „Primat der Personen“ betont, dem „neuen Gesetz Christi“ eher entsprechen kann als eine Ethik des Gehorsams gegenüber einem System von Gesetzen.¹²³ Darum hat nach anglikanischer Auffassung das formulierte Gesetz auch den Kontext und die Gebrochenheit der menschlichen Situation zu berücksichtigen.

5.1.4 Gottes Wille im sittlichen Naturgesetz?

Der Ansatz bei der Menschwerdung Christi als Vollendung der menschlichen Natur erlaubt der anglikanischen Theologie, an Thomas von Aquin anzuknüpfen, um die Gegenwart der Gnade und die Wirksamkeit der Natur und der natürlichen Ordnung zusammen zu denken. Dies gilt auch für die Ethik: Weil Gott in der Gestalt eines Menschen in die Welt kam, ist die christliche Ethik auf die Erfüllung des Menschseins ausgerichtet. Sie hebt die geschaffene Ordnung nicht auf, sondern erfüllt sie.

Weil trotz der Sünde die ursprüngliche Güte der Schöpfung nicht zerstört ist, erkennt die anglikanische theologische Ethik in ihr „Zeichen und Umriss einer Ordnung, die noch immer die Weisheit und Güte des Schöpfers spiegelt“. Zu dieser Ordnung gehören bestimmte letzte Werte, die authentisches Menschsein kennzeichnen. Im menschengewordenen Christus ist dieses Natürliche nicht verworfen, sondern „erneuert, verwandelt und vollendet“. Deshalb vertritt auch die anglikanische Theologie wie die römisch-katholische den Gedanken des sittlichen Naturgesetzes.¹²⁴ Der anglikanische Ansatz bei der in Christus erneuerten Natur beansprucht gleichzeitig, der universalen Wahrheit des Schöpfungsgedankens im Dialog mit Nicht-Christen besser Rechnung tragen zu können. In reformatorischer Tradition wird demgegenüber kreuzestheologisch der Christusoffenbarung auch die Funktion eines Vorbehalts gegenüber einer zu selbstverständlichen Inanspruchnahme der sittlichen Naturordnung zuerkannt.

5.2 Römisch-katholische Tradition

120 Leben in Christus. Moral, Gemeinschaft und die Kirche. Bericht über den internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Dialog, 1993, in: DWÜ III, S. 229 (Nr. 9).

121 Ebd., S. 228 (Nr. 6).

122 An dieser Stelle liegen auch Berührungspunkte mit der orthodoxen Grundlegung der Ethik in der eucharistischen Gemeinschaft (vgl. Teil II, 5.3.2).

123 Vgl. ebd., S. 242f.253f (Nr. 52.86).

124 Ebd., S. 229 (Nr. 9). Hier liegen Berührungspunkte mit dem Gesetzesverständnis des skandinavischen Luthertums (vgl. oben Teil I, 1.6).

5.2.1 Verkürzung des Evangeliums auf Sündenvergebung?

Die reformatorische Theologie wird von römisch-katholischer Seite gefragt, ob sie nicht Gefahr läuft, das Evangelium auf den Freispruch der Sündenvergebung zu verkürzen. Katholiken erkennen an, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre von ihrem Ursprung her existentiell ausgerichtet ist und ihre Kraft im Blick auf die Gewissensanfechtung entfaltet. Christus dürfe aber nicht nur als Erlöser verstanden werden, dem die Menschen vertrauen sollen. Er sei auch Gesetzgeber, freilich nicht im Sinne des Moses, denn er lebt selbst das Gesetz in vollkommener Selbsthingabe und wird durch seinen Geist den Glaubenden zum lebendigen Gesetz. Von daher kann die katholische Seite das Evangelium auch als „neues Gesetz“ bezeichnen, weil in ihm die Intention des Gesetzes zur Erfüllung gelangt.

Dem katholischen Anliegen kommt auf evangelischer Seite die Lehre entgegen, dass Rechtfertigung als befreiende Annahme des Sünders auch die Wende von der herrschenden Sünde zur beherrschten Sünde ist. Zwar reden die Reformatoren mehr vom Gerecht-*Sprechen* Gottes (forensisch-proklamatorisches Modell) und beschreiben die Rechtfertigung als immer neue Reihe von schöpferischen Begegnungen mit Gottes Wort. Die römische Theologie redet mehr von einem Gerecht-*Machen* Gottes (effektiv-transformatorisches Modell) und hat die fortschreitende Erneuerung des Menschen durch die Gnade vor Augen. Beide Perspektiven müssen aber nicht trennen, sondern weisen „in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin“, wie es in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) heißt.¹²⁵ Der Hinweis darauf, dass wir immer wieder Sünder sind, darf nicht die wirkmächtige Realität des „Christus in uns“ leugnen, der uns zum Weg und zum „Anspruch“ wird.¹²⁶ In Christus wird allen Menschen das Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott eröffnet. Damit wird das Gesetz als Ausdruck des ursprünglichen Schöpferwillens ans Licht gebracht (vgl. 9.2). Dem Leben in der Gemeinschaft mit Gott soll die Weisung der Tora dienen. Insofern kann gemeinsam gesagt werden: In seinem Wort und Leben ist Christus Interpret des Willens Gottes für die Glaubenden.¹²⁷

5.2.2 Unerfüllbares oder unerfülltes Gesetz?

Nach katholischer Überzeugung ist das Gesetz nicht deswegen als Heilsweg abgetan, weil es grundsätzlich unerfüllbar wäre und ins Scheitern führen sollte, sondern weil es faktisch unerfüllt ist und Gott jetzt die Rechtfertigung allein durch die Gnade im Glauben an Christus schenkt. Nicht der Gegensatz von tötendem Gesetz und lebendig machendem Evangelium kennzeichnet die römische Position, sondern das Modell göttlicher Pädagogik, die der Natur in der Gnade aufhilft und sie vollendet.

Von daher ist die evangelische Seite gefragt, ob bei ihr nicht ein Sündenbegriff vorliegt, der Mensch und Gott nur in Widerspruch und Konkurrenz zu denken erlaubt, und ob ein solcher Sündenbegriff wirklich durch die Heilige Schrift gedeckt ist oder ob sich darin nicht auch weltanschauliche Vorgaben auswirken: etwa Einflüsse des spätmittelalterlichen Nominalismus oder ein anthropologischer Pessimismus. Auch die feministische Theologie fragt, ob im evangelischen Raum die radikale Rede vom Sündersein des Menschen das Heilsverständnis nicht zu sehr autoritär überlagert hat, so dass die heilenden, verwandelnden Kräfte nicht zufällig auf dem „Therapiemarkt“ gesucht werden.

Die Anfragen sind berechtigt, wenn der Gottesbegriff selbst dualistisch aufgespalten und das Gesetz als Schicksals- und Todesordnung gedeutet wird, die ins Scheitern führen soll, wie es

125 Lutherischer Weltbund / Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999), Nr. 40 (in: DWÜ III, S. 429).

126 Theologische Erklärung von Barmen 1934, vgl. These 1 und 2.

127 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 31 (in: DWÜ III, S. 428).

in der deutschen lutherischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilweise der Fall war. Die evangelische Theologie muss stattdessen zur Geltung bringen, dass das Gesetz von Gottes Treue zu seiner Schöpfung umgriffen ist, die im Evangelium als dem endzeitlichen Bund Gottes mit den Menschen bestätigt wird. In dieser Perspektive ist das Gesetz göttliches Erhaltungsmittel und lebensdienliche Verhaltensregel, die aber als Gottes Gebot zugleich einen Anspruch auf den Menschen erhebt. Dem Gesetz in der Selbstvergessenheit der Liebe zu genügen, ist nur in der Gnade möglich. In diesem Sinne ist das Gesetz nicht bloß faktisch unerfüllt, sondern unerfüllbar, solange der Heilige Geist nicht unsere Herzen erneuert und uns befähigt zu guten Werken.

5.2.3 Unterschätzung der Funktion des Gesetzes für den Gerechtfertigten?

Die katholische Theologie stellt die Funktion des Gesetzes in den Vordergrund: Es lädt ein, unter der Leitung des Heiligen Geistes zu leben, und hilft zu erkennen, was die Frucht des Seins in der Gnade ist. Anklagend ist das Gesetz nur für den Sünder, dem der schenkende Liebeswille Gottes fremd ist. Durch die guten Werke der Gerechtfertigten wird die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft.

Auch die evangelische Tradition kennt den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betont aber, dass die Annahme durch Gott und die Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, wenngleich ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann und muss. Die Gerechtfertigten leben nicht mehr „unter“ dem Gesetz, sondern „im“ Gesetz Gottes und „nach“ seinem Gesetz, weil durch Christus das Gesetz erfüllt ist. Auch wenn es daher als Heilsweg überwunden ist, bleiben die Gebote Gottes für die Gerechtfertigten in Geltung.

5.2.4 Naturrecht?

In katholischer Sicht birgt der radikale Sündenbegriff Luthers eine Tendenz, das Gesetz voluntaristisch, d.h. allein vom Willen und nicht auch von der Weisheit Gottes her zu verstehen. Einem so vereinsseitigten Gesetzesverständnis entspreche als einzige Tugend der Gehorsam, der auf das Sinnziel des Gesetzes nicht zu achten brauche. Das befördere politisch die Neigung zu Rechtspositivismus und Dezisionismus, zu einer Gehorsamsmoral, die sich an staatliche Ordnung und Recht halte und keine Einrede vom Naturrecht her gelten lasse.

Demgegenüber lehrt die katholische Tradition eine Teilhabe der praktischen Vernunft an der Weisheit des göttlichen Schöpfers und Gesetzgebers, die sich im Verlangen nach Gott und der Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse ausdrückt. Danach sind die Inhalte des Naturrechts nicht bloß menschliche Setzungen, sondern Ausdruck der dem Geschaffenen eingestifteten Ordnung. Allerdings sind die obersten naturrechtlichen Grundsätze („das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“) formal und inhaltsleer; ihre Konkretion empfangen sie durch Rekurs auf vorgegebene natürliche Neigungen des Menschen wie Selbsterhaltung, Arterhaltung, Wahrheitsbezogenheit, Gemeinschaft, die von der moralischen Vernunft zu ordnen sind und dadurch materiale Normativität ermöglichen. Nach welchen Kriterien dies geschehen soll und welcher normative Status dabei der leiblich verfassten Natur des Menschen selbst zukommt, ist innerkatholisch umstritten. Wegen dieser Unklarheit ist das römisch-katholische Naturrecht stets mit dem Auslegungsanspruch des kirchlichen Lehramtes gekoppelt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das neuscholastische metaphysische Naturrecht durch ein christologisch fundiertes Personrecht modifiziert; doch schlägt auch hier die Problematik durch, sobald

genauer nach den „Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen“,¹²⁸ gefragt wird.

Die Skepsis der reformatorisch geprägten Theologie gegen ein Naturrecht zeitloser Wesensverhältnisse entspringt ihrem Sündenverständnis, für welches Natur als unmittelbare und zureichende Erkenntnisquelle des Willens Gottes ausscheidet. Die Geschichte zeigt zudem, dass das scholastische Naturrecht immer wieder zur Legitimierung von fragwürdigen zeitbedingten ethischen Entscheidungen benutzt wurde. Der Anspruch des Lehramtes auf authentische Auslegung des Naturgesetzes auch in konkreten Fragen der Mittel und Methoden (Sexualethik, Bioethik) wird auf evangelischer Seite bestritten.

Überdies ist die katholische Position zu befragen, ob sie nicht in Gefahr steht, das Evangelium zum falschen Gesetz zu machen. Dies droht, wenn in der kirchlichen Moralverkündigung die Christusnachfolge unter Übergehung der Gesetzeskritik Jesu mit einer göttlichen Moral des sittlichen Naturgesetzes gleichgesetzt wird oder wenn für einzelne umstrittene und vom Lehramt als göttliche Gebote behauptete Normen Glaubensgehorsam gefordert wird. Auch kirchliche Rechtsordnungen sind dieser Gefahr ausgesetzt. Normen des Ehrechts etwa, die nach katholischem Verständnis eine pastorale Hilfe zum Wachsen in der Gnade und der Heiligung sein wollen, können sich aus evangelischer Sicht zum ‘Gesetz’ verkehren, das die Barmherzigkeit Gottes verdunkelt.

Dem Naturrechtsgedanken entsprechend wird das Gewissen auf katholischer Seite als sich durchhaltender autonomer sittlicher Wesenskern des Menschen verstanden. Der Spruch des Gewissens verpflichtet unbedingt, auch wenn es schuldlos irrt, doch kann das Gewissen objektiv nicht in einen letzten Gegensatz zum Lehramt treten, da dieses dem Gewissen nur „die Wahrheiten aufzeigt, die es bereits besitzen sollte“.¹²⁹ In lutherischer Tradition ist das Gewissen der Ort des Rechtfertigungshandelns Gottes, das befreit und an sein Wort bindet. Das Interesse an der Identität des Menschen über die Zeiten hinweg wird hier überlagert durch den Widerspruch zwischen dem alten und dem neuen Menschen. Aber auch in der Sicht Luthers ist das Gewissen der Ort, an dem ein Mensch mit dem Urteil über sein Handeln konfrontiert wird. Dabei betont die evangelische Seite, dass der Glaube es nie mit neutraler, sondern mit interessengeleiteter Vernunft zu tun hat und mit einem Willen, der in unbedingtem Selbstseinwollen befangen ist. Solche Vernunft und solcher Wille bedürfen der Befreiung. Wegweisend am Naturrecht bleibt aber die regulative Idee einer Unbeliebigkeit dessen, was menschengerecht heißen kann. Sie schränkt den Spielraum möglicher Moralen ein. Wiederum ist der Wille Gottes nicht zu erkennen unter Absehung von der Geschichte, die in der christlichen Gemeinde erzählt wird und in der die Handelnden ihren Ort haben. Natur ist insofern immer im Lichte des Glaubens an Jesus Christus interpretierte Natur.

5.3 Orthodoxe Tradition

5.3.1 Neuschöpfung oder nur subjektiver Perspektivenwechsel?

128 Vatikanum II, *Declaratio de libertate religiosa (Dignitatis humanae)*, Nr. 14 (in: LThK², Ergänzungsband «Das Zweite Vatikanische Konzil II», Freiburg 1967, S. 745).

129 Johannes Paul II., Enzyklika „*Veritatis splendor*“, 6. Aug. 1993 (VApS 111), Nr. 64.

Die orthodoxe Theologie fragt, ob in der reformatorischen Tradition das „In-Christus-Sein“ der Gerechtfertigten, das ihr Sein effektiv verwandelt, zureichend bedacht ist. Sie hat den Verdacht, dass bei dem auf evangelischer Seite verbreiteten Schema von Indikativ und Imperativ, Gabe und Aufgabe die Neuschöpfung nur in einer subjektiven Haltung besteht.

Hintergrund der Anfrage ist ein Verständnis des Heils als Vergöttlichung (Theosis) der menschlichen Natur. Die Theosis vollendet sich dadurch, dass es im Einzelnen durch einen persönlichen Akt zur liturgisch vermittelten Teilhabe und Einverleibung in die Wirklichkeit der Kirche als dem Leib Christi kommt. Ein Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium ist orthodox nicht denkbar. Das Evangelium ist die Person Jesu Christi. Er ist das vollkommene Bild Gottes. Den Glaubenden wird dieses Bild eingeschrieben, wenn sie dem Gesetz des Evangeliums und der sie der Kirche einpflanzenden Liebe treu bleiben. Liebe ist Freilegung und Wiederherstellung des Bildes des dreieinigen Gottes im menschlichen Sein.

Den evangelischen Kirchen ruft diese Anfrage in Erinnerung, dass auch ihre Tradition den Gedanken der Selbstmitteilung und der Einwohnung Christi kennt, der über ein rein forensisches Rechtfertigungsverständnis (im Sinn eines bloßen *Gerechtsprechens*) hinausweist. Vor allem die finnische lutherische Theologie betont, dass aufgrund des im Glaubenden gegenwärtigen Christus der Glaube und die Liebe vereint sind.¹³⁰ Der evangelischen Seite ist dabei wichtig, dass die Versöhnung mit Gott dem menschlichen Tun vorausgeht. Dies kann so ausgedrückt werden, dass dem Sein Christi in uns das Sein der Glaubenden in Christus zugrunde liegt. Das Sein in Christus hat dabei die Gestalt eines vor Gott gültigen Urteils, an das die Glaubenden sich halten dürfen. Gewiss kommt es in den Glaubenden zu einem Fortschreiten in der Heiligung. Davon hängt aber die Gerechtigkeit vor Gott nicht ab.

5.3.2 Weltliche oder christliche Ethik?

Aus orthodoxer Sicht steht der Protestantismus in Gefahr, sich unkritisch an das aufgeklärte Ideal selbstbestimmter Vernunft zu binden und die Transzendenz Gottes mit seiner Abwesenheit von der Schöpfung zu verwechseln. Der Protestantismus übernehme von der säkularen Ethik eine rein utilitaristische Normbegründung, um die Welt unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit ohne eigentlich theologische Reflexion zu verändern.

Die orthodoxe Theologie entwirft ihre Ethik von der eucharistischen Gemeinschaft her. Die in Christus verwirklichte Einheit der ganzen Schöpfung wird in der Kirche erfahren und gefeiert. Darum kann die Kirche nicht mit weltlichen Akteuren konkurrieren. Sie lehrt die Welt in ihrer eschatologischen Dimension zu sehen und im Glauben eucharistisch-liturgisch zu gebrauchen. Zwischen Kirche und Welt besteht letztlich ein Wechselverhältnis. Die Kirche ist die Gemeinschaft, die durch die Herabkunft des Geistes in sich die Welt transzendiert und sie Gott in der Eucharistie darbringt.

Orthodoxe Ethik ist der religiös-asketische Weg der Rettung der Seele. Auch die Sozialethik ist primär eine Ethik christlicher Tugenden, die die Vernunft von einem begehrliehen Denken gegenüber Dingen und Personen reinigen. Denn das Evangelium zielt auf Umgestaltung (Transfiguration) der Person des Menschen, von der allein die Erneuerung der Gesellschaft ausgehen kann. Die Werte der Askese und des Verzichts bezeugen die erneuerte Freiheit der Christen und das eschatologische Ziel der vollendeten Durchdringung von Freiheit und Gnade.

Die eucharistische Verankerung des christlichen Lebens in orthodoxer Theologie fordert die evangelische Theologie zu einer vertieften Reflexion auf den Zusammenhang von Ekklesiology und Ethik heraus. Statt sich auf Fragen der Normbegründung zu beschränken, ist auch

130 Tuomo Mannermaa, *In ipsa fide Christus adest*, Helsinki 1979; dt.: *Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung: zum ökumenischen Gespräch*, Hannover 1989.

nach der Begründung des moralischen Subjekts zu fragen. Christlicher Glaube dient auch nicht einfach als Motivationsverstärker. Er drängt zu einer inhaltlich bestimmten Moral. Darum können die Kirchen ethische Fragestellungen nicht unverändert aus der Gesellschaft aufnehmen. Sie sollen zu einer spezifischen Wahrnehmung des ethischen Problems beitragen. Dabei kann die christliche Ethik durchaus beanspruchen, in ihrer Begründung und im Blick auf ihre Geltung kommunikabel zu sein, sofern die Teilhabe an der für sie grundlegenden Geschichte allen offen steht und durch die christliche Verkündigung angetragen wird. Im ökumenischen Dialog fragt die evangelische Seite, ob die orthodoxe Vision der engen Verbindung von Freiheit und Gnade, von Kirche und Welt sowie von Kirche, Staat und Gesellschaft der Gebrochenheit des Irdischen genügend Rechnung trägt. Die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium will der Freiheit des Evangeliums wie der Weltlichkeit der Welt zugute kommen. Sie will das Evangelium vor der Verquickung mit normativen Ansprüchen aus Tradition und Gesellschaft schützen. Zugleich will sie einer Sakralisierung politisch-gesellschaftlicher Strukturen wehren, die in der Regel mit einer Instrumentalisierung des Evangeliums einhergeht.

6. Anfragen aus kontextuellen Theologien (am Beispiel der lateinamerikanischen Befreiungstheologie)

In der Ökumene finden sich verschiedene Formen kontextueller Theologie, die in jeweils spezifischer Weise mit den Kategorien Gesetz und Evangelium umgehen. Beispielhaft sollen hier Anfragen aus der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an klassische Strukturen des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium zur Sprache gebracht werden. Zum einen deshalb, weil unter den Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie auch fünf Kirchen aus dem lateinamerikanischen Kontext sind. Zum anderen deshalb, weil die befreiungstheologische Zuspitzung in besonderer Weise herausstellt, dass mit der Problematik des Gesetzes das Menschsein insgesamt tangiert ist und dass das Evangelium nicht zur Beruhigung der Gewissen und damit zur Stabilisierung ungerechter Verhältnisse missbraucht werden darf. Schließlich, weil die befreiungstheologische Tradition mit der Leuenberger Kirchengemeinschaft gemeinsam hat, dass in ihr ein ganzes Spektrum konfliktträchtiger Pluralität existiert mit dadurch unterschiedlichen Anknüpfungspunkten und Abgrenzungsflächen.

6.1 Leben unter dem Gesetz: der ausgeschlossene Mensch unter der universalen Herrschaft der Sünde

Lateinamerikanische Vertreter befreiungstheologischer Ansätze aus verschiedenen konfessionellen Traditionen siedeln die Rechtfertigungslehre im heutigen Kontext der Wirklichkeit von Armut, Unterdrückung und Diskriminierung sowie dem Befreiungskampf um die Wiedergewinnung von Menschlichkeit der Ausgeschlossenen an, um darin Dimensionen wiederzugewinnen, die für diese relevant sind. In diesem Zusammenhang werden die Kategorien „Gesetz und Evangelium“ in anderer Weise als in den reformatorischen Traditionen verwendet, indem sie auch zur Interpretation von gesellschaftlichen und politischen Erfahrungen herangezogen werden. Den Vertretern der Befreiungstheologie ist dabei durchaus bewusst, dass ihre Interpretation von Rechtfertigung nicht exklusiv ‚der Sinn‘ der Rechtfertigung ist, sondern einer, der auf eine aktuelle Problematik zu antworten sucht.¹³¹ Gerade aus dieser Beschränkung und Zu-

¹³¹ Elza Tamez, *Gegen die Verurteilung zum Tod. Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, (span.: 1991), Luzern 1998, S. 183.

spitzung der Fragestellung gewinnen die Anfragen aus der befreiungstheologischen Tradition Relevanz für uns, indem sie uns die Frage vorlegen, ob wir nicht durch unsere Kontextgebundenheit ihre Erkenntnisse ausblenden.

Ausgangspunkt der Befreiungstheologie ist der ausgegrenzte, ausgeschlossene Mensch. Hintergrund ist ihre Erfahrung, dass eine bestimmte Handhabung der Rechtfertigungslehre auf einer abstrakten, individualistischen Ebene immer wieder dazu geführt hat, dass die Reichen die Rechtfertigungslehre im Sinne einer Gewissheit der Sündenvergebung ohne Umkehr missbraucht haben und dass damit den Armen die befreiende Botschaft der Rechtfertigung durch den Glauben verdunkelt wurde.

Darin artikuliert sich zugleich eine wesentliche Anfrage befreiungstheologischer Ansätze an die anthropologischen Voraussetzungen eines klassisch reformatorischen Verständnisses des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium. Spricht dieses, zumindest in seinen neuzeitlichen Interpretationen, nicht zu sehr vom „Menschen an sich“, ohne dabei die biblisch bezeugte einseitige Zuwendung Gottes besonders zu den Ausgeschlossenen der Gesellschaft zu berücksichtigen?

Gesetz bezeichnet hier nicht Gottes Gesetz, sondern das Gesetz der Strukturen der realen Welt. Es wird verstanden als die Logik des gesamten sozioökonomischen und kulturellen Systems, einschließlich der Gesetze des Marktes, des Rechtssystems sowie der Moral.¹³² Weil die Sünde diese Gesetze vereinnahmt, verkommen sie dazu, die Sünde zu legitimieren. Alle stehen unter der Herrschaft der Sünde (Röm 3,9f), sind dadurch unfähig, mittels „Gesetz“ Gerechtigkeit zu praktizieren. Die Macht der strukturellen Sünde führt dazu, dass die Armen und Schwachen ihrem Schicksal total ausgeliefert sind.¹³³ Die Welt unter dem von der Sünde vereinnahmten Gesetz erscheint als geschlossenes System, in dem niemand objektiv oder subjektiv Gerechtigkeit zuwege bringen noch durch eigenes Tun gerechtfertigt werden kann. Die zum Götzen gewordene Macht der strukturellen Sünde erfordert, dass Gott selbst seine Gerechtigkeit und Herrschaft erweist und sich darin als gerecht erweist, dass er Alternativen eröffnet, damit alle leben können.¹³⁴

6.2 Rechtfertigung als Befreiung zur Gottebenbildlichkeit und Behauptung von Leben

In einer Situation, in der durch die Sünde die Gottebenbildlichkeit in allen Menschen, den Tätern ebenso wie den Opfern, verdunkelt ist, sucht Gott bevorzugt den Ort der Ausgeschlossenen als Ort der Begegnung, damit alle Menschen erkennen, dass sie als Ebenbilder Gottes mit Würde ausgestattete Menschen sind, denen im Glauben an die Solidarität Gottes menschliches Leben möglich wird. Gegenüber herkömmlichen Interpretationen des Rechtfertigungsgeschehens in den Kategorien von Gesetz und Evangelium betont die Bewegung der Theologie der Befreiung gerade angesichts einer als strukturell lebensverneinend erfahrenen Wirklichkeit ein Verständnis von Rechtfertigung als „Behauptung von Leben“¹³⁵. Das in der Rechtfertigung aus dem Glauben geschenkte Leben wird als unveräußerliche Gabe herausgestellt, die Gottes

132 Vgl. ebd., S. 208.

133 Heute werden die Folgen der strukturellen Sünde als der heute offenkundigsten Sünde vor allem im Ausschluss der Armen der sog. Dritten Welt von menschenwürdigen Lebensbedingungen gesehen, in der Verweigerung ihrer Grundbedürfnisse, in der ihnen aufgrund struktureller, politisch und weltwirtschaftlich bedingter Ungerechtigkeit auferlegten Entmenschlichung.

134 Vgl. E. Tamez, S. 154.

135 Vgl. E. Tamez, S. 137ff: „Rechtfertigung als Behauptung von Leben. Versuch eines theologischen Neuentwurfs.“

Solidarität mit den Ausgeschlossenen in Jesus Christus entspringt und die aus Glauben Gerechtfertigten zur Praxis befreiender Gerechtigkeit ermächtigt.¹³⁶

Wird aber bei dieser reduzierten Gegenüberstellung von „Logik des Gesetzes“ und „Logik des Glaubens“ nicht die Beschreibung der Strukturen gottgewollter, historisch konkreter Gerechtigkeit in theologischer Orientierung am guten Gesetz Gottes, dem „Gesetz des Geistes“ (Röm 8,2), vernachlässigt?

6.3 Impulse für ein Gespräch

Die Rechtfertigung aus dem Glauben bei Paulus wird sozialgeschichtlich interpretiert und aktualisiert als Befreiung von einem Gesetz, das Menschen ausgrenzt. Aus der Breite der gesetztheologischen Tradition werden analytisch-kritisch die Themen „Gerechtigkeit“ und „Erbarmen“ aufgenommen und für die gesamte Lebenssphäre des Menschen einschließlich der ökonomisch-politischen Bedingungen erschlossen.

Hier kann die Frage gestellt werden, ob damit nicht zugleich das Gesetz in seiner Vielschichtigkeit biblisch unzureichend beschrieben und identifiziert wird mit seiner Funktion unter der Macht der Sünde. Das Gesetz, bei Paulus zunächst in der Antithese von Gesetz und Evangelium das jüdische Gesetz, wird in befreiungstheologischer Interpretation zum Ausgangspunkt eines kritischen Verständnisses jeglicher Form von versklavender Gesetzlichkeit auf den verschiedensten Ebenen zwischenmenschlicher Geschichte.¹³⁷ Geht mit einer solchen Gesetzesbestimmung nicht die Gefahr eines vergesetzlichten Evangeliumsverständnisses einher und wird die differenzierte Spannung von Gesetz und Evangelium dadurch nicht preisgegeben?

Entwürfe einer Theologie der Befreiung betonen die Auferweckung des Gekreuzigten als des vom Gesetz zum Tode Verurteilten. Hierdurch überwindet Gott die Macht der Sünde und des unter der Sünde Tod bringenden Gesetzes: Im gesetzlich verordneten Kreuzestod Jesu wird sichtbar, dass die Gerechtigkeit nicht vom Gesetz herkommt.¹³⁸ Gott nimmt die aus Glauben Gerechtfertigten in die Geschwisterschaft des Auferstandenen und befreit die Ausgeschlossenen dazu, ihre Würde als freie Menschen wiederzugewinnen, nicht mehr der Herrschaft des Gesetzes und der gesellschaftlichen Marginalisierung unterworfen zu sein. Das ermächtigt, in der Logik des Glaubens ein Leben in der Nachfolge Christi zu führen, ein Leben in Würde und Freiheit und im Dienst am Leben aller. Der Sinn der Rechtfertigung wird so beschrieben als die Befreiung der Menschen zur Verantwortung für die geschichtliche Verwirklichung von Gerechtigkeit.¹³⁹ Gott hat die Menschen aus der Logik von Sünde und Tod befreit und eine alternative Logik, das Gesetz des Geistes, das Leben gibt, eingeleitet mit dem Ziel, „dass die Gerechtigkeit des Gesetzes in uns erfüllt wird, die wir [...] nach dem Geist leben“ (Röm 8,4). Zu fragen ist, ob die zunächst erkannte Dramatik, dass wir gerade mit unseren normativen Kräften unter der Macht der Sünde stehen, bei dem so ausgelegten Gegensatz von „Leben unter dem Gesetz“ und Leben nach dem „Gesetz des Geistes“ nicht erneut verharmlost wird.

136 „Gott rechtfertigt den Menschen (erklärt ihn für gerecht und macht ihn gerecht), damit er die ungerechte Welt, in der er nun einmal zu leben hat, verändert, weil sie ihn ständig ausschließt, entmenschlicht und sogar umbringt“ (E. Tamez, S. 3).

137 Vgl. E. Tamez, S. 127.

138 Vgl. José Porfirio Miranda, *Marx and the Bible. A Criticism of the Philosophy of Oppression*, Maryknoll/N.Y. 1974, S. 224.

139 Vgl. E. Tamez, S. 160.

7. Anfragen aus der Begegnung mit jüdischen Traditionen

7.1 Das Verhältnis von Kirche und Israel

1. Neben dem innerchristlichen, interkonfessionellen Gespräch ist es vor allem die erneute Begegnung mit dem Judentum, aus der den Kirchen Fragen zu ihrem Verständnis des Gesetzes und des Evangeliums erwachsen. Im Verhältnis der Kirche zum Judentum gab es oft und lange Zeit Ablehnung und Feindschaft oder Versuche zur Vereinnahmung, aber selten echtes Gespräch. Es ist Christen ein Geschenk, dass trotz der Shoa ein christlich-jüdisches Gespräch in Gang gekommen ist. In diesem Gespräch ist die Erkenntnis gewachsen, dass der in den beiden biblischen Testamenten bezeugte Gott derselbe ist. Es ist Christen ein Geschenk, dass ihnen dadurch die Erkenntnis aufging, dass die Kirche unlösbar gerade mit „Israel“, mit dem Judentum, verbunden ist.

2. Die Verbundenheit von Juden und Christen kommt darin zum Ausdruck, dass beiden ganze Textcorpora der biblischen Testamente als Heilige Schrift gelten. Die gleichen Textcorpora¹⁴⁰ sind dem Christentum in ihrer spezifisch christlichen Anordnung „Altes Testament“. Als „Tenach“ sind sie dem Judentum in der Stellung Tora, Nebiim („Propheten“), Chetubim („Schriften“) die Grundlage spezifisch jüdischen Lebens. Beide lesen die Heiligen Schriften unvermeidlich anders. Christen lesen sie im Licht ihres für sie untrennbaren Zusammenhangs mit dem Christus-Geschehen und dem Neuen Testament. Juden lesen sie im Licht ihrer Auslegung durch die Schriftgelehrsamkeit, gesammelt im Talmud (Mischna und Gemara) und durch die pharisäische, aber auch historisch spätere Toradeutung, die in Halacha und Aggada zum Ausdruck kommt. Die unterschiedliche Art der Lektüre des Alten Testaments bei Christen und Juden darf nicht verkannt werden. Gleichwohl dürfen Christen dabei nicht davon absehen, dass den Juden (Röm 9,5) „die Väter“ und deren Zeugnisse „gehören“ und dass sie sie auch lesen. Christen können und sollen bei ihrer Lektüre des Alten Testaments von dessen jüdischer Lektüre lernen.

3. Das jüdisch-christliche Gespräch stellt freilich vor schwerwiegende Fragen, die gerade das Thema „Gesetz und Evangelium“ betreffen. Die Fragen gehen so tief, dass das Gespräch deswegen leicht wieder ins Stocken geraten oder abbrechen kann. Sicher zeigt sich gerade an diesem Punkt der Unterschied von Synagoge und Kirche. Der Unterschied ist in der christlichen Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi begründet und darin, dass Juden die Heilige Schrift abgesehen davon lesen. Aber durch diesen Unterschied wird die besondere christlich-jüdische Verbundenheit nicht aufgehoben. Es gehört zu dieser Verbundenheit, dass die Kirche aufmerksam die Anfragen hört und zu hören hat, die von Juden in Sache unseres Themas an sie gerichtet werden.

7.2 Der Begriff „Tora“

Der Vielfalt, in der die Tora begegnet, entspricht im Judentum auch eine Vielfalt, die Tora zu deuten und zu verstehen.

Im *frühen Judentum* wird die Tora¹⁴¹ gleichgesetzt mit der göttlichen Weisheit, die am Anfang aller Wege Gottes steht und die das Instrument bzw. das Modell bei der Erschaffung der Welt

¹⁴⁰ Die Gemeinsamkeit der Texte und die Unterschiede im Aufbau des Kanons reflektiert u.a. die Leuenberger Studie „Kirche und Israel“, die sich die Vollversammlung in Belfast einstimmig zu Eigen gemacht hat: Vgl. Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden / Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews, mandated by the Executive Committee of the LCF ed. by Helmut Schwier, Leuenberger Texte 6, Frankfurt a.M. 2001.

ist. Israel ist sodann aus allen Völkern zum Empfang der Tora am Sinai auserwählt. Auf die Sinaioffenbarung wird nicht nur die schriftliche, sondern auch die mündliche Tora zurückgeführt. Die mündliche Tora, artikuliert in der Tora-Auslegung der Schriftgelehrten und Pharisäer, hat als Halacha die Funktion, die Tora auf Situationen zu beziehen, die in der schriftlichen nicht ausdrücklich benannt sind. Es geht dabei darum, die Tora Gottes als lebendige Wirklichkeit in der Gegenwart zu erfassen und alle möglichen Bereiche des Lebens als unter dem Anspruch Gottes stehend zu begreifen. Wenn das spätere Rabbinentum 613 Gebote und Verbote der Tora zählte, so soll damit die Vollkommenheit der Tora bezeichnet werden, die keiner Ergänzung bedürftig ist. Rabbi Akiba betonte die zentrale Bedeutung des Liebesgebotes. Das spätere Rabbinentum diskutierte etwa die Frage, ob die Gebote zu befolgen sind, ohne nach deren Gründen zu fragen, oder ob nicht selbst die dunkelsten als sinnvoll zu erklären sind. Ferner: ob Moses über dem Messias stehe oder nicht, das heißt, ob die Tora ewig unveränderlich ist oder der Messias die Tora ändern können wird.

Im *modernen Judentum* begegnen uns mannigfach verschiedene Auffassungen von der Tora. Große Spannungen gibt es zwischen dem liberalen und orthodoxen Judentum. Ersteres will die Tora mit der modernen Kultur zusammenbringen und betont dabei die Verbindlichkeit der „moralischen“ Gebote gegenüber zu relativierenden rituellen Geboten. Letzteres sieht umgekehrt die Aufgabe, in den modernen Herausforderungen der Tora uneingeschränkt treu zu bleiben. Was ist unter der Tora zu verstehen? Das offenbarte reine Sittengesetz, durch das wir nicht zu besseren, sondern allererst zu Menschen werden, während die vielen Mizwoth, die Einzelgebote, Erziehung zu diesem Sittengesetz sind.¹⁴² Oder die paradoxe Einheit von Religion und „Lehre der Tat“, vom Wert des Lebens, den Gott schafft und den wiederum der Mensch erst hat, „wenn er selbst durch das Gottesgebot sein Leben schafft.“¹⁴³ Oder das „lebendige Geleitwort“ an Sünder auf ihrem Weg durch die Wüste der Welt, damit ihre Schritte nicht gleiten, wobei „das göttliche 'Schon-Getansein' dessen, was er befiehlt“, vorangeht.¹⁴⁴ Oder die „freie Gnadengabe Gottes“, in der er durch das „Heilsgesetz“ der Tora „den Abgefallenen die Möglichkeit zum Heil eröffnet“, die durch eigene Entscheidung zu verwirklichen ist.¹⁴⁵ Oder die Weisung, nach deren Absicht nicht der Masse der Handlungen, sondern dem Gerichtetsein des Herzens auf ein im Willen Gottes gelebtes Leben „der allein entscheidende Sinn und Wert“ zukommt, wozu auch Sünder in der Lage sind.¹⁴⁶ Oder die Begegnung mit dem vom Ich verschiedenen Anderen, als der Bedingung für ein lebendiges Verhältnis zu Gott.¹⁴⁷ Oder Gottes „Blaupause“, damit der Mensch Gott in einer unfertigen Welt „eine gerechte Welt gründen“ helfe.¹⁴⁸

141 Vgl. Art. Torah, in: *Encyclopaedia Judaica* Bd. XV, Jerusalem 1971, Sp. 1235-1246; Art. Halakah, in: *The Encyclopedia of Judaism*, ed. G. Wigoder, Jerusalem 1989, S. 308-313; Rudolf Smend/ Ulrich Luz, *Gesetz*, Stuttgart u.a. 1981, bes. S. 45-57.

142 Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, bes. S. 394.401.

143 Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Neufassung 1921), 6. Aufl. Köln 1960, bes. S. 46.155.

144 Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 4. Aufl., Frankfurt a.M. 1993, S. 391.293f.406.

145 Hans Joachim Schoeps, *Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums*, Berlin 1932, S. 75f.

146 Martin Buber *Zwei Glaubensweisen*, in: *Werke* Bd. I. *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, S. 696.770.

147 Emanuel Levinas, nach Art. Torah (s. Anm. 141), Sp. 1243f.

148 Yehuda Ashkenasy, *Geliebt ist der Mensch*, in: Bertold Klappert/ Helmut Starck (Hg.), *Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980. „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“*, Neukirchen-Vluyn 1980, S. 191-206.

7.3 Anfragen an das reformatorische Verständnis des Gesetzes

1. Jüdische Anfragen an das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium richten sich zunächst kritisch gegen eine bloß oder überwiegend negative Bestimmung der Größe des „Gesetzes“ in der Entgegensetzung beider Begriffe. Sie stellen die breite christliche Tradition in Frage, die das Judentum infolgedessen selbstverständlich mit dem Stichwort „Gesetzlichkeit“ beurteilt und verurteilt. Sie sagen: Wo das Gesetz als Gegenbegriff dem Evangelium gegenübergestellt wird, da kommt es zwangsläufig zu einer Karikatur und zu einem Missverständnis dessen, was Juden unter dem „Gesetz“, unter der Tora verstehen. Da wird nicht verstanden, dass die göttliche Gabe der Tora Juden aus gutem Grund vielmehr Freude bereitet. Und da wird durch die Beschränkung des Begriffs „Tora“ auf den des „Gesetzes“ nicht die Mannigfaltigkeit erkannt, in der uns die Tora begegnet, in der Gott sich den Menschen gemäß seinem „Recht“ („midat ha din“) wie seinem „Erbarmen“ („midat ha rachamim“) zuwendet. Faktisch ist die jüdische Anfrage an das Gesetzesverständnis im Rahmen von „Gesetz und Evangelium“ auch die Rückfrage an unsere Kirchen, ob so nicht vielmehr in ihnen „Gesetzlichkeit“ hervorgerufen wird. Denn wenn das Gesetz Gottes nicht als seine gute Gabe erkannt wird, muss es doch den Menschen als harte Last und saure Pflicht erscheinen.

2. Von Juden wird nicht an sich der „Gebots“-Charakter der Tora bestritten, aber die Richtigkeit dessen, den Begriff in „gesetzlichem“ Sinn zu verstehen. Tora heißt für das Judentum „nicht Gesetz, sondern Weisung, Hinweisung, Unterweisung, Anweisung, Belehrung.“¹⁴⁹ Ja, die Überlieferungen der fünf Bücher Mose werden insgesamt „Tora“ genannt. Sie gilt nach jüdischem Verständnis so unverrückbar wie die Erwählung Israels selbst. Die Befolgung der Tora begründet allerdings nicht den Bund, zu dem Gott Israel erwählt. Sie ist Bewährungsregel in diesem Bund – nur für die von außen zum Gottesvolk Hinzukommenden ist ihre Anerkennung Einlassbedingung. Das von Israel zu übernehmende „Joch“ der Tora bedeutet nicht, dass Israel dadurch bedrückt, sondern dass es dadurch geleitet, weil dem „Joch“ der Gottesherrschaft unterstellt wird. Die Tora gibt in diesem Sinne Anweisungen zur Einübung in das Leben unter der Herrschaft Gottes, die auf die „Grundausrichtung der Herzen“ („kawwanah“), auf Gottes Recht und Barmherzigkeit abzielt. In der Praxis der Lebensorientierung im ethischen, sozialen und religiösen Sinn greifen im Judentum satzungsmäßige (halachische) und erzählerische (aggadische) Interpretationsformen ineinander. Auch und gerade so gilt die Tora als Gottes Gnadengabe an Israel. Gottes Gabe und Gottes Gebot liegen darin untrennbar zusammen. Man beachte, dass für die Gebote der Tora das gebotene Ruhen von allen Werken am Sabbat charakteristisch ist! Und man beachte, dass zu den hohen jüdischen Festen das der „Freude der Tora“ („simchat tora“) gehört, bei dem in der Synagoge ein tanzender Umgang mit der Torarolle zelebriert wird!

7.4 Anfragen an das reformatorische Evangeliumsverständnis

1. Von jüdischer Seite aus wird auch gefragt, ob die reformatorische Hervorhebung und Auffassung des Evangeliums das jüdische Ernstnehmen der Tora Gottes positiv in sich aufzunehmen vermag. Juden fragen die evangelischen Kirchen, ob in ihnen das Evangelium nicht dadurch sein Licht gewinnt, dass es die Tora Gottes grundsätzlich und automatisch in den Schatten rückt. Sie fragen sie also, inwiefern sie die Tora als gute Gabe Gottes würdigen können. Sie fragen sie, ob ihre Unterscheidung des Evangeliums vom Gesetz nicht unvermeidlich dazu führt, dass dadurch eine solche Freiheit von Gottes Tora behauptet wird, die die Bindung an Gottes Gebote und Weisungen vernachlässigt oder gar verachtet. Sie fragen die evangeli-

schen Kirchen somit, ob der Freispruch Gottes nicht vielmehr positiv zu einem durch Gottes Weisungen bestimmten veränderten menschlichen Handeln und Verhalten hinleitet.

2. Diese Anfrage gibt Anlass zu einer Überprüfung der reformatorischen Tradition. Sie fordert evangelische Christen heraus, zu zeigen, dass das Gesetz Gottes nicht aufhört, gute Gabe Gottes zu sein, wenn es in der Tat nicht „Heilsweg“ ist. Sie können durch die jüdische Anfrage lernen: Offenbar ist das Evangelium selbst nicht recht verstanden, wenn es zwar als froher Freispruch von der Sünde gilt, wenn aber daraufhin der Sündermensch in seinem Handeln sich selbst oder einer unverbesserlichen Welt und ihren Ansprüchen überlassen wird. Sie können durch die Anfrage lernen: Das Evangelium, wenn es abgelöst vom Gesetz oder im Gegensatz zu ihm aufgefasst wird, führt zu einem Verständnis des Gesetzes, in dem Gott aufhört, gnädig zu sein. Das Gesetz wird dann zu einer bloßen Forderung, in der dunkel oder gleichgültig ist, ob sie von Gott oder von einer nicht-göttlichen Autorität erhoben wird. Es wird dann zu einer Forderung, die bloß fordert, ohne Menschen anzuweisen, was sie denn konkret zu tun und zu lassen haben, oder die fordert und ihnen zugleich abspricht, tun zu können, was sie nach Gottes Willen zu tun haben. Das Gesetz wird dann zu einer Größe, die Menschen nur eben mit Misstrauen entgegentritt, so dass sie ihnen Angst macht, statt ihnen Mut einzuflößen, den Weg zu gehen, für den es ihnen Orientierung gibt. Die jüdische Anfrage kann für Christen nicht bedeuten, das helle Licht abzuschwächen, das ihnen das Evangelium ist. Aber sie kann ihnen dazu verhelfen, das Gesetz Gottes mit in diesem Licht zu sehen und nicht (bloß) im Kontrast zu ihm, und so dazu, nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament noch einmal neu zu lesen.

Teil III: Gesetz und Evangelium im Blick auf heutige Lehre und Praxis

8. Erneute Begegnung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift

8.1 „Gesetz“ im Alten Testament

8.1.1 Gesetz im Pentateuch

Schon das AT enthält theologische Strukturen, die der reformatorischen Rede von Gesetz und Evangelium nahe kommen.

Zwar dominiert in der neutestamentlichen Sicht auf das AT der Begriff des *Gesetzes*, doch entspricht dem das Gesamtbild des AT in seiner kanonischen Gestalt nur teilweise. Der im Judentum „Tora“ („Weisung“) genannte Teil des AT, also der Pentateuch (die fünf Bücher Mose), ist in seiner Gesamtheit Gesetz, aber die Gesetze sind eingebunden in die Erzählung von der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft in Ägypten, die Wanderung durch die Wüste und die Verheißung des Landbesitzes.

Innerhalb dieses Textbereiches finden sich verschiedene Gesetzescorpora: das Bundesbuch (Ex 20,22 - 23,33), das Privilegrecht (Ex 34,10-26), das Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26), das deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) und – als ein sehr eigenes Werk – der Dekalog (Ex 20 / Dtn 5). In allen Texten sind Rechtssätze und ethische Forderungen miteinander verbunden. Sinn dieser Rechtsbücher ist es, dem Leben der Israeliten einen lebensdienlichen bzw. Leben fördernden Rahmen zu geben, vor allen Dingen Leben zu schützen und zu erhalten. Charakteristisch sagt dies Lev 18,5: „Ihr sollt meine Satzungen und meine Vorschriften halten. Der Mensch, der sie tut, lebt durch sie. Ich bin JHWH.“ Leben ist hier ganz weltlich verstanden. Im Gesetzesverständnis der alttestamentlichen Rechtsbücher herrscht also – lutherisch gesprochen – der *usus politicus* vor.

Die in den alttestamentlichen Rechtstexten wirksame theologische Struktur kann man am besten an der sog. Präambel zum Dekalog verdeutlichen. Diese schließt alle folgenden Einzelgebote, die wahrscheinlich verschiedene Herkunft haben, darin zusammen, dass sie der Wille JHWHs sind, des Gottes, der Israel aus dem ägyptischen Knechtshaus geführt hat. Dieser Gott fordert nicht, ohne zuvor gegeben zu haben. Was er gegeben hat, ist die Freiheit, ja recht eigentlich die Existenz des Volkes, das damit sein, JHWHs Volk ist. Israel entspricht dem, indem es nach der Grundordnung lebt, die der Dekalog fixiert und die folgerichtig mit der alleinigen Verehrung dieses Gottes beginnt.

Vergleichbare Aussagen begegnen auch in den anderen Rechtstexten:

- Die abschließenden Mahnungen des *Bundesbuches* beginnen mit Gottes Zusage, dem Volk einen Begleiter („Engel“) an die Seite zu stellen, der es behütet und es ans Ziel bringt (Ex 23,20).
- Im „Vorwort“ zum *Privilegrecht* wird drastisch die Überlegenheit von Gottes Gnade gegenüber seiner Gerechtigkeit betont (Ex 34,6-7).
- Im *Heiligkeitsgesetz* heißt es in der Schlussparänese (V. 36) von Kap. 19 (in dem V. 18 das Liebesgebot steht): „Ich, JHWH, bin es, der euch aus dem Land Ägypten herausgeführt hat.“

- Das *deuteronomische Gesetz* wurde vermutlich mit dem berühmten „Höre, Israel“ eingeleitet: „Höre, Israel, JHWH ist dein Gott, JHWH allein“ (Dtn 6,4). So wird in allen Gesetzestexten Gottes Zuwendung, ja seine zuvorkommende Gnade gegenüber seinem Volk betont. Gottes Forderung ergeht stets auf der Grundlage dieser Zusage bzw. seines vorausgehenden Erwählungshandelns.

8.1.2 Gesetz in der prophetischen Tradition

Bei den Propheten zeigt sich das spannungsvolle Ineinander von Gottes richtendem und rettendem Wort auf andere Weise. Auftrag der vorexilischen Propheten (bis hin zu Ezechiel) war es, dem gesamten Volk bedingungslos das Gericht Gottes anzusagen. „Das Ende ist gekommen über mein Volk Israel; ich will nicht länger schonend an ihm vorübergehen“ (Am 8,2); Hosea soll eines seiner Kinder „Nicht mein Volk“ nennen, „denn ihr seid nicht mein Volk, so will ich nicht für euch da sein“ (Hos 1,9). Begründet wird das Gericht Gottes von den Propheten mit den verschiedenen Vergehen des Volkes in religiöser wie sozialer Hinsicht. Die Propheten betonen damit, dass die Menschen für ihr Handeln verantwortlich sind und die Konsequenzen zu tragen haben.

In Spannung hierzu stehen Texte, die dem Volk die Fähigkeit, Gutes zu tun, grundsätzlich absprechen: „Kann ein Farbiger seine Haut ändern oder ein Panther seine Flecken – dann könnt auch ihr Gutes tun, die ihr Böses zu tun gewohnt seid“ (Jer 13,23). Auch die Verstockung Israels (Jes 6) ist hier zu nennen. Rettung gibt es nur durch das Gericht hindurch. So sagt Jeremia dem Süden des Landes das Gericht an (das dann auch eintrifft), während er dem Norden, der 100 Jahre zuvor das Gericht schon erlebt hat, Heil zuspricht (Jer 30-31; vgl. Hosea!); Deuterocesaja (Jes 40-55) sagt den im Exil Lebenden die Befreiung an. Ihre Schuld ist vergeben (Jes 40,2). Und Deuterocesaja kann auch davon sprechen, dass Gott sein Volk „einen kleinen Augenblick verlassen“, sein „Angesicht im Augenblick des Zorns vor seinem Volk verborgen“ hat (Jes 54,7). Jetzt aber will er sich Israels mit ewiger Gnade erbarmen.

Dass das Heil des Volkes in ungeteilter Gemeinschaft mit Gott nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel des Handelns Gottes mit seinem Volk ist, machen schließlich auch die Prophetenbücher in ihrer kanonischen Endgestalt deutlich, indem ihr Aufbau dem Schema „Gericht über Israel – Gericht über die Völker – Heil für Israel“ folgt. So hat das Gericht im Heilshandeln Gottes seinen notwendigen Ort.

8.1.3 Gesetz in der exilisch-nachexilischen Literatur

Von vielen Exegeten des 19. bis in die 2. Hälfte des 20. Jahrhundert hinein wurde den Theologien der alttestamentlichen Schriften aus der exilischen und nachexilischen Zeit pauschal ein Trend zur Vergesetzlichung vorgeworfen. Diese Ansicht ist aufgrund weiterer Forschungen korrigiert worden. Der Sachverhalt ist komplexer.

(a) Das Deuteronomistische Geschichtswerk (Dtn – 2 Kön) schreibt während der Exilszeit die Geschichte des Volkes Israel unter dem Gesichtspunkt der Stellung des Volkes zum 1. Gebot. Gott erwählt in freier Liebe sein Volk (Dtn 7,7-8), aber dieses wendet sich ständig anderen Göttern zu, so dass Gott zunächst das Nordreich (2 Kön 17), dann auch das Südreich den Heeren fremder Völker preisgibt.

Die Rolle, die das Gesetz dabei spielt, lässt sich nicht ganz auf einen Nenner bringen. Gegen die Interpretation des Deuteronomiums, es wolle – wenn auch auf großartige Weise – verdeutlichen, dass das Volk Gottes auf gesetzlichem Wege zu schaffen ist, ist geltend gemacht worden, dass Sätzen, „die scheinbar das Heil in einem konditionalen Sinne von Israels Leistung abhängig machen“, doch „die Erwählungs- und Liebeserklärung Jahwes schon vorausgegangen“ sei; es handle sich „um den Zuspruch an Israel, eine schon geschenkte Wirklichkeit

nun auch seinerseits zu empfangen und sich in Gehorsam und Dankbarkeit ganz in sie hineinzustellen“.¹⁵⁰ Immerhin: im Segen- und Fluchkapitel Dtn 28 übertrifft – übrigens in Übereinstimmung mit dem babylonischen Codex Hammurapi und anderen Gesetzestexten – die Ankündigung des Fluches für den Fall des Ungehorsams die des Segens für den Fall des Gehorsams bei weitem. Die Möglichkeit eines Scheiterns am Gesetz bleibt drohend vor dem angeredeten Israel stehen.

Das Werk ist eine theologische Reflexion des Volkes über die Gründe seines Untergangs, gleichsam ein Bußbekenntnis. Die Gebote, speziell das Erste, dienen als hermeneutischer Schlüssel der Schuldkenntnis (*usus elencticus legis*).

(b) Die Priesterschrift, die den erzählerischen Rahmen für den Pentateuch bildet, verarbeitet die Erfahrung des Exils auf fremdem Boden, in Babylon. Indem die Sintflutgeschichte (Gen 6-9) das Prophetenwort vom Ende – dort (Am 8,2): des Volkes, hier (Gen 6,13): allen Fleisches – aufnimmt, verdeutlicht sie, dass sie aus der Katastrophe in die Katastrophe hinein spricht. In dieser Situation entwirft sie eine Bundestheologie (Gen 6-9; Gen 17), die alles Gewicht auf Gottes heilvolles Handeln, dagegen wenig oder gar kein Gewicht auf die Gebotserfüllung des Menschen legt. So zieht sie die theologischen Konsequenzen aus dem anthropologischen Pessimismus etwa eines Jeremia (Jer 13,23 s.o.): Der Mensch ist zum Tun des Guten nicht fähig.

Spätere Theologen haben die Priesterschrift um eine Fülle von gottesdienstlichen und ethischen Geboten ergänzt, die aber den Vorrang von Gottes Handeln gegenüber dem Tun des Menschen nicht nivellieren, ja eher noch betonen. In vielen Fortschreibungen von älteren Gesetzen legen sie diese wiederum aus und ziehen so einen „Zaun um die Tora“, der ihren Kern schützt.

(c) Tendenzen zu einer „Vergesetzlichung“ der Gebote finden sich am ehesten in dem jüngsten der alttestamentlichen Geschichtswerke, dem Chronistischen Geschichtswerk (Chronik, Esra, Nehemia), und zwar insofern, als hier auf Grund des Ersten Gebotes eine rigide Abgrenzungsstrategie gegenüber Nicht-Israeliten proklamiert wird bis dahin, dass bestehende Mischehen geschieden werden (Esra 9-10). Diese politisch-theologische Linie erklärt sich aus der Situation: Das Chronistische Geschichtswerk entsteht zu der Zeit, als sich der Bruch mit den Samaritanern, die bezüglich der Tradition und des Ritus als unzuverlässig gelten, abzeichnet. Doch gibt es in derselben Zeit auch andere Stimmen: Das Jona-Büchlein kann von Gottes Zuwendung zu Israels schlimmsten Feinden sprechen, es kann Nicht-Israeliten als religiös korrekter darstellen als den Propheten Jona, und es lädt den Leser ein, selbst zur Spannung von Gerechtigkeit und Erbarmen Stellung zu beziehen (Jona 4).

8.1.4 Gesetz in der Zeit des Zweiten Tempels

Typisch ist für das Tora-Verständnis in der Zeit des Zweiten Tempels und wegweisend für das Tora-Verständnis des späteren Judentums ist die sich in den Tora-Psalmen (Ps 1; 19; 119) aussprechende Freude über die Gabe der Tora. „Ich habe Freude an deinen Geboten, sie sind mir sehr lieb“ (Ps 119,47), weil die Gebote der Wegweiser sind für ein Leben in Gottes Gegenwart und den Beter schützen vor Abirrungen vom Weg mit Gott.

Neu begegnet hier der Gedanke, dass Gottes Gebote auch eine besondere Weisheit beinhalten – Weisheit war ursprünglich die Verdichtung von Lebenserfahrung in Lehr- und Mahn-Sprüchen.

Verbreitet war in der älteren christlichen Exegese die Auffassung, die Beter der Tora-Psalmen rühmen die Tora, weil sie darin einen Weg erkennen, der ihnen die Anerkennung durch Gott

150 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. I, München 1957, S. 229. Vgl. Smend/ Luz, Gesetz (s. Anm. 141), S. 20-29.

sichert, oder stärker noch: hier spreche sich Heilssicherheit (*securitas*) aus. Diese Auffassung hat ihre Berechtigung in der aus der Weisheitstradition stammenden Gegenüberstellung von „Gerechten“ („zaddiqim“) und „Frevlern“ („rescha'im“), z.B. in Ps 1: „Der Herr kennt den Weg der Gerechten, aber der Gottlosen Weg vergeht.“ Eine solche Unterscheidung von (praktisch) Bösen und (praktisch) Guten entspricht sowohl dem biblischen Zeugnis als auch der allgemeinen Wahrnehmung. In einigen Gruppen hat sich dieser Unterschied zu einem Dualismus zugespitzt, wie beispielsweise aus Qumrantexten ersichtlich ist.

Doch verdeutlicht gerade der *Umgang* mit dem Gesetz dessen Bedarf nach Vervollständigung und die vielen Fortschreibungen gerade in den legislativen Partien des Pentateuch (z.B. Ex 12,1-20; Num 9,1-14) legen davon Zeugnis ab. Darum bittet der Beter von Ps 19: „Wer kann merken, wie oft er fehlt? Verzeihe mir die verborgenen Sünden!“ (V.13) Gerade das Leben mit der Tora macht sensibel für die eigene Sündhaftigkeit.

Das AT kennt die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht, schon weil die Terminologie „Evangelium“ im AT nicht vorkommt. Es kennt aber Strukturen, die dem nahe kommen. Grundlegend ist es für das AT, dass das sich dem Menschen zuwendende Handeln Gottes dem – sowieso stets unzureichenden – Handeln des Menschen (des Volkes) vorausgeht. Die Vorstellung des Gesetzes als Heilsweg, die Paulus kritisiert, ist dem Tenach weitestgehend unbekannt, schon weil „Heil“ hier fast nie eschatologisch aufgefasst wird. Die Gesetze, Gebote („Mizwoth“), Weisungen, Satzungen und Mahnungen zielen auf Heil („shalom“), d.h. gelingendes Leben vor JHWH und in der Gemeinschaft seines Volkes. So bleibt die Feststellung Gerhard von Rads grundlegend für die neuere Interpretation des alttestamentlichen Gesetzesverständnisses: „Die bekannte, im frühen Luthertum fast zu kanonischer Gültigkeit erhobene Vorstellung von einem Israel, das durch das Gesetz Gottes in einen immer härteren Gesetzeseser getrieben und das gerade durch diesen Gesetzesdienst und durch die erweckte Sehnsucht nach dem wahren Heil auf Christus vorbereitet werden sollte, ist aus dem Alten Testament nicht zu begründen.“¹⁵¹

8.2 „Gesetz“ im Neuen Testament

Die Begriffe „Gesetz“ und „Evangelium“ kommen in den Schriften des Neuen Testaments sehr häufig vor, das Wort „Gesetz“ (*nomos*) 195mal, das Wort „Evangelium“ (*euaggelion*) 76mal, dazu 54mal das entsprechende Verb „verkündigen“ (*euaggelizesthai*). Die Verbindung beider Begriffe begegnet aber nirgends im Neuen Testament, und zwar weder als Antithese noch auch in einer wechselseitigen Zuordnung. Wenn also die Frage nach „Gesetz und Evangelium“ mit Blick auf das Neue Testament gestellt werden soll, dann kann nicht einfach nach der Verwendung der entsprechenden Begriffe gefragt werden.

Anfragen aus der Ökumene und das Gespräch mit der jüdischen Tradition haben den Blick für die Differenzierungen im neutestamentlichen Verständnis vor allem des Gesetzes geschärft. Exemplarisch sollen dazu vier Themen dargestellt werden: Jesu Verkündigung und seine Stellung zum Gesetz (8.2.1), die Bedeutung des Gesetzes bei Paulus (8.2.2), die Frage nach

151 Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd. II, München ⁴1965, S. 413-436 (Zitat S. 432). Vgl. auch Walther Zimmerli, Das Gesetz im Alten Testament, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, ThB 19, München 1963, S. 266: Es sei „ohne Zweifel nicht so, daß das alttestamentliche Gesetz einfach vor den Menschen Israels hingestellt worden wäre, um ihn zu Werken und Leistungen aufzufordern und darin selber seine Gottesnähe zu gewinnen“.

dem Verhältnis von Glaube und Handeln („Glaube und Werke“) bei Paulus und im Jakobusbrief (8.2.3) und das Gesetzesverständnis im Johannesevangelium (8.2.4).

8.2.1 Jesu Haltung zum Gesetz

Nach der Darstellung des Markusevangeliums (1,14f) verkündigt Jesus von Nazareth bei seinem öffentlichen Wirken in Galiläa „das Evangelium Gottes“. Jesus ruft die Menschen zur Umkehr auf und zum „Glauben an das Evangelium“. Inhalt des von Jesus so verkündigten Evangeliums ist die Nähe der Gottesherrschaft. Diese Gottesherrschaft wird erfahrbar in Jesu Predigt, insbesondere in seinen Gleichnissen; sie wird aber auch erfahrbar in Jesu Handeln, insbesondere im Sieg über die dämonischen Mächte (Lk 11,20/Mt 12,28). Jesus wendet sich dabei nicht zuletzt auch den „Zöllnern und Sündern“ zu und hält mit ihnen Gemeinschaft (Mk 2,13-17). Dadurch erregt er immer wieder Ärgernis, gerade bei den um die Tora ernstlich Bemühten (Lk 7,34/Mt 11,19).

Das Bild, das die Evangelien von Jesu Haltung zum Gesetz, zur biblischen Tora und zu deren Auslegung zeichnen, ist allerdings nicht einheitlich. In der Bergpredigt wird gesagt, die Tora stehe unverbrüchlich für alle Zeiten in Geltung (Mt 5,18). Es gibt aber auch Überlieferungen, die eine distanzierte Haltung Jesu insbesondere zur traditionellen Auslegung des Sabbatgebotes (Mk 2,23-28) und zu den halachischen Reinheitsbestimmungen (Mk 7,1-23) erkennen lassen. In Mk 12,28-31 beantwortet Jesus die Frage, welches das höchste aller Toragebote sei, indem er das biblische Gebot der Gottesliebe nach Dtn 6,4.5 („Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft“) verbindet mit dem biblischen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“). In der Darstellung des Matthäusevangeliums heißt es dazu dann ausdrücklich: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mt 22,40). Damit wird nicht etwa die Tora auf das Liebesgebot reduziert, geschweige denn auf eine bloße sittliche Gesinnung; wohl aber wird das so formulierte Doppelgebot der Liebe zum kritischen Maßstab für die Praxis dessen, was die Tora im ganzen gebietet.

Während das Markusevangelium und auch das Lukasevangelium die Gesetzesthematik nur an wenigen Stellen aufgreifen, steht im Matthäusevangelium die Haltung Jesu zum Gesetz im Mittelpunkt. In der Präambel zu den sog. „Antithesen“ der Bergpredigt betont Jesus, er sei nicht gekommen, um das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; er ist vielmehr gekommen, um sie zu erfüllen (5,17f). Zugleich mahnt er, dass die vom Menschen durch sein Handeln zu verwirklichende „Gerechtigkeit“ diejenige der Schriftgelehrten und der Pharisäer „übertreffen“ müsse (5,20). Was das bedeutet, zeigen die „Antithesen“ in 5,21-48. Hier bringt Jesus den in den Geboten ausgesprochenen Gotteswillen in besonderer Weise zur Geltung: Das Gebot „Du sollst nicht töten“ hat nicht erst der verletzt, welcher tötet, sondern schon der, welcher dem anderen zürnt und nicht zur Versöhnung bereit ist (5,21-26). So ist Jesus für das Matthäusevangelium einerseits ein Lehrer der Tora, und er ist zugleich der vollmächtige Ausleger des Willens Gottes. „Hence, in order to attain perfect conformity to God’s will (5.48), one must be animated by something that cannot be casuistically formulated – things such as ‘purity of heart’ (5.8) and the thirst for peace (5.9). God demands more than justice.“¹⁵² Jesus zitiert in der Bergpredigt die schon in der Antike sehr weit verbreitete „Goldene Regel“: „Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ Jesus sagt dazu dann ausdrücklich: „Das ist das Gesetz und die Propheten.“ (7,12) Das in den Geboten der

152 William D. Davies/ Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol. I, ICC, Edinburgh 1988, S. 508f. „Although 5.21-48 does not oppose specific interpretations of the Torah, it does implicitly downplay a casuistic or legalistic approach or attitude ... The letter of the law does not give life“.

Tora Geforderte zielt also auf die Beziehung zum anderen Menschen, und es wird zugleich als eine jedem Menschen einleuchtende Weisung vermittelt. Die mit der Aufforderung „... das tut ihnen auch“ positiv formulierte Goldene Regel fordert ein Handeln des Menschen. Der Mensch soll – ähnlich wie im Fall des Gebots der Feindesliebe (5,44) – nicht nur auf die gegebenen Verhältnisse oder auf das Verhalten anderer reagieren, sondern selber die Initiative zum Tun des Gebotenen ergreifen. Die Goldene Regel hält fest, „daß in der Bergpredigt eine Summa christlicher Gerechtigkeit proklamiert ist, die das Leben der Christen *umfassend* bestimmen will“; sie zeigt zugleich, „daß der Horizont christlichen Handelns universal ist“.¹⁵³

8.2.2 Die Bedeutung des Gesetzes bei Paulus

Die Theologie des Apostels Paulus, insbesondere seine Botschaft von der im Evangelium offenbarten Gerechtigkeit Gottes (Röm 1,16f), war wegweisend für die Reformation, und sie war von besonderer Bedeutung für das reformatorische Verständnis von Gesetz und Evangelium. Paulus war ein pharisäischer Jude; die Frage nach der Bedeutung der Tora war für ihn also sein ganzes Leben lang von grundlegender Bedeutung.

Paulus wurde von namhaften Vertretern des Judentums für die Auflösung des Ineinander von Gnade und Gebot in der Tora verantwortlich gemacht: Leo Baeck schreibt, Paulus stelle gegen das Gesetz die „Gnade, welche von dem Wunder erzählt, das am Menschen geschieht, und das alles bedeutet, so dass er nur seiner harren kann, um es zu empfangen, dem gegenüber daher alles menschliche Tun und Wirken verschwindet, belanglos ist für das Verhältnis der Gottheit zum Menschen und des Menschen zu Gott“.¹⁵⁴ Nach Martin Buber verlässt Paulus das jüdische Verständnis von Sünde und Vergebung, wenn er die Sünde der vielen aus dem Ungehorsam Adams ableitet (Röm 5,18f); „durch die eine Übertretung ist es zur Verurteilung aller Menschen gekommen; es gibt keine Rettung als durch Christus“. Von der Umkehr schweige Paulus „fast gänzlich“; er wisse zwar „um eine eschatologische Vergebung, aber nur für jene unter den sündigen Menschen, die sich zu Christus bekennen“.¹⁵⁵ Schalom Ben-Chorin meint, Paulus habe nach seinem persönlichen Leiden und Scheitern am Gesetz in Christus den Befreier vom Gesetz gefunden: „Dieses Erlebnis war für ihn so übermächtig, daß es die Möglichkeit anderer Heilswege für andere Menschen völlig ausschloß.“¹⁵⁶

Ähnliche Urteile sind in den letzten Jahrzehnten von christlichen Exegeten formuliert und als eine „neue Perspektive“ in der Paulusforschung etikettiert worden.¹⁵⁷ Vor allem E.P. Sanders hat der älteren Paulusforschung (exemplarisch ist für ihn Bultmann) vorgeworfen, das paulinische Verständnis der Rechtfertigung mit Hilfe eines Zerrbildes des jüdischen Gegenüber profilieren zu wollen. Danach hätte das Gesetz im Judentum die Funktion gehabt, gute Werke zu ermöglichen, durch die der Ein-

153 Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn⁵2002, S. 512.

154 Leo Baeck, Das Wesen des Judentums, a. a. O., S. 295f. Es sei versucht worden, „die Nächstenliebe der Thora und der Propheten als eine niedrigere Stufe unter die des Christentums zu stellen. Aber im Evangelium erscheint die Nächstenliebe nur als eine *Lehre des alten Bundes*, als ein Zitat aus ihm“, und dabei werde sie „dadurch begrenzt und eingeschränkt ... , daß die Erlösung und die Seligkeit von dem rechten Glauben und damit schließlich von dem Dogma und der Konfession abhängig gesetzt und so einem Teil auch der besten Menschenbrüder abgesprochen werden“ (247).

155 Buber, Zwei Glaubensweisen (s. Anm. 146), S. 771. Nach der jüdischen Lehre sei Sünde dagegen „die Verstörung des Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch durch den Menschen“, und „Verggebung ... die Wiederherstellung des Grundverhältnisses durch Gott, nachdem der Mensch durch die Umkehr wieder in den Stand seiner Geschöpflichkeit eingetreten ist.“ (ebd., 769f).

156 Schalom Ben-Chorin, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970, S. 76. Dabei blieben doch für das Judentum „die individuellen Zugänge zum Heil ... eine Grundwahrheit“, entsprechend „einem rabbinischen Wort, das frei übersetzt lautet: Es gibt viele Zugänge zu Gott“; Paulus dagegen kannte nach Damaskus „nur noch *einen* Weg und *einen* Namen, *einen* Herrn und *eine* Heilstat – für sich und für alle. Für ihn war das messianische Reich angebrochen“, und da „der Messias bereits erschienen war, nämlich vor Damaskus, so war das Ende des Gesetzes gekommen“.

157 Vgl. Christian Strecker, Paulus aus einer „neuen Perspektive“. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, in: Kirche und Israel 11, 1996, S. 3-18; James D.G. Dunn, Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz, in: ebd., S. 34-45; kritisch Stephen Westerholm, Perspectives Old and New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics, Grand Rapids 2004.

zeln sich das Heil verdienen konnte. Demgegenüber unterstrich Sanders, dass das Judentum zur Zeit des Paulus durch einen „Bundesnomismus“ gekennzeichnet gewesen sei, in dem Gottes Erwählung die einzige Voraussetzung für den Zugang zum Heil darstellte, der Gesetzesgehorsam dagegen allein das Bleiben in der Gnade zu sichern hatte.

Anders als die weitgehend akzeptierte Korrektur des Bildes vom Judentum ist Sanders' Deutung des paulinischen Gesetzesverständnisses umstritten geblieben. Auch nach seiner Auffassung stellte Paulus sich in einen Gegensatz zum Judentum, allerdings nicht, weil er im Judentum eine verfehlte Selbstrechtfertigung erkannte, sondern weil er die Teilhabe an Christus als einzigen – Heiden wie Juden offenen – Weg zum Heil sah.¹⁵⁸ Sein Versuch, die Gabe der Tora durch Gott zu erklären, führte Paulus aber in Aporien, die er, so Sanders, als unsystematischer Denker nicht lösen konnte. Auch Heikki Räisänen, der Sanders folgt, behauptet Selbstwidersprüche in Paulus' Lehre vom Gesetz,¹⁵⁹ ist damit aber überwiegend auf Kritik gestoßen.

Die kritischen Anfragen an die Theologie des Paulus sind ernst zu nehmen. Zu prüfen ist aber, ob Paulus mit seinem Verständnis des Gesetzes uns wirklich in einen Gegensatz zu „Israel“ stellt und damit womöglich auch zu dem aus Israel hervorgegangenen Jesus Christus. Dabei ist zu beachten, dass in der neuesten jüdischen Paulusforschung eine „Heimholung des Ketzers“ stattfindet¹⁶⁰ und dass die christliche „neue Perspektive“ sich durch die Forschungen von James Dunn ebenfalls gewandelt hat und inzwischen kaum noch als einheitliche Position wahrzunehmen ist. Nach Dunn lehnte Paulus aufgrund seines universalistisch-christologischen Heilsverständnisses vor allem das jüdische Missverständnis ab, sie müssten durch die „Werke des Gesetzes“ wie Beschneidung und Speisegebote eine Trennung gegenüber den Nichtjuden aufrechterhalten.¹⁶¹ Das Gesetz ist für ihn aber sowohl ein „standard of universal judgement“ für alle Menschen als auch ein Mittel, um Israel die Bundestreue zu ermöglichen – allerdings begrenzt bis zum Erscheinen Christi.¹⁶²

Die Torakritik des Paulus wird missverstanden, wenn man annimmt, sie entspringe einem Gefühl des Versagens gegenüber dem Gesetz. Paulus war davon überzeugt, er habe „nach dem Gesetz als Pharisäer, nach dem Eifer als Verfolger der Kirche, nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig“ gelebt (Phil 3,6). Es war nicht etwa das Gefühl des Scheiterns vor den Forderungen des Gesetzes, es war vielmehr die Begegnung mit dem gekreuzigten und auferweckten Christus, die Paulus zu der Erkenntnis führte, dass es nicht auf die eigene Gerechtigkeit („die aus dem Gesetz“) ankomme, sondern auf die Gerechtigkeit „durch den Glauben an Christus, die Gerechtigkeit aus Gott auf Glauben hin“ (Phil 3,6-9).

Ähnlich sagt es Paulus in Röm 7,1-6, wo er mit den Worten schließt: „Nun aber sind wir vom Gesetz frei geworden und ihm abgestorben, das uns gefangen hielt, so dass wir dienen im neuen Wesen des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens.“ Im Gedankengang von Röm 7 ergibt sich aus dieser Feststellung aber die drängende Frage, ob dies womöglich bedeuten könne, dass das Gesetz Sünde ist. Paulus verneint das nachdrücklich: „Das sei ferne“ (7,7a). Paulus ist im Gegenteil davon überzeugt, dass „das Gesetz heilig ist und das Gebot heilig, gerecht und gut“ (7,12). Aber die Sünde des Menschen nimmt dieses heilige Gesetz gerade zum Anlass, den Menschen zum „Begehren“, zum Widerspruch gegen das Gebot zu reizen und ihm so, wie Paulus formuliert, den Tod zu bringen: „Aber die Sünde erkannte ich nicht außer durchs Gesetz. Denn ich wusste nichts von der Begierde, wenn das Gesetz nicht

158 Vgl. E.P. Sanders, Paulus und das palästinische Judentum, Göttingen 1985 (engl. 1977).

159 Vgl. Heikki Räisänen, Paul and the Law, Tübingen 1983, S. 11.

160 Vgl. Stefan Meißner, Die Heimholung des Ketzers. Studien zur jüdischen Auseinandersetzung mit Paulus, Tübingen 1996, S. 99ff.

161 Vgl. James D.G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle, London/New York 32003, S. 366.

162 Ebd., S. 136. 160.

gesagt hätte: »Du sollst nicht begehren!« Die Sünde aber nahm das Gebot zum Anlass und erregte in mir jegliche Begierde; denn ohne das Gesetz ist die Sünde tot. Ich lebte einst ohne Gesetz; als aber das Gebot kam, wurde die Sünde lebendig, ich aber starb, und es fand sich, dass das Gebot, das doch zum Leben gegeben war, mir den Tod brachte. Denn die Sünde nahm das Gebot zum Anlass und betrog mich und tötete mich durch das Gebot“ (7,7b-11). Die Sünde vermag also selbst das Gute, Rechte und Heilige der Tora zu korrumpieren.¹⁶³

Die Frage, ob das Gesetz imstande ist, das Handeln des Menschen inhaltlich zu bestimmen, wird von Paulus in Röm 7,14-23 bedacht. Paulus beschreibt dort den inneren Widerspruch im Menschen, der das ihm vom Gesetz gebotene und sogar von ihm selber gewollte Gute nicht zu tun vermag und stattdessen faktisch das tut, was er nicht will. Dabei bezieht sich Paulus nicht auf einen Widerstreit in seiner jetzigen christlichen Existenz, sondern er beschreibt eine Lebenssituation, die durch Jesus Christus überwunden ist: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todverfallenen Leibe? Dank sei Gott durch Jesus Christus, unsern Herrn!“ (7,24.25a) Und so gilt denn (8,1f): „So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes, der lebendig macht in Christus Jesus, hat dich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“

In der Sendung des Sohnes, in der bedingungslosen Gnade des für uns Dahingegebenen und Auferweckten tut Gott das, was die Tora nicht tun konnte (und auch nicht sollte): Er überwindet die Sünde (Röm 8,3f). Darum ist - nicht zu trennen, aber - zu unterscheiden zwischen dem, was Gott allein in seiner Gnade tut, und dem, was wir in unseren Grenzen nach Anweisung von Gottes Tora tun sollen. Im Römer- und auch im Galaterbrief verweist Paulus für das Handeln des Menschen auf die Tora. Er tut es freilich so, dass ähnlich wie bei Jesus das Liebesgebot zum eigentlichen Maßstab für die Norm des menschlichen Handelns wird. Paulus schreibt in Röm 13,8-10: „Seid niemand etwas schuldig, außer, dass ihr euch untereinander liebt; denn wer den andern liebt, der hat das Gesetz erfüllt. Denn das »Du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töten; du sollst nicht stehlen; du sollst nicht begehren«, und was da sonst an Geboten ist, das wird in diesem Wort zusammengefasst: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. So ist nun die Liebe des Gesetzes Erfüllung.“ Und in der konkreten Konfliktsituation in Galatien, wo die Gemeinden durch die Forderungen pauluskritischer Missionare verunsichert sind, ruft er die „zur Freiheit berufenen“ Geschwister auf: „Seht zu, dass ihr durch die Freiheit nicht dem Fleisch Raum gebt; sondern durch die Liebe diene einer dem andern. Denn das ganze Gesetz ist in einem Wort erfüllt, in dem: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« Wenn ihr euch aber untereinander beißt und fresset, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet“ (Gal 5,13-15).

Das Einhalten der Gebote der Tora ist für Paulus nicht Bedingung für die Zugehörigkeit zu Gott. Gerade deshalb gilt, dass die Juden wie die torafremden Völker gleichermaßen zum Heil berufen sind: „Weil wir wissen, dass der Mensch nicht gerechtfertigt wird durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir gerechtfertigt werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht“ (Gal 2,16).¹⁶⁴ Paulus betont: „Ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Ich bin mit Christus gekreuzigt“, und das bedeutet: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“ (Gal 2,19f). Darum

163 Vgl. ebd., S. 156-159; vgl. auch Eduard Lohse, Der Brief an die Römer, KEK 4, Göttingen ¹⁹2003, S. 210: „Paulus hält gleichwohl ... daran fest, daß das Gesetz aus Gottes Hand kam. Aber indem sich die Sünde des Gesetzes bediente, wurde die Macht der ἀμαρτία ungemein gesteigert, so daß das Gesetz zutage bringt, daß der Mensch ausweglos unter der Sünde gefangen ist.“

164 Vgl. ebd.; Dunn (s. Anm. 161), S. 360: „Evidently, however, the ‚works‘ he had in view were not deeds done to attain righteousness, but commandments of the law practised in order to maintain covenant righteousness, not least by separation from Gentiles.“

ist nun auch die Kirche dadurch bestimmt, dass durch den Glauben alle Getauften, Juden und Nichtjuden, in Christus Kinder Gottes sind (Gal 3,26.28). Darum auch macht Paulus die Unverbrüchlichkeit der Erwählungszusage Gottes an Israel nicht an der Tora fest, sondern an dem Gott, dessen Treue durch menschliche Untreue nicht außer Kraft gesetzt wird (Röm 3,1-8).

Wenn Paulus sagt, dass die Tora zur Rettung von der Sünde nicht helfen kann, wenn also gilt, dass der Mensch vor Gott gerecht wird durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes (Röm 3,28): bedeutet dies, dass die Tora damit überhaupt außer Kurs gesetzt wird? Paulus bestreitet das nachdrücklich (Röm 3,31). Denn das Gesetz ist es ja, in dem die Verheißung der Gerechtigkeit aus Glauben ausgesprochen wird, wie es Paulus am Beispiel Abrahams in Röm 4 verdeutlicht (vgl. Röm 3,21). Gott überlässt uns in seiner Gnade nicht der Sünde; und ebenso überlässt er auch die Tora nicht einer Benutzung durch unsere Sünde. „Denn“, so schreibt Paulus in Röm 8,3f, „was dem Gesetz unmöglich war, weil es schwach war durch das Fleisch, das tat Gott, indem er seinen Sohn sandte in der Gestalt des sündigen Fleisches, und um der Sünde willen verdammt er die Sünde im Fleisch, damit die Rechtsforderung der Tora in uns erfüllt würde, die wir nicht mehr nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“. Die Freiheit von der Sünde besteht in der Freiheit unserer Bindung an das „Gesetz des Geistes des Lebens“ (Röm 8,2),¹⁶⁵ oder, wie Paulus an anderer Stelle sagt, in der Bindung an das „Gesetz Christi“ (Gal 6,2).

Das Gesetz, von dem Paulus so spricht, ist jetzt die Tora im präzisen Sinn von Weisung: als „Lehre“ über Gott, sein Handeln, sein gnädiges Gericht und über die Ausrichtung unseres Lebens unter dem Geleit Gottes.¹⁶⁶ In der Beachtung dieser Tora können Christen auch vom jüdischen Fragen nach dem Willen Gottes in allen Bereichen und Situationen und von der Bereitschaft zu tätiger Gerechtigkeit (Röm 6,13) und zu dem in der Liebe wirksamen Glauben (Gal 5,6) lernen. Die Beachtung dieser Tora müsste Christen nicht weniger Anlass zur Freude sein. Und die Erfüllung dieser Tora ist für Christen nicht weniger als für Juden die allen „Nächsten“ zugewendete Liebe (Röm 13,8-10). Sind es die „Werke“ des Sünders, die die Gnade Gottes verdunkeln, so macht Gottes Gnade ihrerseits die Glaubenden reich „zu allerlei guten Werken“ (2. Kor 9,8; Röm 2,7; 13,3; vgl. 2. Thess 2,17). Paulus ist dabei durchaus offen für weisheitliche „Tugenden“, wie auch die Völker sie kennen, wenn er in Phil 4,8 schreibt: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob - darauf seid bedacht!“ (vgl. Gal 5,22f: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit; gegen all dies ist das Gesetz nicht.“). Ohne Bezug zum Gesetz, aber sachlich mit gleichem Akzent schreibt Paulus an die korinthischen Christen: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf“ (1. Kor 10,23).

Steht Paulus mit seiner Lehre im Gegensatz zum Zeugnis des Alten Testaments? Ist die Botschaft des Alten Testaments etwa im Unterschied zum paulinischen Evangelium „Gesetzesreligion“? Nach alttestamentlichem Zeugnis gehören in Gottes Offenbarung an Israel seine Gnade und seine Forderung untrennbar zusammen (vgl. 8.1). Auch Israel weiß von der Macht der Sünde, die gute Gabe der Tora in ihren Dienst zu stellen und so verderben zu können. Wenn Paulus sein neues Toraverständnis im Licht des Christusereignisses gewinnt, so denkt er offenbar auf schon im Alten Testament vorgezeichneten Linien. Er greift die schon dort getroffene Unterscheidung zwischen Gottes zuvorkommendem Heilshandeln und Gottes Geboten für sein Volk auf. Dass es aber gerade dieser Aspekt ist, den Paulus besonders her-

¹⁶⁵ Vgl. Lohse (s. Anm. 163), S. 230. Auch nach Dunns Auslegung zeigt die Stelle, dass sich hierdurch – nach Überwindung der Missverständnisse, die der Sünde Raum gaben – die befreiende Macht des Gesetzes erweist, vgl. aaO., S. 647.

¹⁶⁶ Cornelis Heiko Miskotte, *Biblisches ABC. Wider das unsinnliche Bibellesen*, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 23-35.

vorhebt, geht darauf zurück, dass er und seine jüdischen Geschwister das Alte Testament auf unterschiedliche Weise lesen.

Die neueren Erkenntnisse der Paulusforschung vermögen also auch eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zu eröffnen: Sie machen deutlich, dass es nicht um eine simple Antithese geht. Im Lichte des Evangeliums verliert das Gesetz seine Funktion, einen die Heidenvölker vom Heil ausschließenden Heilsweg zu eröffnen; aber es behält seine wesentlichen Funktionen, die Verurteilung der Sünde und die Bereitstellung einer Richtschnur für ein Leben im Einklang mit Gottes Geboten.¹⁶⁷

8.2.3 Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus

Paulus schreibt im Römerbrief, „dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“ (Röm 3,28). Dem steht die Aussage des Jakobusbriefs gegenüber, „dass der Mensch durch die Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein“ (Jak 2,24). Beide Sätze scheinen sich gegenseitig auszuschließen. Die reformatorische Tradition hat sich weithin für Paulus gegen Jakobus entschieden. Doch stehen beide Aussagen in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments. Dem dadurch gestellten Problem können wir uns nicht dadurch entziehen, dass wir allein Paulus zum verbindlichen „Kanon im Kanon“ erklären. Das Neue Testament äußert sich zum Thema „Glaube und Werke“ mannigfaltiger, als ein pauschaler Hinweis auf jene Paulusstelle nahe zu legen scheint.

Wir werden dem Jakobusbrief im Vergleich mit Paulus nur dann gerecht, wenn wir bedenken, dass es im Jakobusbrief nicht um die Frage der „Werkgerechtigkeit“ geht. Vielmehr bezieht sich Jakobus auf eine von ihm wahrgenommene gefährliche Inkonsequenz im christlichen Leben, nämlich auf einen Glauben, der sich auf ein bloßes „Für-wahr-halten“ beschränkt. Der Unterschied zwischen Paulus und dem Jakobusbrief besteht vor allem darin, dass „Glaube“ hier und dort etwas Verschiedenes heißt. Die Aussage in Jak 2,24 ist „nicht die Umschreibung des einen *Gehorsams* gegenüber dem Wort wie bei Paulus, sondern gerade die Umschreibung des *Ungehorsams*“.¹⁶⁸

Jakobus schärft in seinem ganzen Brief immer wieder ein, dass es eine unzertrennliche Einheit von Glaube und Glaubenspraxis („Werke“) geben müsse. Der Glaube „allein“, also ein Glaube ohne Werke, wäre ein selbstgenügsamer Glaube, der in bloßer Innerlichkeit verharrt und den Schritt zum Handeln verweigert. Solcher Glaube ist „in sich selbst tot“ (2,17); er wäre von Anfang an verkehrt, bedeutet Verlust der Christlichkeit der Existenz. Paulus würde eine solche Einstellung gar nicht als „Glauben“ bezeichnet haben; ein Satz wie Jak 2,19 („Du glaubst, dass nur einer Gott ist? Du tust recht daran; die Teufel glauben's auch und zittern“) wäre aus der Sicht des paulinischen Glaubensverständnisses unmöglich gewesen. Paulus hat nicht solchen „toten“ Glauben gelehrt, sondern den, „der durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5,6). Die Positionen des Paulus und des Jakobusbriefes sind also durchaus verschieden, aber sie schließen einander nicht aus: Für Jakobus ergänzen Glaube und Werke einander; für Paulus steht fest, dass wir durch denjenigen Glauben gerechtfertigt werden, der durch die Liebe tätig ist, aber nicht *aufgrund* der mit diesem Glauben untrennbar verbundenen Liebeswerke.

8.2.4 Das Gesetz im Johannesevangelium

Die Frage nach dem Verhältnis von „Gesetz“ und „Evangelium“ stellt sich auch im Blick auf das Johannesevangelium; am Ende des Johannes-Prologs begegnet in 1,17 nämlich die Aussage: „Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus

167 Vgl. James D.G. Dunn, In Search of Common Ground, in: ders. (Hg.), Paul and the Mosaic Law, Tübingen 1996, S. 334.

168 Georg Eichholz, Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus. THE NF 88, München 1961, S. 43.

Christus geworden.“ Zwar ist das Wort „Evangelium“ weder hier noch sonst bei Johannes belegt; aber Joh 1,17 sieht doch ganz so aus, als werde hier ein Gegensatz zwischen dem durch Mose gegebenen „Gesetz“ und dem mit dem Namen Jesus Christus verbundenen Geschehen, eben dem „Evangelium“, ausgesprochen.

Die Reformatoren heben in ihren Auslegungen des Johannesevangeliums die Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade und Wahrheit hervor. Luther wird von dieser Bibelstelle zu bemerkenswert positiven Aussagen über das Gesetz geführt: Es sei „nicht zuwerffen, als were es nirgents zu nütz, es ist gegeben zum guten ... es ist ein wort, das mir anzeigt das leben, es gibts aber nicht, anzeigen und geben ist zweierley ...“¹⁶⁹ Erst Christus bringe „gnade und wahrheit, und durch Christum ist uns gebracht, das ich nu erfülle das Gesetze und halte das erste, andere und dritte Gebot“. „Ist also Moses ampt ein köstlich ampt und selige predigt, aber nicht ferner denn allein, das sie leret, was ich thun sol und wie ich zu einem andern Man komme, nemlich zu Christo“.¹⁷⁰ Für Calvin wird aus der Stelle deutlich, dass Gnade und Wahrheit „dem Gesetz abgingen“; der Evangelist betone, „im Gesetz finde sich kein fester Grund, bis man zu Christus gekommen sei“, und es sei „Wahrheit, daß wir erst durch Christus im Besitz der Gnade sind, die das Gesetz keinesfalls bringen konnte“. So kennzeichne der Evangelist hier „kurz den Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund“, und er zeige, dass das Gesetz „falsch ausgelegt [wird], wenn Menschen an ihm festhalten und daran gehindert werden, zu Christus zu kommen“.¹⁷¹

Nun kann man gegen diese Auslegung einwenden, dass doch in Joh 1,17 ein direkter Gegensatz nicht behauptet werde, da doch ein „aber“ zwischen den Aussagen über das durch Mose gegebene Gesetz in V. 17a und die durch Jesus Christus „gewordene“ Gnade und Wahrheit (V. 17b) fehlt. Gleichwohl ist in 1,17 aber offenbar doch gemeint, dass jedenfalls Gnade und Wahrheit ihren Ursprung in Jesus Christus haben, so dass also das Gesetz auf der einen Seite und Gnade und Wahrheit auf der anderen Seite zueinander zumindest in Spannung stehen. Das Gesetz, von dem in 1,17 gesprochen ist, meint einerseits die Tora, wie der ausdrückliche Verweis auf Mose zeigt; andererseits ist zu beachten, dass das griechische Wort *nomos* im Johannesevangelium oft auch die Bibel als ganze, also unser Altes Testament, bezeichnet (1,45; 8,17; 10,34 u.ö.). Für das Johannesevangelium steht fest, dass dieses Alte Testament von Jesus Kunde gibt und dass es also ein Missverständnis ist, wenn man dieses biblische Christuszeugnis nicht zu erkennen vermag. Deshalb sagt Jesus zu „den Juden“ in Joh 5,39: „Ihr sucht in der Schrift, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin“, und er fügt dann hinzu: „und sie ist's, die von mir zeugt“; und er sagt weiter (5,46f.): „Wenn ihr Mose glaubtet, so glaubtet ihr auch mir; denn er hat von mir geschrieben. Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie werdet ihr meinen Worten glauben?“

Fragen wir also nach dem Verhältnis von „Gesetz“ und „Evangelium“ bei Johannes, dann zeigt sich, dass das mit Jesus Christus verbundene Evangelium das durch Mose gegebene Gesetz nicht etwa aufhebt, dass es dieses Gesetz vielmehr erst recht in Geltung setzt. „Nicht von einem Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade (bzw. Wahrheit) ist in Joh 1,17 die Rede, sondern von heilsgeschichtlicher Kontinuität – ausgehend freilich von der Voraussetzung, diese Kontinuität werde nur dort bewahrt, wo man erkennt, daß das Gesetz auf Jesus Christus verweist und umgekehrt nur von ihm her verstanden werden kann.“¹⁷²

169 WA 46, S. 658f.

170 Ebd., S. 662.665.

171 Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe, hg. von Otto Weber. Band XIV: Das Johannes-Evangelium, übersetzt von Martin Trebesius und Hans Christian Petersen, Neukirchen-Vluyn 1964, S. 25f.

172 Andreas Lindemann, Mose und Jesus Christus. Zum Verständnis des Gesetzes im Johannesevangelium, in: U. Mell/ U.B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker zum 65. Geburtstag, BZNW 100, Berlin/New York 1999, S. 309-334 (das Zitat 334). Dort auch weitere Nachweise zur Auslegung.

9. Der Umgang mit Gottes Gesetz im Licht des Evangeliums

9.1 Das Verständnis des Evangeliums als Grundlage eines differenzierten Gesetzesverständnisses

Das Evangelium kommt in vielfältiger Begrifflichkeit zur Sprache. Seine inhaltliche Weite und Tiefe ist für den Umgang mit dem Gesetz Gottes in der Predigt, in der Seelsorge, in der christlichen Ethik und Unterweisung von entscheidender Bedeutung. Trotz gewisser Unterschiede in den Akzentsetzungen ging es den Reformatoren um das gleiche Grundanliegen: die Botschaft von dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zugunsten des Menschen. Diese Botschaft ist die Mitte der Schrift und Maßstab der Verkündigung und des Lebens der Kirche. Die Leuenberger Konkordie basiert auf dem „gemeinsame(n) Verständnis des Evangeliums“ (LK 6ff – vgl. Einleitung). Auch wenn sie dieses Verständnis nur soweit beschreibt, wie „es für die Begründung der Kirchengemeinschaft erforderlich ist“, zeigt die Konkordie die verschiedenen Dimensionen des Evangeliums an, in deren Horizont sie die Anklage des Gesetzes (LK 10) und Gottes fordernden und gebenden Willen (LK 11) versteht. Dazu gehören: das Evangelium als (1) Botschaft vom dreieinigem Gott (vgl. LK 4 u. 12), als (2) Botschaft von der rechtfertigenden Gnade Gottes (vgl. LK 7-11), als (3) Erzählung der Geschichte Gottes mit seinen Menschen (vgl. LK 9-12) und als (4) Botschaft vom gekommenen und kommenden Reich Gottes (vgl. LK 9-11).

1. Die frohe Botschaft der christlichen Verkündigung verdankt sich einer freien Bewegung Gottes auf die Menschen zu. Freiheit und Liebe sind Gottes Signum von Anfang an. Obwohl in sich selbst in vollkommener Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist lebend und so keiner weiteren Beziehung bedürftig, erwählt Gott sich in freier Liebe in der von ihm geschaffenen Welt Menschen, mit denen er zusammen sein, die er in Gericht und Gnade nicht mehr loslassen will. Solche Erwählung, solche Partnerschaft, solche Gemeinschaft sind die Kräfte, durch die Gott menschliches Leben erhält, errettet, erhebt. Sie finden sich in dem wieder, was Gott vom Menschen fordert; sie finden sich in Gottes Geboten als Wohltat für das menschliche Leben wieder. Dementsprechend müssen Gottes Gebote als Wohltaten zur Sprache kommen.

2. Die Menschen sind Geschöpfe Gottes, aber sie sind auch in der Sünde Gefangene. Im Zentrum des Evangeliums steht Gottes Rechtfertigung des Sünders, sein Ja zu den von ihm abgefallenen Menschen. Gottes Freispruch ergeht im Wort vom Kreuz. Er gilt den unter der Anklage der Undankbarkeit und der Auflehnung gegen Gott stehenden Menschen. Dieses göttliche Ja ist ein starkes und überwindendes Wort, ein Wort der Zuneigung, das Vertrauen stiftet. Vertrauen aber ist der Horizont für alle Erkenntnis von Sünde und Schuld sowie für die von dorthin erfolgende Umkehr. Die bloße Forderung, seine Sünden zu erkennen, verschließt den Mund der Sünder. Das Evangelium öffnet ihren Mund und erweckt in ihrem Herzen Dankbarkeit.

3. Gottes tätiger Wille zur Gemeinschaft mit den Menschen schwebt nicht als Idee über der Welt. Sein Wille realisiert sich zuerst mit der bleibenden Erwählung Israels und setzt sich fort in der weit ausgreifenden Geschichte Jesu Christi: in seiner Menschwerdung, in seinem stellvertretenden Sühnopfer für die Menschheit und seiner Auferstehung und der noch ausstehenden Wiederkunft. In diese dramatische Geschichte von Abfall und Versöhnung, von Erwartung und Erfüllung, ja von immer neuen Erfüllungen, gehören alle Menschen hinein, die Gemeinschaft mit Gott suchen, ja, auch die, mit denen *Gott* Gemeinschaft sucht, auch wenn sie nicht danach suchen. Diese Geschichte ist es, die alle die vor Augen haben, die nach Gottes Gebot fragen und seinen Willen tun wollen. Es ist die Geschichte, in der Gott nichts fordert, wozu er nicht zuvor durch sein Handeln selbst den Grund gelegt hat. Es ist die Geschichte der grenzenlosen Liebe Gottes zu den Menschen. Es ist die Geschichte eines Wer-

bens, in dem Gott sie grenzenlos liebt wie nur ‚ein Bräutigam seine Braut‘ und über alles hinaus, was wir als Beziehung kennen. Und so ist es auch eine Geschichte der Freude an Gottes Geboten und ist zugleich eine Geschichte des Trostes für alle, die an diesen Geboten scheitern.

4. „Reich Gottes in Person“ ist Jesus Christus und seine Geschichte genannt worden. In ihm war das, was Gott für seine Welt vorgesehen hat: das Reich der Gnade und der Wahrheit. Denn das Evangelium ist die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten. In seiner Auferstehung bricht dieses Reich hinein in unsere Welt und Zeit, als Heilung der Verkehrtheiten, als Erschaffung eines neuen Menschen in neuen Verhältnissen, als Verheißung des alles erneuernden und neuschaffenden Geistes. Diese Wirklichkeit gründet, erhält und erneuert die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, den Ort des Zeugnisses und der Darstellung des in Jesus Christus geschehenen Heils der Welt. Gottes Reich schafft sich diese Darstellung, aber es weist über die Kirche hinaus und schafft sich Gleichnisse auch außerhalb der Kirche. Das Evangelium spricht vom gekommenen Reich Gottes, das uns erst recht hoffen lässt auf das kommende Reich. In ihm wird Jesus Christus Richter und Retter sein. Die evangelische Botschaft vom kommenden Reich hat ihren Ernst und ihre Strenge. Aber sie droht nicht. Sie verheißt der Kirche und der Welt „die Würdigung ihrer guten und das Gericht über ihre bösen Werke“.¹⁷³ Jeder und jede, der oder die verantwortlich handelt und unter den menschlichen Untaten leidet, wird das Reich Gottes erwarten und erstreben (2. Petr 3,14). Alle diese Dimensionen charakterisieren das Evangelium und sind deshalb für die Frage nach dem Inhalt und der Erfüllung des Willens Gottes von fundamentaler Bedeutung.

9.2 Das differenzierte Gesetzesverständnis der biblischen Überlieferungen und seine Beziehungen zum Evangelium

Die biblischen Überlieferungen bieten eine reiche und in sich differenzierte Rede vom Gesetz. Wie der exegetische Befund des vorigen Kapitels gezeigt hat¹⁷⁴, kann das Gesetz nicht auf seine fordernde und anklagende Funktion reduziert werden. Wohl wird es unter der Herrschaft der Sünde zu einer verheerenden und tötenden Macht. Aber gerade im Horizont des Evangeliums sind über die Dimension des fordernden und anklagenden Gesetzes hinaus die folgenden dargestellten vier weiteren Dimensionen zu beachten, die vielfältig miteinander verwoben sind. Hier liegt eine Möglichkeit, die berechtigten Anliegen der Anfragen aus der Ökumene sowie aus dem Judentum aufzunehmen.

9.2.1 Das Gesetz als Weisung

Das Gesetz ist die umfassende Weisung (Tora) für ein orientiertes Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott. Es prägt umfassend das individuelle und gemeinsame Erinnern und Erwarten. Es prägt das kulturelle und das kanonische Gedächtnis, die gemeinsame Geschichte, die bewusst und unbewusst verbindlichen Normen und die geteilten Hoffnungen auf eine gemeinsame Zukunft vor Gott und mit Gott. Es stellt das Leben in allen seinen Dimensionen unter die Erwartung, es in Entsprechung zu der von Gott gewährten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu gestalten. Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit von Weisung und Gemeinschaft mit Gott, die in der Lebensführung vollzogen und im Kult vertieft und gefeiert

¹⁷³ Die Kirche Jesu Christi (s. Anm. 106), S. 44.

¹⁷⁴ S.o., bes. Anm. 151. Die folgenden Differenzierungen nehmen Anregungen auf aus: Smend/ Luz, Gesetz (s. Anm. 141).

werden soll, ist der Zusammenhang von Tora und Kult in den Überlieferungen des Alten Testaments.

So wie nach der Botschaft des Evangeliums die Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Geist auf die Einbeziehung aller Menschen abzielt, so erscheint in Christus auch die Tora Israels als alle Menschen ansprechende Weisung. „Der Weg der Freiheit, der sich unter den Schritten von Abraham und Mose aufgetan hat, öffnet sich für alle Völker dieser Erde.“¹⁷⁵

9.2.2 Das Gesetz als Rechtsordnung und Formgebung für eine Ethik der Barmherzigkeit

Die biblischen Gesetzessammlungen bieten Bestimmungen, die Leben und Beziehung zwischen Menschen rechtlich regeln. Sie bieten auch Bestimmungen, die dem „Schutz der Schwachen“ dienen, dem Schutz und der Hilfe gegenüber den akut oder dauerhaft schlechter Gestellten. Die komplizierte und fruchtbare Spannung von „Recht und Erbarmen“, die in jüdischen Traditionen als Qualität der Zuwendung Gottes („midat ha din / midat ha rachamim“) beschrieben werden, prägt durchgängig das biblische Gesetzesverständnis. Sie darf nicht mit der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gleichgesetzt werden, die von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus her zu verstehen ist.

Das Gesetz als Rechtsordnung und als Prägekraft für eine Ethik der Barmherzigkeit macht deutlich, dass die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, die durch Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit aufgerichtet wird, auch der Grund einer Ordnung der Gerechtigkeit und des Schutzes der Schwachen zwischen den Menschen ist. Deshalb gehören die den Kult betreffenden Bestimmungen ebenso zum Gesetz, wie die des Rechts und des Erbarmens. Das öffentliche und geordnete Verhältnis zu Gott, das nachvollziehbare und gemeinsame „Treten vor Gottes Angesicht“ und die verantwortliche Auslegung von Gottes Geboten dienen im Licht des so verstandenen Gesetzes der Vergewisserung und Belebung der schöpfungsgemäßen Gemeinschaft mit Gott. Stets neu muss danach gefragt werden, wie der Maßstab der Gerechtigkeit Gottes in konkreten Situationen Anwendung finden kann und wie eine rechtlich und moralisch korrumpierte Gemeinschaft erneuert werden kann. Damit wird der Anspruch erhoben, dass jede Rechtspraxis und jede christliche Ethik für ihren Grund in Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit transparent sein soll.

Wird die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in Christus durch den Geist für alle Menschen verwirklicht, erhalten Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Kreuz und in der Auferweckung Jesu Christi eine neue Bestimmung. Das Kreuz offenbart das gute Gesetz Gottes unter der Macht der Sünde. Die Menschen pervertieren und missbrauchen das Recht, die Religion, die Politik, die Moral und die öffentliche Meinung, um sich gegenüber Gottes Gegenwart zu verschließen. Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erweist sich selbst angesichts der Relativierung des Gesetzes als Rechtsordnung und als Prägekraft für eine Ethik der Barmherzigkeit. Jede rechtliche und moralische Gemeinschaft zwischen den Geschöpfen wird nach der Botschaft des Evangeliums durch die in Kreuz und Auferstehung offenbarte Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes mit ihrem Grund, ihrer Gefährdung und ihren Grenzen konfrontiert.

9.2.3 Das Gesetz Gottes als Basis der Gemeinschaftlichkeit

In den Zehn Geboten bietet das Gesetz ein überschaubares Ethos des Verhältnisses zu Gott und zum Nächsten. Es behaftet jeden einzelnen Menschen beim Tun des Willens Gottes: in der Bundesgemeinschaft mit Gott (erste Tafel) und in der nachbarschaftlichen Gemeinschaft

unter den Geschöpfen (zweite Tafel). Im Dekalog begegnen wir einer Bestimmung des nachbarschaftlichen Zusammenlebens als Gottesdienst. Die Frage nach der Befolgung der Gebote ist die Frage nach dem rechten Gottesdienst. Alle Gebote werden zusammengefasst in der Aufforderung Gottes, keine anderen Götter neben dem Gott zu haben, der sich als der Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat, bekannt gibt. Der befreiende Gott gibt seine Weisung zur Bewahrung der geschenkten Freiheit: im Gottesverhältnis und in den mitmenschlichen Beziehungen. Dabei enthalten die einzelnen Gebote eine Fülle materialer Aussagen und Weisungen, die auch in der wissenschaftlich-technischen Welt des 21. Jahrhunderts orientierend und befreiend wirken – für das eigene und das gemeinsame Leben. Es geht um dessen Herkunft (4. Gebot) und Bewahrung (5.-10. Gebot) auf dem Boden eines freundlich gewährten Gottes- und Weltverhältnisses (1.-3. Gebot).¹⁷⁶

Durch die im Evangelium bezeugte Offenbarung Gottes in Christus durch den Geist wird die Weisung des Dekalogs nicht aufgehoben. Der Gott der Befreiung im Exodus erweist sich vielmehr in der Auferweckung des Gekreuzigten als der Befreier von der Macht der Sünde und des Todes. Der Osterglauben sieht die Botschaft Jesu vom gegenwärtigen Kommen der Gottesherrschaft und seine Auslegung des Gesetzes bestätigt. Jesu Gesetzesauslegung zielt darauf ab, dass das Gesetz Gottes nicht nur in äußeren Handlungen befolgt sein will, sondern auch in der inneren Einstellung, in der Grundausrichtung unseres Herzens. Indem das Wort vom Kreuz als Macht des in Christus offenbaren Gottes die Bindung an andere Autoritäten und Mächte infragestellt, erkennen wir auch unsere Unfähigkeit, Gottes gutem Gebot zu folgen. Wir werden hier mit der Macht der Sünde und den Grenzen unserer Handlungsfähigkeit konfrontiert. Das Evangelium ist aber der Zuspruch, dass Gott die zerbrochene Gemeinschaft mit seiner Schöpfung in Christus durch den Geist wiederhergestellt hat und diese Gemeinschaft immer wieder erneuert. Dieser Zuspruch eröffnet die Glaubengewissheit mit ihrer neuen Handlungsfähigkeit, ihrer Liebes- und Hoffnungskraft.

9.2.4 Das Gesetz als Quelle und Leitlinie der weisheitlichen Lebensführung in Gottesfurcht

Die Absicht des Gesetzes, alles menschliche Handeln am Tun von Gottes Willen auszurichten, leitet an zu einer weisheitlichen Lebensführung, die sich an der Treue Gottes zu seiner Schöpfung orientiert. Diese Treue schließt die Erhaltung der Schöpfung in ihren geschaffenen Strukturen und in ihrer von Gott gewährten Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit ein, die das Tun des Willens Gottes ermöglicht. Die Weisheit sieht in der Gottesfurcht im Sinne von Ehrfurcht gegenüber Gott den Maßstab alles Handelns. Sie ermöglicht auf Grund der Einsicht in die lebensdienliche Intention der von Gott gewährten Ordnungen und in der Bereitschaft, die menschlichen Lebensordnungen immer erneut an Gottes Absichten zu überprüfen, ein Handeln in Verantwortung vor Gott, vor dem eigenen Gewissen und vor anderen Menschen. „Besser ein Gericht Kraut mit Liebe als ein gemästeter Ochse mit Hass“ (Spr 15,17).

Diese weisheitliche Lebensführung wird durch das Evangelium nicht aufgehoben, sondern bestätigt und erweitert. In Christus wird durch den Geist offenbar: der Wille Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen, der im Bund mit Israel verwirklicht ist, schließt alle Menschen ein. Die Gemeinschaft mit Gott ist so als die Gemeinschaft mit dem Schöpfer zu verstehen, der die Welt mit sich versöhnt und die Schöpfung vollendet. Darin erweist er sich als der wahre Gott. Das Evangelium bestätigt darum die Treue Gottes zu seiner Schöpfung, auch gegenüber dem Widerspruch und Verrat der menschlichen Geschöpfe gegenüber der Gemeinschaft mit Gott.

In allen vier Dimensionen begegnet das Gesetz als Ausdruck der Erwartung an die Menschen, ihr Leben in der Orientierung an der Gemeinschaft mit Gott zu gestalten. Das Evangelium weckt und begründet die Gewissheit der Erfüllbarkeit und Lebensdienlichkeit der Weisung des Gesetzes, insofern es seine Erfüllung in Christus zum Inhalt hat. Die Christusoffenbarung löst das Gesetz nicht auf. Sie leitet dazu an, das Gesetz als Ausdruck des ursprünglichen Schöpferwillens Gottes zu verstehen.

9.2.5 Das Gesetz unter der Macht der Sünde

Wird das Gesetz

- als umfassende Weisung für ein Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott und als Prägekraft für unser kulturelles und kanonisches Gedächtnis,
 - als dynamische Rechtsordnung und Grundlage einer Ethik der Barmherzigkeit,
 - als Basis eines Ethos der Gemeinschaftlichkeit, das in der Bundesgemeinschaft mit Gott gegründet ist, und als
 - Quelle und Leitlinie weisheitlicher Lebensführung in Gottesfurcht wahrgenommen,
- so kommt es zunächst zu einer heilsamen *Korrektur von vielen Zerrbildern des Gesetzes*. Es wird somit nachvollziehbar, warum Paulus das Gesetz „heilig, gerecht und gut“ nennen kann. Es wird nachvollziehbar, warum Luther in der Heidelberger Disputation sagen kann, das „heilige Gesetz Gottes, das unbefleckte, wahre, gerechte, [sei] den Menschen von Gott zur Hilfe gegeben ... , um ihn über seine natürliche Kraft hinaus zu erleuchten und zum Guten zu bringen“.¹⁷⁷

Diese große Kraft und Güte des Gesetzes Gottes muss wieder deutlich ins Bewusstsein treten, um die Dramatik des menschlichen Missbrauchs des Gesetzes unter der Macht der Sünde zu erkennen.

Unter der Macht der Sünde wird die umfassende Weisung für ein Leben in der Bundesgemeinschaft mit Gott, die Prägekraft für unser kulturelles und kanonisches Gedächtnis zu einem „tötenden Buchstaben“. Immer wieder in der Geschichte hat das Gesetz als Ethos der Gemeinschaft in seinem Gebrauch durch die Menschen Ideologien freigesetzt, die Gottes Absichten in subtiler oder schroffer Weise widersprachen. Das war der Fall im religiösen Apartheitsdenken der weißen Bevölkerung Südafrikas. Immer wieder erschien das Gesetz aber auch als ein Sammelsurium überholter Vorstellungen von gemeinsamer Geschichte und geteilten moralischen Überzeugungen. Die Ideologisierung der Nation ist so ein Fall. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, „das Gesetz“ mit religiösem, politischem und moralischem Druck Menschen gegen ihre innersten Überzeugungen aufzudrücken, „Gottesstaaten“ zu errichten oder Weisungen des Glaubens mit staatlicher Gewalt allgemein verpflichtend zu machen. Immer wieder ist dieses Gesetz als bloße „Forderung“, bedrängender „Imperativ“, als „Anklage“ und „Verurteilung“ wahrgenommen worden. Bestimmte Arten christlicher Verkündigung geben davon Zeugnis bis in unsere Tage.

Ähnliches gilt für die Verbindungen von Gesetz und Weisheit. Immer wieder ist die „Gottesfurcht“ mit Furcht und Schrecken vor einem zornigen und rächenden Gott verwechselt worden.

Aber selbst der so klare Dekalog und die Dynamik der Gesetzessammlungen, die Recht, Erbarmen und Gotteserkenntnis unter den Menschen ermöglichen sollen, sind unter der Macht der Sünde völlig pervertiert worden, so z.B. wenn das gute Gesetz Gottes dazu missbraucht wird, den bloßen Schein von Gerechtigkeit aufzurichten, indem es die Aufrichtung bloßer Selbstgerechtigkeit verschleiern.

Es ist Gottes Evangelium, das uns in diesen Situationen anspricht und uns hilft, das uns diese Situationen durch die Botschaft des Kreuzes vor Augen bringt und das uns durch die Botschaft von der Auferstehung auf Gottes gütige und barmherzige Wege der Rettung der Menschen verweist. Es ist das Evangelium vom kommenden Reich Gottes, das uns die gute Saat der Liebe und der Vergebung erkennen lässt. Dieses Evangelium wendet sich nicht gegen die Orientierungskraft der Tora, gegen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, gegen ein Ethos guter Nachbarschaft im Licht der Gottesbeziehung und gegen eine weisheitliche Lebensführung in Gottesfurcht. Das Evangelium offenbart vielmehr die Gefangenschaft des Gesetzes unter der Macht der Sünde und dient auf vielfältige Weise der Befreiung aus dieser Gefangenschaft. In ihm wendet Gott den Menschen die bewahrende Güte des Schöpfers, die rettende Gegenwart des auferstandenen Christus und die befreiende und erhebende Kraft des Heiligen Geistes zu.

9.3 Das Verhältnis von Gesetz und Evangelium

In der langen Geschichte der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium wurde solche differenzierte Sicht des Gesetzes und die Bedeutung des Evangeliums im Verhältnis zum Gesetz oft nicht genügend beachtet. Deshalb kam es immer wieder zu Oppositionen und Alternativen, auch zu Vereinseitigungen und Überziehungen in der Rede von Gottes Gesetz und seinem Evangelium. Eine solche Vereinseitigung besteht in der inhaltlichen Loslösung des Gesetzes vom Evangelium in der Absicht, mit der christlichen Verkündigung unmittelbar an die menschliche Erfahrung anknüpfen zu können. Eine solche Abspaltung des Gesetzes vom Evangelium hatte fatale Folgen. Ebenso konnte der Versuch, den Sünder durch die moralisierende Predigt des Gesetzes zur Erkenntnis seiner Sünde zu bringen, weder theologisch noch anthropologisch und ethisch überzeugen. Auch hier wurde das Gesetz vom Evangelium gelöst und zudem noch moralisierend entleert. Durch ein „Gesetz“, das nur fordert, anklagt und verflucht, wird des Menschen Herz nicht geöffnet. Es wird vielmehr verschlossen. Das Herz aber lässt sich nicht dadurch gewinnen, dass man es bricht.

Auf der anderen Seite hat eine Absolutsetzung des Evangeliums als „gute Gabe Gottes“ dazu geführt, dass diese Gabe gar nicht mehr klar erkannt und wahrhaftig wertgeschätzt werden konnte. Sie ging einher mit einer Geringschätzung des Gesetzes bis hin zu seiner Entfernung aus der christlichen Botschaft.

Das Gesetz ohne das Evangelium wird blind für die Tatsache, dass es als Ganzes und in all seinem normativen Reichtum und seiner Dynamik unter die Macht der Sünde geraten kann und gerät, und dass es dann in verheerender Weise die Menschen von Gott entfernt und zu Selbstgerechtigkeit und verschleierte Ungerechtigkeit verleitet.

Umgekehrt wird das Evangelium ohne einen Rückbezug auf das Gesetz leicht um seine klare Botschaft der Rettung und Befreiung gebracht. Es verliert seine biblisch vermittelte christologische und eschatologische Grundlage und Substanz. In der Moderne wird es leicht zur Stabilisierung eines religiös verbrämten subjektiven Rechtsempfindens missbraucht, das sich „Freiheit aus Glauben“ nennt, faktisch aber eine Mischung von freiem Moralismus und Beliebigkeit begründet, die für den Glauben und das menschliche Ethos gleichermaßen verheerend ist.

10. „Gesetz und Evangelium“ im Blick auf die ethische Verständigung in Kirche und Gesellschaft

Die bisherigen Überlegungen haben die Umrisse dessen vor Augen geführt, was als Gottes Wille dem Menschen in Gesetz und Evangelium gesagt ist. Aber sie haben noch nicht an die Frage herangeführt, wie in konkreten Situationen das diesem Willen Entsprechende jeweils zu erkennen ist. Eine unmittelbare Ableitung materialetischer Handlungsanleitungen aus der Beziehung von Gesetz und Evangelium wäre kurzschlüssig. Sie wäre auch im Blick darauf problematisch, dass die christliche Ethik die Anknüpfung an den ethischen Diskurs der Gesellschaft sucht, um ihren Beitrag in seiner Relevanz für verantwortliche Lebensgestaltung geltend zu machen.

Für diese Anknüpfung ist es von Bedeutung, dass es in der außerchristlichen Welt Begriffe gibt, die den biblischen Begriffen „frohe Botschaft“ (Evangelium) und „Gesetz“ (Tora) ähnlich sind. Es gibt in ihr ja Beides: Einladungen zum Aufatmen und Entspannen *und* Aufforderungen zum Handeln und Eingreifen. Beides ist nicht identisch mit der Botschaft des Evangeliums und mit dem Gebot der Tora, wie sie uns in der Heiligen Schrift bezeugt werden. Beides steht aber auch nicht in einem zwingenden Gegensatz dazu. Das Evangelium und das Gesetz Gottes stehen dazu in einer zugleich kritischen und konstruktiven Beziehung. In dieser zweifachen Beziehung bezeugt die christliche Kirche, dass „Christus uns gemacht ist zur Gerechtigkeit und zur Heiligung“ (1. Kor 1,30). In dieser zweifachen Beziehung sind Glieder der Kirche frei zu Verständigung und Zusammenarbeit mit Anderen bei den gesellschaftlichen Aufgaben. Wir reden im Folgenden besonders vom Bereich der Ethik.

10.1 Die Herausforderung durch die neuzeitliche Emanzipation der Ethik

Seit der Renaissance hat sich in Europa eine Loslösung der Ethik aus ihrem biblisch-theologischen Begründungszusammenhang vollzogen, was in der Aufklärung zu verschiedenen Gestalten einer säkularen Ethik geführt hat. Zu diesen Gestalten gehörte die etwa in Deutschland vorgetragene naturrechtliche Theorie, nach der jeder Mensch, unabhängig von seinen religiösen Überzeugungen, von Natur her bestimmte Rechte hat; der (auf die zweite Tafel reduzierte!) Dekalog galt als in aller Menschen Herz geschrieben, und das ins Herz Geschriebene galt als Fundament einer natürlichen Moral. In der amerikanischen Tradition wird diese Theorie auch religiös begründet und die religiöse Wurzel der Menschenrechte bis heute proklamiert. In der englischen Tradition verbreitete sich eine pragmatische Theorie, nach der die Gesetze sich aus den Erfordernissen des Überlebens und Zusammenlebens ergeben. Angestoßen war dies schon durch die Notwendigkeit, zur Überwindung der Religionskriege Vorstufen zur modernen Konzeption der pluralistischen Gesellschaft zu entwickeln, in der verschieden geprägte Gemeinschaften und Weltanschauungen zusammenleben. Nach der in Frankreich vertretenen Tradition begründet sich die Ethik in einem hypothetisch angenommenen Gesellschaftsvertrag zwischen Herrschern und Beherrschten, welche die ältere naturrechtliche Begründungslogik ablöst. Spätestens seit dem 18. Jahrhundert ist derart ein rein innerweltlich begründetes, *säkulares* Verständnis von „Gesetz“ die Regel geworden.

Die Reformatoren waren an dem Vorgang insofern beteiligt, als sie die Verkündigung der Kirche befreien wollten von den Interessen politischer Herrschaft. Dadurch wurde die politische Ordnung entsakralisiert. Und dadurch wurden die [Anhänger](#) der Reformation fähig, sich auf die verschiedenen Konzepte der profanen Ethik einzulassen. Der entscheidende Gesichtspunkt dabei war und ist für sie, dass die politische Ordnung für ein friedliches und gerechtes Zusammenleben der Menschen in ihrem Bereich einzustehen hat. So dient sie der Erhaltung der „Welt“. Die Kirche versteht diesen Dienst als Beitrag für Gottes Ziel: die

Berufung der Menschen zu seinem Reich durch Wort und Glauben. Sie erwartet daher von der politischen Ordnung den Freiraum für den kirchlichen Gottesdienst und die Gewährung von Gewissensfreiheit. Sie erwartet das, auch wenn die Kirche nicht davon lebt. Das politische Leben *selbst* ist nicht in Ordnung, wenn es solche zweifache Freiheit nicht gewährt.

Die Kirche ist ihrerseits daran interessiert, dass im politischen Leben beides zusammenstimmt: der formale und der materielle Aspekt der Gesetze. Der formale Aspekt ist der Anspruch auf Befolgung der Gesetze, und der materielle Aspekt ist der sinnvolle Inhalt der Gesetze. In der Moderne sind die beiden Aspekte oft auseinander getreten. Immanuel Kant hat in seiner Ethik wohl versucht, beide Aspekte zu verbinden, in dem er erklärte: Ein Gesetz ist dann verbindlich, wenn es uns so gegeben ist, dass es uns zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden kann, d.h. wenn jeder andere Mensch an unserer Stelle genauso handeln müsste. Aber es ist fraglich, ob ihm dadurch die Verbindung jener beiden Aspekte gelungen ist. Denn eine jede formal richtige Gesetzgebung muss nicht auch schon materiell gut, friedlich und gerecht sein. Sie enthält für sich allein keine Kraft zum Widerspruch gegen autoritäre Totalitarismen, wie sie im 20. Jahrhundert herrschten; ihrer konnten sich ja diese Herrschaften bedienen. Und eine materielle, lebensfreundliche Gesetzgebung ist gegen solche Perversion ohnmächtig, solange sich nicht die Frage beantwortet, wie dieser Gesetzgebung zugleich Respekt verschafft wird. Die Kirche hat bereit zu sein, ihren Beitrag zu leisten, dass im politischen Leben diese beiden Aspekte der Gesetzgebung harmonieren.

10.2 „Gesetz und Evangelium“ – Anleitung zur Mitarbeit in gesellschaftlichen Aufgaben

Die theologische Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium redet 1) von der Freiheit des Menschen zum verantwortlichen Handeln. Das differenzierte Gesetzesverständnis (Kap. 9) leitet 2) dazu an, ethische, politische und gesellschaftliche Fragen positiv aufzunehmen und sich am ethischen Diskurs zu beteiligen. Die Orientierung an der Zuordnung von Gesetz und Evangelium nötigt und befähigt 3) die Kirchen, ihren eigenen Umgang mit ethischen Problemen kritisch zu reflektieren. Sie dient somit auch der gesamtgesellschaftlichen Verständigung über die Begründung des erforderlichen Handelns.

10.2.1 Entlastung des Handelns

Es ist für das Verständnis und für den Vollzug des menschlichen Handelns bedeutsam, dass zum Zentrum des christlichen Glaubens die Rechtfertigung des Sünders und die Vergebung seiner Sünden gehört. Dem Menschen wird beides im Evangelium geschenkt, ohne seine Mitwirkung, ohne es verdient zu haben, ohne darauf ein Anrecht zu besitzen. Dieses Geschenk entlastet ihn. Es entlastet ihn nicht *von* seinem Handeln, es entlastet sein *Handeln*. Es erlaubt ihm also keine Gesetzlosigkeit, den so genannten Antinomismus, in dem er sich unverantwortlichen Freizügigkeiten hingibt. Denn er wird ja in der Rechtfertigung nicht *von* seinem Handeln befreit. Dieses Geschenk widerspricht aber ebenso einer Gesetzlichkeit, dem so genannten Nomismus, in welchem ein Mensch selbst für Sinn, Berechtigung und Erfüllung seines Daseins einstehen zu müssen glaubt. Denn eben, in der Vergebung seiner Sünden wird sein *Handeln* entlastet.

Es ist wohl auch so, dass in einem allgemeingültigen Sinn das Handeln jedes Menschen insofern entlastet ist, als man es nicht zwingen kann und darf, gegen seine wohl begründete Überzeugung zu handeln. Menschen dürfen nicht genötigt oder verführt werden, gewissenlos zu handeln. Christen haben deshalb dafür einzutreten, dass Gewissensfreiheit und Gewissens-

entscheide respektiert werden. Sie begrüßen die Schulung und Schärfung zum gewissenhaften Handeln. Je mehr Christen dafür eintreten, desto deutlicher können sie dann auch sagen, dass nach ihrer Erkenntnis das rechte Gewissen das gebundene Gewissen ist, nämlich das an Gott und sein Wort gebundene Gewissen. In diesem gebundenen Gewissen hat der Mensch ein gutes Gewissen.

Die Rechtfertigung des Sünders, die Vergebung seiner Sünden schafft in ihm ein gutes Gewissen. Sie schafft das in einem Menschen, der ein schlechtes Gewissen haben müsste. Diese Sätze stehen allerdings quer zu der Auffassung, dass ein Mensch ein gutes Gewissen nur dann haben darf, wenn er Gutes geleistet hat, und dass ein Mensch ein schlechtes Gewissen haben muss, wenn er Schlechtes geleistet hat. Denn aufgrund der Rechtfertigung und Vergebung darf einer, der Schlechtes getan hat, ein gutes Gewissen bekommen – trotz dem, dass er Böses getan hat. Und umgekehrt: Wer aufgrund seiner guten Taten ein gutes Gewissen haben darf, der verfehlt das Leben, wenn er meint, auf dieser Basis Gott, dem Nächsten oder auch sich selbst gegenüberzutreten zu können. „Wer steht, siehe zu, dass er nicht falle!“

Der Mensch mit einem schlechten Gewissen wird seine Energie darein setzen, die Verkehrtheit, die ihn belastet, zu leugnen. Das mag so geschehen, dass er seine Verkehrtheit in ein Positives umdeutet, oder so, dass er sie mit einigem Erfolg ins Unbewusste verdrängt, oder so, dass er sie mit dem Anklagen Anderer überspielt. Hingegen beweist sich ein gutes Gewissen darin, dass ein Mensch seine Schuld gestehen und zu ihr stehen kann. Er kann es darum, weil er in seiner Rechtfertigung durch Gott sich entlastet wissen darf. Das ihm von Gott zugesprochene Vergebungswort „löst aus der Verhaftung an eine Vergangenheit, die, weil sie verdrängt wird, Menschen immer wieder einholt. Es stiftet Freiheit, indem es zur Umkehr einlädt und den Weg zu neuen Beziehungen [...] aufschließt.“¹⁷⁸

Es gibt in unseren Kirchen unterschiedliche Auffassungen, in welchem Verhältnis die Vergebung der Sünden zu heiklen politischen Entscheidungen steht. Dürfen wir dabei im Vertrauen auf Vergebung das Begehen von Sünden bejahen? Oder haben die Vertreter der Kirche im Appell an die politisch Verantwortlichen einzugestehen, dass sie ihrerseits keinen Anlass zu besserwisserischem Hochmut haben? Kirchen haben zum Beispiel im Kosovo-Konflikt mit Bezug auf die Frage einer militärischen Intervention zur Abwendung von gravierenden Menschenrechts-Verletzungen in diesem Sinn unterschiedlich Stellung genommen.

Einerseits wurde gesagt: „Wenn alle friedlichen Versuche gescheitert sind, muss die schuldig machende ultima ratio der militärischen Gegengewalt gewählt werden“. „Unsere Taten rechtfertigen und verdammen uns nicht. Durch Gottes vergebendes Wort sind wir befreit zu einem Handeln, das Menschen nützt, auch wenn wir uns dadurch gegenüber anderen Menschen schuldig machen.“¹⁷⁹

Andererseits wurde gesagt: „Wir appellieren an die politisch Verantwortlichen, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um Unrecht und Gewalt dauerhaft zu überwinden. Wir teilen ihre Unsicherheit, welche Schritte jetzt notwendig und dafür geeignet sind.“¹⁸⁰

Die erste Position fragt die zweite, ob die dauerhafte Überwindung von Unrecht und Gewalt ausführbar ist, ohne selber im Grenzfall Unrecht und Gewalt zu begehen, und fragt, inwiefern dies etwa schuldlos und also der Vergebung nicht bedürftig ist. Die zweite Position fragt die erste, ob bei ihr die Rechtfertigung etwa den Sinn einer Sanktionierung von Gewalt bekommt und ob ihre Vorstellung nicht das Bemühen um eine bestmögliche Lösung des Konflikts schwächt.

Diese Überlegungen machen deutlich, dass der Sünder durch die ihm geschenkte Rechtfertigung und durch die Vergebung seiner Sünden nicht etwa seiner Verantwortung enthoben

178 Das christliche Zeugnis von der Freiheit (s. Anm. 3), S. 62 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).

179 Landesbischof Horst Hirschler (Ev.-luth. Landeskirche Hannover), 13.4.1999, in: epd-Dokumentation 19/1999, S. 10.

180 Präses Manfred Kock, Ratsvorsitzender der EKD, 25.3.1999, ebd., S. 1.

wird. Er wird dadurch erst recht zur Verantwortung gezogen und mit Verantwortung betraut. Verantwortlich kann ein Mensch nur sein, wenn er darin unvertretbar er selbst ist. Auch außerhalb des christlichen Raums weiß man von der Verantwortlichkeit des Menschen, und dass er darin unvertretbar als er selbst gefragt ist. Im Bereich der christlichen Verkündigung weiß die Kirche um die Begründung der Verantwortlichkeit und Unvertretbarkeit des Menschen in der Gnade Gottes. Sie hat von daher die Aufgabe, die Menschen in der sie umgebenden Gesellschaft in der Wahrnehmung ihrer Verantwortlichkeit zu stärken.

Dass die Verantwortlichkeit zutiefst auf einem Geschenk beruht, das ist freilich auch Menschen außerhalb der Kirche nicht ganz unbekannt. Ob sie dieses Geschenk verstehen oder nicht, ob sie es recht gebrauchen oder missbrauchen, es ist ihnen jedenfalls gemacht und so gemacht, dass es zu ihrem Leben gehört: der Feiertag. An diesen Tagen ihrer sonst mit Arbeit gefüllten Lebenszeit müssen sie nicht arbeiten. Sie sollen Sonntage, Ruhetage haben. Der Sinn des biblischen Sabbatgebotes liegt darin, dass den Menschen solche Entlastung ihres Handelns nicht nur geschenkt wird, sondern ihnen zur Bejahung und Einhaltung geradezu aufgegeben ist.¹⁸¹ Die gebotene Sabbatruhe besteht nicht in einem bloßen Nichtstun, sondern in einem Abstandnehmen von der sonstigen Arbeit, eben in einer Entlastung des Handelns. Und die Bedeutung dieses Gebots ist nicht bloß die einer Arbeitsunterbrechung, sondern des Lebens in der Freiheit zu einer nicht gemachten, sondern geschenkten Freude.

10.2.2 Beteiligung am ethischen Diskurs

Wir dürfen im Glauben an Gott davon ausgehen, dass er auch außerhalb der Kirche die Menschen leitet und dass es darum allgemein ein ethisches Verpflichtetsein des Menschen gibt. Manche unter uns berufen sich dafür auf Röm 2,14f., wonach jedem Menschen die Forderung des göttlichen Gesetzes „ins Herz geschrieben“ ist, und finden die Begründung dafür schöpfungstheologisch in der Erschaffung des Menschen zum Bild Gottes (Gen 1,27). Andere deuten die paulinische Stelle heilsgeschichtlich und sehen darin die Erfüllung des verheißenen Neuen Bundes (Jer 31,33) oder eine Konsequenz (Implikation) der Menschwerdung des Wortes Gottes (Joh 1,14).

Gleichwohl verbindet uns die Einsicht, dass im Gesetz Gottes auch eine inhaltliche Orientierung darüber enthalten ist, was zu tun und zu lassen ist. In der Unübersichtlichkeit und in den Wertkonflikten moderner Gesellschaft bei Fragen wie z.B. der Personwürde des einzelnen Lebens oder der Art des mitmenschlichen Zusammenlebens oder der Problematik technologischer Eingriffe kommt der christlichen Kirche eine eigene Stimme zu, die sie in der Gesellschaft geltend zu machen hat. – Dabei gibt es unter uns unterschiedliche Konzepte für die ethisch-politische Urteilsbildung. Diese Konzepte sind nicht identisch mit den verschiedenen konfessionellen Prägungen.

1. Die eine Position betont ein „unvermischt“ im Verhältnis der kirchlichen und der staatlichen Aufgabe. Sie führt die Unterscheidung zwischen beiden zurück auf zwei unterschiedliche Regierweisen Gottes. In der einen geht es um die Erhaltung der Welt trotz der menschlichen Sünde durch äußere Ordnungen. In der anderen geht es um die Errettung des Sünders durch den Glauben an Gottes Gnade. Es wird betont: Nur wenn beide Regierweisen Gottes nicht vermischt werden, bleibt die kirchliche Evangeliumsverkündigung frei und wird das Weltliche geschützt vor kirchlicher Bevormundung. In der Abzielung darauf sind unsere Kirchen immerhin einig. Doch liegt in der abstrakten Betonung des „unvermischt“ der beiden verschiedenen Aufgaben die Gefahr, dass nicht mehr beachtet wird: es handelt sich dabei um

181 Vor diesem Hintergrund des heilsamen Rhythmus von Arbeit und Ruhe in unserer Gesellschaft sind die Kirchen in der derzeitigen Diskussion um Abschaffung der Feiertage und Flexibilisierung der Sonntagsarbeit zur Stellungnahme herausgefordert.

die zwei Regierweisen *desselben* Gottes. Es ist die Gefahr der Behauptung, dass in der Welt ein *anderer* Gott am Werke sei als der in der Kirche verkündigte. Deshalb sagen neuere Vertreter dieser Position, dass die Christen im weltlichen Handeln nicht etwa ihr Christsein ablegen und verleugnen dürfen.

„Nach evangelischem Verständnis gehört die politische Existenz des Christen zu seinem weltlichen Beruf. Christliche Bürger sind deswegen hier nach ihrer Berufserfüllung gefragt. Im Beruf kommen nach evangelischem Verständnis seit Luther eine weltliche Aufgabe und die Verantwortung vor Gott zusammen. Der weltliche Beruf kann dem Christen nicht gleichgültig sein, weil er etwa mit seinem Glauben nichts zu tun hätte. Denn er ist ein Ort, an dem die Nächstenliebe geübt werden soll, die danach fragt, was dem Nächsten dient und der Gemeinschaft nützt.“¹⁸²

„Die Bibel ist [...] kein Rezeptbuch, aus dem unmittelbar Anweisungen für bestimmte Maßnahmen in Wirtschaft und Politik entnommen werden können. In der Auslegung der Bibel geht es um ‚Erneuerung unseres Sinnes‘ und um die Veränderung unserer Wahrnehmung dessen, was wir tun sollen. Das Maß unserer ethischen Verantwortung ist nicht das Maß, nach dem wir von Gott gemessen werden. Vor allem unserem Tun gilt die Zusage des Evangeliums.“¹⁸³

2. Die andere Gruppe betont das „unzertrennt“ im Verhältnis der kirchlichen und der staatlichen Aufgabe. Sie führt die Verbindung darauf zurück, dass in zwei unterschiedlichen Regierweisen doch *derselbe* Gott am Werk ist. Es ist der Gott, der sich in seiner in der Bibel bezeugten Offenbarung in Gericht und Gnade als der Versöhner erwiesen hat. Die Christen haben im politischen Bereich sich als Zeugen dieses Versöhhners zu bewähren. In der Betonung, dass die Christen in diesem Bereich als Christen stehen, sind sich unsere Kirchen einig. Doch liegt in der abstrakten Betonung des „unzertrennt“ die Gefahr, dass vergessen wird, dass derselbe Gott im staatlichen Bereich *anders* am Werk ist als in der Kirche. Es besteht die Gefahr, dass sie dann ihre eigenen politischen Auffassungen und Handlungen mit dem Willen Gottes identifizieren und ihrer Mitwelt mit doktrinären Zumutungen entgegen-treten. Deswegen betonen neuere Vertreter dieser Gruppe, dass Christen nur in Entsprechungen zum Willen Gottes in der Welt handeln können. Es handelt sich um solche Entsprechungen, in denen sie mit nicht-christlichen Menschen der Gesellschaft kooperieren können und sollen und in denen sie ihre eigene Fehlbarkeit eingestehen.

„Weil Gottes rettendes Handeln in Jesus Christus den Frieden geschaffen hat, den die Welt nicht geben kann und der in Ewigkeit bleibt, [...] deshalb sind wir schon jetzt befähigt und verpflichtet, dem Frieden mit Gott in Wort und Tat zu entsprechen, in aller Vorläufigkeit den Frieden auf Erden zu suchen und miteinander in Frieden zu leben. [...] Das Wort vom Frieden Gottes in Jesus Christus hat auch unsere politischen Überzeugungen zu bestimmen und zu korrigieren.“¹⁸⁴

„Die Gerechtigkeit und der Friede, den wir in der Welt herstellen können, unterscheiden sich von dem Frieden und der Gerechtigkeit des Reiches Gottes. Jeder Versuch, in der Welt das endgültige Friedensreich zu errichten, enthält in sich die Gefahr, in Totalitarismus, Selbstüberforderung und Zwang einzumünden. Dennoch gibt es Entsprechungen zwischen dem von Gott geschenkten und verheißenen Schalom und der in der Welt möglichen Ordnung und Schöpfungsbewahrung.“¹⁸⁵

So verschieden die beiden Stellungnahmen ansetzen, in der Abgrenzung gegen die auf beiden Seiten je besonders drohende Gefahr zeigt sich, dass sie sich nicht unbedingt ausschließen. Ja, zeigt sich nicht dergestalt, dass sie einander gegenseitig ergänzen?

182 Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1985, S. 22.

183 Gemeinwohl und Eigennutz. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1991, S. 84.

184 Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderaments des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982, S. 12f.

185 Dokument der Ökumenischen Versammlung von Dresden (1989): „Umkehr zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“, Nr. 22.

3. Darin sind sich beide Seiten einig: In besonderen Situationen kann sich für Kirchen der so genannte *casus* oder *status confessionis* ergeben, d.h. der *Bekennnisfall*. Dies ist dann der Fall, wenn Kirchen zu der Einsicht kommen, dass mit einem bestimmten Handeln bzw. Nicht-handeln das Evangelium verleugnet wird. Dann muss eine Kirche erklären, dass eine bestimmte ethische Entscheidung mit dem Glauben unvereinbar ist. Wenn die verurteilte Position – z.B. der Antisemitismus oder der Rassismus – obendrein als Wahrheit behauptet und als schriftgemäß gelehrt wird, ist die Kirchengemeinschaft in Frage gestellt. Wenn in einer solchen Situation der Bekenntnisfall festgestellt wird, muss die Argumentation deutlich machen, dass sowohl das Gesetz Gottes wie das Evangelium von Jesus Christus auf dem Spiel steht. Es steht auf dem Spiel, wenn die politisch-ethische Entscheidung etwa das Bekenntnis zum Schöpfer und Versöhner verleugnet oder das Band der Taufe und die Abendmahls-Gemeinschaft auflöst.

„Die Kirchen, die die reformierten Glaubensbekenntnisse angenommen haben, verpflichten sich, als Volk Gottes zu leben und in ihrem täglichen Leben und Dienst zu zeigen, was dies bedeutet. Diese Verpflichtung bedarf der konkreten Bekundung der Gemeinschaft zwischen den Rassen, des gemeinsamen Zeugnisses für Gerechtigkeit und Gleichheit in der Gesellschaft und der Einheit am Tisch des Herrn. Die Niederduitse Gereformeerde Kerk und Niederduitse Hervormde Kerk widersprechen in Lehre und Handeln der Verheißung, an die sie zu glauben vorgeben, da sie das Apartheidsystem nicht nur akzeptieren, sondern durch Mißbrauch des Evangeliums und reformierten Bekenntnisses sogar ausdrücklich rechtfertigen. Daher erklärt die Generalversammlung [des RWB], dass diese Situation einen *status confessionis* für unsere Kirchen darstellt. Das bedeutet, daß wir dies als eine Frage ansehen, über die man nicht verschiedener Meinung sein kann, ohne die Integrität unseres gemeinsamen Bekenntnisses als reformierte Kirchen ernsthaft aufs Spiel zu setzen. Gemeinsam mit den schwarzen reformierten Christen in Südafrika erklären wir, daß Apartheid („getrennte Entwicklung“) eine Sünde und ihre moralische und theologische Rechtfertigung eine Verzerrung des Evangeliums und in ihrem beharrlichen Ungehorsam gegenüber dem Wort Gottes eine theologische Irrlehre ist.“¹⁸⁶

10.2.3. Kritisch-konstruktive Aufgabe der Kirchen

1. In der gesellschaftlichen Diskussion über die Begründung moralischer, rechtlicher und kultureller Verbindlichkeit hat die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zunächst eine *kritische* Funktion für die Kirchen. Denn die Übernahme solcher Grundnormen wie der Menschenrechte in die theologische Ethik ist kein religiös neutraler, sondern ein begründungsbedürftiger Vorgang. Auch eine säkulare ethische Norm hat stets ein Motiv oder eine Intention, die in Bildern des „Menschlichen“ und des „guten Lebens“ über das human und ethisch Gegebene hinaus weisen. In der Beanspruchung durch das Evangelium von Jesus Christus haben Christen solche Bilder wahrzunehmen und zu prüfen, wie weit sie die darin angezeigte ethische Zielsetzung bejahen können. Es könnte ja auch sein, dass darin eine Idee von Humanität das Evangelium überlagert oder gar bestreitet. Wenn Christen sich auf ethische Zielsetzungen einlassen, die von solchen Bildern bestimmt sind, bedarf es kritischer Wachsamkeit, auch dann, wenn die Zielsetzungen im konkreten Fall von öffentlicher Zustimmung unterstützt werden. Als „Hüterinnen eines ‚leeren‘ Heiligtums“ müssen die Kirchen darauf achten, wo Mächte, Ideologien und Weltanschauungen den Ort Gottes besetzen.¹⁸⁷ Sonst stehen sie in Gefahr, das Evangelium als Christusbotschaft zu verdunkeln.

¹⁸⁶ Ottawa 1982. Protokoll der 21. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes, hg. von E. Perret, Genf 1983, Anhang Dokument 15: Resolution zu Rassismus und Südafrika.

¹⁸⁷ Das christliche Zeugnis von der Freiheit (s. Anm. 3), S. 39.52 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe)

Auch die religiöse Bedeutung von Gesetz verändert sich, sobald sich das moderne Gesetzesverständnis von der christlichen Erkenntnis emanzipiert und für moralische und rechtliche Normen ihre fremden Begründungen gesucht werden. Die Herausforderung für die christliche Theologie besteht dabei darin, dass der Gesetzesbegriff von der namentlichen Instanz des göttlichen Gesetzgebers abgelöst wird. Problematisch ist die an die Stelle dessen tretende Orientierung von Werten und Normen an der Idee souveräner Herrschaft und autonomer Selbstgesetzgebung (s.o. 10.1). Wie sich in der Vergangenheit zeigte, führte sie zu einer Formalisierung und Subjektivierung des Verständnisses und der Handhabung von Gesetz. Vor allem von evangelischen Theologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland wurde sie weithin übernommen. Sie waren dabei wohl von der Absicht geleitet, die Sünden aufdeckende Wirkung des göttlichen Gesetzes im Blick auf alle Menschen herauszustellen. Aber sie nahmen damit in Kauf, dass die lebensdienlichen *Inhalte* des Gesetzes Gottes unerheblich wurden.

Die positive Funktion des Gesetzes Gottes, ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in der noch nicht erlösten Welt zu ermöglichen, wurde verhängnisvoll verschoben. Die formale Bestimmung des Gesetzes wurde derart abstrakt betont, dass die Inhalte des Gesetzes beliebig und austauschbar wurden. So wurde es möglich, dass man im Gehorsam gegen Herrscher hilfsbedürftige Menschen und schutzwürdige Güter aus den Augen verlor. So konnten an die Stelle der Menschenrechte die Volksgemeinschaft und die blutsmäßige Rasse als Verpflichtung treten. Das klassische Naturrecht hatte nie Kollektive als Rechtsträger angenommen. Nicht zufällig führten die totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts einen erbitterten Kampf gegen die als individuelle Freiheitsrechte verstandenen Menschenrechte.

Die formale Deutung von Gesetz als Struktur der menschlichen Existenz und die Objektivierung von scheinbar fraglosen naturrechtlichen Inhalten erzeugten massive Gesetzlichkeit. Sie verhinderten eine sachgemäße Zuordnung des Gesetzes zum Evangelium. Die Verbindlichkeit des Gesetzes aufgrund seines guten *Inhalts* und die Verbindlichkeit kraft des Willens des *Gesetzgebers* wurden auseinander gerissen. Bei einer wieder zu gewinnenden Zuordnung des Gesetzes zum Evangelium kann das Gesetz wieder als lebensdienliche Verhaltensregel in den Blick kommen. Dies ermöglicht Rücksicht auf die Veränderung gelebter Moralität und eine positive Einstellung zum Zusammenleben mit Menschen, die aus kulturell und religiös fremden Kontexten kommen. Beides ist in unseren Zeiten schnellen kulturellen Wandels und religiöser Pluralität notwendig. Nur in dieser Offenheit und Situationsbestimmtheit ihrer moralischen Inhalte bleibt die säkulare Struktur des Gesetzes das, was sie zu sein beansprucht: nicht autoritäre Gesetzlichkeit, sondern Handlungsorientierung für verantwortlich Handelnde. Die evangelische Ethik kann dem säkularen Verständnis von Gesetz gerade auch in dessen Unterscheidung von dem Gesetz Gottes sein weltliches Recht lassen und kann unter geklärten Bedingungen auch mit nicht-christlichen gesellschaftlichen Kräften praktisch kooperieren.

2. Darin deutet sich ein *konstruktiver* Sinn der Zuordnung von Gesetz und Evangelium im Blick auf den christlichen Beitrag zur ethischen Orientierung der Gesellschaft an. Unter dem Evangelium konvergieren Freiheit zur eigenen Lebensgestaltung und göttliche Forderung. Und unter ihm verbinden sich der für Menschen gute Inhalt des Gesetzes und der gebietende Willen des göttlichen Gesetzgebers. Die Alternative, ob das Gesetz verbindlich ist kraft seines Inhalts oder kraft des Willens des Gesetzgebers, wird überwunden. Was als fremde Forderung erscheinen könnte, erweist sich als Ausdruck von Gottes zuvorkommendem Gemeinschaftswillen. In diesem Sinn ist Christus die Erfüllung des Gesetzes und der Garant des Gesetzes der Liebe. In ihm gibt der befreiende Gott seine Weisung zur Bewahrung der geschenkten Freiheit, die sich in der Liebe zu Gott und dem Nächsten gestaltet. Die durch das Doppelgebot

der Liebe interpretierte Goldene Regel (Mt. 7,12) als Gesetz des Gottesreiches rückt den Mitmenschen als Schwester, als Bruder in den Blick. Die in Gottes Bund gestiftete Gegenseitigkeit von aufeinander Angewiesenen gehört zu den Voraussetzungen, von denen das rechtsstaatliche Gemeinwesen lebt, ohne sie selbst garantieren zu können.

Daher verbietet es sich auf der einen Seite, eine prinzipielle Opposition des christlichen und des säkularen Verständnisses von Normativität zu behaupten. Die theologische Rede vom Gesetz darf dann aber auch nicht so tun, als läge Gottes Gesetz außerhalb der Welt, mit der es doch der Gott der biblischen Offenbarung zu tun hat und die er regiert. Das Gesetz Gottes ist nicht ausschließlich dem christlichen Glauben zugänglich. Biblische Gebote werden faktisch auch von Nichtchristen anerkannt, auch wenn sie den Geber des Gesetzes nicht (er)kennen. Es wird ja wohl so sein, dass auch in der außerchristlichen Ethik das Liebesgebot vertreten wird. Christen dürfen sich darüber freuen und können im Blick darauf mit Nichtchristen kooperieren. Ja, sie werden zuweilen beschämt, dass unter diesen das Liebesgebot ernster genommen wird als von ihnen selbst. Doch haben sie auch die Aufgabe, darüber zu wachen, dass zunächst unter ihnen selbst das Liebesgebot nicht beschränkt wird auf die Nahestehenden und die Gleichgesinnten. Sie haben darüber zu wachen, dass gerade auch die Fremden und Fernen Nächste sind, die zu lieben sind, und dass den Armen Gerechtigkeit zuteil wird. Würden die Kirchen die Koexistenz mit Nichtchristen verweigern, so würden sie sich einer Unterbestimmung sowohl der Größe des Evangeliums wie der des Gesetzes schuldig machen: Die Kirchen würden dann sich zu viel zutrauen – als hinge das Heil der Welt und deren Orientierung an ihren Maßnahmen und Ratschlägen – und sie würden dann Gott zu wenig zutrauen, als ob er diese Welt nicht freundlich erhielte, sondern sie der Macht der Sünde überlassen hätte. Das steht im Widerspruch zu dem in der Heiligen Schrift bezeugten guten Willen Gottes.

Ebenso verkehrt wäre es andererseits, den Unterschied zwischen christlichem und außerchristlichem Verständnis von Normativität dadurch aufzulösen, dass auf eine inhaltlich christliche Perspektive verzichtet wird. Bei einem Verzicht darauf wird der theologische Gesetzesbegriff und sein Zusammenhang mit dem Evangelium so formalisiert, dass er keine spezifischen Inhalte mehr aufweist. Die spezifischen Inhalte kommen von daher, dass nach christlicher Erkenntnis alle unsere Liebe darin ihren Grund und Ursprung hat, dass wir geliebt *werden*. Gott liebt uns, nicht nur uns, sondern auch die Anderen, die davon noch nicht wissen. Wie dürften wir diese Anderen lieben, ohne zu glauben, dass schon zuvor Gott sie liebt. Wie könnten wir sie lieben, ohne zu glauben, dass wir von Gott schon geliebt sind. Gott liebt, ohne dass wir uns zuvor als dessen würdig erweisen müssen. Diese Liebe treibt Christen an, Menschen unterschiedslos zu lieben und ihnen beizustehen. In solcher Liebe treten sie gerade darum besonders für die Vergessenen und Zu-kurz-Kommenden ein, dass sie in der staatlichen Gemeinschaft nicht vergessen werden und zu kurz kommen. "Die Gesetze des Staates entsprechen dem göttlichen Willen, wenn sie den Bedrängten beschützen, auch wenn er nicht Klage einreicht."¹⁸⁸

Weder der Verzicht auf Artikulation des Christlichen noch die strikte Entgegensetzung von christlicher und außerchristlicher Normativität hilft bei der Prüfung, worin ethische Orientierungen der säkularen Gesellschaft für eine christliche Ethik interessant, aber auch störend sein können. Die säkulare Normativität will moralische Praxis bestimmen und rückt diese zugleich in praxisübergreifende Sinnhorizonte ein. Die dabei leitenden Bilder vom Menschlichen und vom guten Leben zu prüfen, ist eine der Aufgaben christlicher Ethik im Dialog mit religiös und weltanschaulich nichtchristlichen Ethiken. Nicht zuletzt damit kann die christliche Ethik konstruktiv und kritisch an den moralischen Aufgaben unserer gegenwärtigen Gesellschaften

teilnehmen. Dies soll im Folgenden am Beispiel der Menschenrechte und der Bioethik näher bedacht werden.

11. „Gesetz und Evangelium“ konkret: Anwendung der Unterscheidung in ethischen Fragen

11.1 Die Problematik der Menschenrechte

Ein zentrales Thema der Rechtsentwicklung, der Politik und der ethischen Orientierung in der Gegenwart sind die Menschenrechte. Auch Theologie und Kirche haben sich nach der Erfahrung totalitärer Herrschaft im 20. Jahrhundert dem Gedanken der Menschenrechte zugewandt, dem sie lange Zeit kritisch oder gar ablehnend gegenüberstanden. Um eine unbedachte Übernahme kann es sich nach dem bisher Ausgeführten nicht handeln. Zwar sprechen stärkste Gründe für ein positives Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Menschenrechten, doch muss zugleich die Gefahr einer kurzschlüssigen Sakralisierung des Menschenrechtsgedankens gesehen werden. In der Rezeption des Menschenrechtsgedankens muss sich zeigen, ob die ethische Orientierung der Kirchen wirklich evangelisch ist und dieses „Gesetz“ dem Evangelium kritisch und konstruktiv zuzuordnen vermag.

11.1.1 Begründung und Inhalt der Menschenrechte

1. Die Menschenrechte der europäischen Tradition verdanken ihre Entstehung unterschiedlichen kulturellen und religiösen Motiven. Zu ihrer Vorgeschichte gehört die universalistische Moral der antiken, vor allem der *stoischen* Philosophie, welche die gleiche Würde aller Menschen lehrte und im Naturrecht die Maßstäbe eines vernunftbestimmten Lebens als kritische Instanz gegenüber der faktischen, auf der Basis politischer Herrschaft gebildeten Normativität stark machte. Zur Vorgeschichte der Menschenrechte gehört auch das *Christentum* mit seiner Rede von der Gottebenbildlichkeit des von Gott geschaffenen Menschen und mit seiner Lehre, dass alle Menschen gleichermaßen zum Heil berufene Sünder sind und „in Christus“ daher alle weltlichen Unterschiede zwischen Menschen ihren letzten normativen Anspruch verloren haben. Dennoch vermochte diese christliche Überzeugung bis in die Neuzeit hinein die kirchliche und politische Ordnung in Europa nicht wirksam zu prägen: Maßgebend war nicht der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, sondern derjenige des seiner Rechte vor Gott verlustig gegangenen Sünders, dem dadurch auch die Selbstbestimmung gegenüber der kirchlichen und weltlichen Gewalt entzogen war. Ein geschlossenes christliches Gesellschaftsbild und ein hierarchischer Begriff von „Schöpfungsordnung“ sanktionierten bis in die Neuzeit die Diskriminierung von Juden, Häretikern und Frauen. Die in der amerikanischen Bill of Rights (1789) formulierten Rechte galten nicht für Besitzlose und Sklaven.

Das im christlichen Erbe enthaltene menschenrechtliche Potential wurde erstmals im 15. und 16. Jahrhundert vom Humanismus der Renaissance in Verbindung mit der antiken Tradition aktualisiert. Die spanische Spätscholastik leistete Vorarbeit für ein modernes Natur- und Völkerrecht, als sie den Indianern im neu entdeckten Amerika vollen Anteil an der Vernunftnatur zusprach. Die Reformation verkündete die „Freiheit eines Christenmenschen“, die nicht von Natur besteht, sondern allein im Glauben an die bedingungslose Gnade Gottes gewonnen wird. Die darin angelegte Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, die freilich noch nicht Religionsfreiheit im modernen Sinne als individuelles Recht besagte, ist der eigentliche Beitrag der Reformation zur Entstehung des Menschenrechtsgedankens. Darüber hinaus gab es in den lutherischen Gemeindeordnungen Ansätze für die Entwicklung von „sozialen Rechten“. In der reformierten Tradition wurde betont, dass Gesetze um des Zusammenlebens willen nötig und gut sind. Dabei sollte eine größtmögliche Teilhabe gesichert sein. Die Leitung

dieses Zusammenlebens sollte auf verschiedene Hände verteilt sein. Über die westeuropäischen reformierten Kirchen, die sich ohne Anlehnung an den Staat auf synodaler Grundlage organisieren mussten, gingen diese Gedanken in die politische Theorie der Neuzeit ein. Dennoch standen die christlichen Kirchen dem in der europäischen Aufklärung schließlich zum Durchbruch gelangten Menschenrechtsgedanken distanziert bis ablehnend gegenüber. Das lag einmal daran, dass die positiven Werte Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit durch die Auswüchse der Französischen Revolution diskreditiert schienen. Erschwerend wirkte ferner, dass die Menschenrechte rein säkular naturrechtlich begründet wurden und ihre Durchsetzung sich als Emanzipation von den politischen Ansprüchen der Kirchen verstand. Solange unter „Naturrecht“ das von Gott allen Menschen ins Herz geschriebene „Gesetz“ verstanden wurde, konnte jede weltlich auftretende moralische Autorität auf das Evangelium bezogen werden. Jetzt wandelt sich das Naturrecht zum Vernunftrecht, das in seinem Kern nicht aus göttlichen Geboten, sondern aus rational deduzierbaren Menschenrechten besteht. Es sind Postulate, die entweder aus der Notwendigkeit eines gesicherten Zusammenlebens oder aus der Würde des Menschen als autonomes Subjekt abgeleitet werden. Die christlichen Kirchen hingegen entnahmen dem Dekalog bzw. der reformatorischen Lehre vom Gesetz in seinem politischen Gebrauch den Gedanken von „Menschen- und Bruderpflichten“ und verwarfen den Gedanken von Menschenrechten als eigenmächtige Lossagung vom Recht Gottes. Hinzu kam speziell in den deutschen evangelischen Kirchen eine antiwestliche und antidemokratische Einstellung, für welche die Menschenrechte das Produkt eines liberalistischen Egoismus und Subjektivismus waren, dem man vorwarf, die schöpfungsmäßigen Ungleichheiten zu leugnen und die organisch aufgefasste Gemeinschaft individualistisch zu zersetzen.

2. „Menschenrechte“ im Sinne der europäischen Tradition sind solche Rechte, die allen Menschen kraft ihres Menschseins zukommen. Wie sie durch keine innerweltliche Instanz verliehen werden, so können sie auch von keiner Instanz abgesprochen werden; sie sind unantastbar und unveräußerlich. Wo sie in staatliche Verfassungen aufgenommen sind, bilden sie „Grundrechte“ der Einzelperson mit Verpflichtungskraft für staatliches Handeln.

(1) Als klassische Menschenrechte der liberalen westlichen Tradition begegnen zunächst *Freiheits- oder Abwehrrechte*, die dem Individuum einen persönlichen Handlungs- und Lebensraum gegen Eingriffe von außen, vor allem seitens des Staates, sichern. Sie schützen Leben und Eigentum, Freiheit von äußerem Zwang, Gewissens- und Glaubensfreiheit, Überzeugung, Meinungs-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit, freie Berufswahl, Freizügigkeit, Recht auf Entfaltung der Persönlichkeit u. a. Diesen negativen Abwehrrechten werden in jüngeren Menschenrechtskatalogen, beginnend bereits mit der Menschenrechtserklärung von 1948, *politische Teilhaberechte* zur Seite gestellt, die gewährleisten, dass Menschen an den Entscheidungsprozessen, die alle betreffen, sich wirksam beteiligen können.

Auch die *Religionsfreiheit* kann eher als negative Religionsfreiheit (Freiheit vom Zwang, sich an religiösen Handlungen beteiligen oder seine religiöse Überzeugung offen legen zu müssen – dieses Verständnis herrscht in der westeuropäischen Tradition vor) oder eher als positive Religionsfreiheit (Freiheit zur unbeschränkten Ausübung der eigenen Religion – dieses Verständnis wird in Deutschland und den USA betont) verstanden werden.

(2) Die *sozialen (wirtschaftlichen und kulturellen) Teilhaberechte* gelten der Sorge um die Rahmenbedingungen, welche die Freiheitsrechte und die politischen Teilhaberechte überhaupt erst ermöglichen. Zu ihnen gehören die Rechte auf Arbeit, soziale Sicherheit, angemessenen Lebensstandard und Schulbildung.

Die individuellen Freiheitsrechte und die politischen Teilhaberechte sind im „Pakt über die bürgerlichen und politischen Rechte“ zusammengestellt; man nennt sie Rechte der ersten Generation. Die sozialen Teilhaberechte im „Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ nennt man Rechte der zweiten Generation. Beide Pakte wurden von der UN-Vollversammlung 1966 angenommen und traten 1976 in Kraft. Die Zweiteilung trägt dem Umstand Rechnung, dass es sich bei der ersten

Kategorie um Rechte handelt, denen der Staat durch Unterlassung von Eingriffen Geltung verschafft, während Rechte der zweiten Kategorie ein gerichtlich nur schwer überprüfbares staatliches Handeln fordern und unter dem Vorbehalt des (z. B. ökonomisch) Möglichen stehen. Eine einfache Zuordnung der individuellen Freiheits- und Abwehrrechte sowie der liberalen politischen Teilhaberechte zur westlichen ist ebenso wenig angemessen wie eine Zuordnung der wirtschaftlichen und kulturellen Teilhaberechte zur sozialistischen Tradition. Denn bereits die französische Revolution von 1789 kannte auch soziale Grundrechte wie das Recht auf Unterricht und Bildung. Freiheit, Gleichheit und Teilhabe bilden von Anfang an die Grundfigur der neuzeitlichen Menschenrechte.

(3) Als Menschenrechte der „dritten Generation“ werden die von Ländern der Dritten Welt in die Diskussion gebrachten *Rechte auf Entwicklung, Frieden und Schutz der Umwelt* bezeichnet. Angesichts der zum Himmel schreienden ungerechten Verteilung der Ressourcen und der Lebenschancen unter den Völkern benennen solche ‘Solidaritätsrechte’ unaufgebbare Forderungen an jede verantwortliche Politik. Dem Begriff der Menschenrechte im engeren Sinn lassen sie sich jedoch nicht zuordnen, weil sie Völker statt Einzelpersonen zu Rechtssubjekten machen. Kollektive Rechte tragen aber keinen vorstaatlichen Charakter mehr und sind notwendigerweise Gegenstand des politischen Disputs und der politischen Entscheidung. Als Standards für staatliches Handeln haben sie jedoch einen inneren Bezug auf die Menschenrechte.

(4) Der aktuellste Grundrechtekatalog dieser Art findet sich in der „*Charta der Grundrechte der Europäischen Union*“ aus dem Jahr 2000, die auch Eingang in den Verfassungsentwurf der Europäischen Union gefunden hat. Die Staaten der Europäischen Union bekennen sich „in dem Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes“ zu den unteilbaren und universellen Werten der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität (Präambel). Angesichts der Weiterentwicklung der Gesellschaft, des sozialen Fortschritts und der wissenschaftlichen und technologischen Entwicklungen bekräftigt die Charta die Notwendigkeit, den Schutz der Grundrechte erneut zu stärken. Neu in der Grundrechtecharta ist die Sicherung so genannter *moderner Grundrechte* im Hinblick auf die neuen Informations- und Biotechnologien, die Stärkung der Verbraucherrechte und der Schutz der Umwelt. Die Charta betont den Schutz der personenbezogenen Daten und das Recht auf (länderübergreifende) Informationsfreiheit. Im Diskriminierungsverbot finden sich Präzisierungen für bestimmte Fälle wie die genetischen Merkmale, Behinderung oder die sexuelle Ausrichtung. Die Achtung der Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen wird besonders hervorgehoben. Schließlich verpflichtet die Grundrechtecharta die Mitgliedstaaten der EU zu einer nachhaltigen Entwicklung mit hohem Umweltschutzniveau und der Verbesserung der Umweltqualität.

Die aufgeführten Gruppen von Menschenrechten ergänzen einander nicht harmonisch, sondern stehen in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Das gilt vor allem für die Komponenten Freiheit und Gleichheit. Gesellschaftliche und ökonomische Interessen kommen mit der Realisierung von Menschenrechten nur allzu leicht in Konflikt, wie etwa die Debatte um das individuelle Grundrecht auf Asyl in Deutschland sowie um Flüchtlingsströme und Zuwanderung in anderen Ländern oder die Diskussion um Sozialklauseln in internationalen Verträgen vor Augen führt. Auch Grundrechte wie die freie Religionsausübung und die Freiheit von Religionszwang können untereinander in Konflikt geraten, etwa hinsichtlich des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen oder der Präsenz religiöser Symbole in der Öffentlichkeit. Schließlich kann es auch zu einer Überlagerung der individuellen Freiheitsrechte durch soziale Anspruchsrechte, z.B. durch ein Recht auf Arbeit, kommen, bei der ein zunächst gegebener Konsens über den ethischen Gehalt der Menschenwürde, aus der jeweils Menschenrechte begründet werden, überdehnt oder gar gesprengt wird.

Eine damit verbundene Frage ist, wie weit bestimmten Menschenrechten (Gleichstellung der Frau, Religionsfreiheit, keine Benachteiligung aufgrund sexueller Orientierung) auch Grundrechte in den Rechtsordnungen der Kirchen entsprechen müssen.

3. Heute sind die Menschenrechte auch ein Thema im Dialog der Religionen, zumal im Gespräch mit den Muslimen, die in den westeuropäischen Ländern z. T. starke Minderheiten bilden.

Von „Menschenrechten“ sprechen Muslime erst seit der Begegnung mit dem modernen europäisch-amerikanischen Menschenrechtsdenken. Basis für Menschenrechte im Islam ist die Lehre des Koran von einer besonderen Würde des Menschen. Sowohl das Menschengeschlecht als auch jeder einzelne Mensch gilt als unmittelbar von Gott erschaffen. Gott hat dem Menschen bei dessen Erschaffung von seinem Geist eingeblasen und umgibt ihn mit besonderer Fürsorge. Er hat Adam zu seinem Stellvertreter auf Erden eingesetzt und den ganzen Kosmos zum Besten des Menschen eingerichtet und zieht ihn für seine Taten zur Rechenschaft.

Während in der europäischen Tradition Menschenrechte als Rechte des selbstbestimmten Subjekts allgemein-vernünftig begründet werden und von der Gemeinschaft nicht verliehen werden, sondern ihr vorgegeben sind, stehen die vom Islam anerkannten Individualrechte unter dem Vorbehalt des absoluten Vorrangs der islamischen Gemeinschaft und der Erfüllung der vom islamischen Recht (Scharia) festgelegten Pflichten gegen Gott. Ein unüberwindbarer Gegensatz besteht bisher vor allem beim Prinzip der Religionsfreiheit, das der Islam in seinem Herrschaftsbereich nur eingeschränkt für jüdische und christliche Minderheiten gelten lässt; ein Austritt aus der islamischen Religionsgemeinschaft ist nicht erlaubt. Weitere Konflikte mit dem europäischen Menschenrechtsverständnis ergeben sich aus Einzelbestimmungen wie der untergeordneten Stellung, die Koran und Scharia der Frau gegenüber dem Mann zuerkennen.

Im Hinblick darauf, dass gegenwärtig etwa ein Drittel aller Muslime außerhalb islamisch geprägter Länder lebt, wurde die traditionelle Unterscheidung von ‘Haus des Islam’ und ‘Haus des Krieges’ (d. h. nicht-islamischer Bereich) um das Konzept des ‘Haus des Friedens/Vertrages’ erweitert, wonach Muslime, die in einem nicht-islamischen Land leben, das lokale Recht akzeptieren, sofern ihnen das Recht auf freie Religionsausübung garantiert wird.

In den bisherigen islamischen Erklärungen zu den Menschenrechten wird die fundamentale Gemeinschaftsorientierung des Islam gegenüber der europäischen, von Humanismus und Aufklärung geprägten Geschichte der Emanzipation des einzelnen aus dem religiösen und sozialen Kollektiv durchgehalten.¹⁸⁹ Das gilt sowohl von der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1981), die auf die Verhältnisse in Europa ausgerichtet ist, als auch von der durch Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz (OIK) verabschiedeten „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1990), die sich an die islamische Welt richtet. In letzterer heißt es: „Alle Menschen sind gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung, und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen. Der wahre Glaube ist die Garantie für das Erlangen solcher Würde auf dem Pfad zur menschliche Vollkommenheit“.¹⁹⁰ Der Begriff „Rechte“ taucht in diesem Zusammenhang nicht auf. Die Erklärung von 1981 behandelt die Religionsfreiheit im Artikel „Die Rechte der Minderheiten“. Ihre „religiöse Stellung“ werde durch den Grundsatz „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ bestimmt, ihre „zivilrechtliche und personenstandsrechtliche Stellung“ durch die Scharia.¹⁹¹ Die Charta der Islamischen Religion in Frankreich (1994/95) bekennt sich zu mit Juden und Christen geteilten „geistlichen Werten“, die aus dem Monotheismus abrahamitischer Prägung hervorgegangen seien¹⁹², äußert sich aber nicht zur Religionsfreiheit auch gegenüber dem Islam.

189 Ulrich Dehn, Islam und moderne Gesellschaftsformen. Entwicklungen der letzten Jahrzehnte, in: EZW-Texte 180/2005: Islam in Deutschland - quo vadis? (5-18) 8, mit Zitat aus Olaf Schumann, Einige Bemerkungen zur Frage der Allgemeinen Menschenrechte im Islam, in: ZEE 30, 1996, S. (155-174) 168.

190 Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990), Art. 1, ebd., S. 88.

191 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte des Islam des Islamrats für Europa (1981), Art. 10, ebd., S. 87.

192 Charta der Islamischen Religion in Frankreich (1994/1995), Art. 34, ebd. 104.

Die Frau ist nach der Kairoer Erklärung „dem Mann an Würde gleich“, doch wird ihr nicht pauschal Gleichberechtigung mit dem Mann zuerkannt; ihr werden lediglich „Rechte und auch Pflichten“, sowie Rechtsfähigkeit und finanzielle Unabhängigkeit zuerkannt, Erwerbstätigkeit bleibt dem Mann als Ernährer der Familie vorbehalten¹⁹³. Eine deutsche Erklärung von 2002 bejaht die freiheitlich-demokratische Grundordnung des Staates einschließlich des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau und der „Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozeßrechts“. Sie stellt aber auch fest: „Das islamische Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln“¹⁹⁴. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, in der Praxis den Grundsatz der gleichen Würde von Mann und Frau jederzeit zu widerrufen.

In den Bereich der Menschenrechtsproblematik gehört auch die Frage des Kopftuchtragens der muslimischen Frau, das in europäischen Ländern zum Problem wird, wenn muslimische Frauen in den staatlichen Dienst treten und an öffentlichen Schulen unterrichten wollen. Die Rechtspraxis ist in den Ländern unterschiedlich, je nach der religionsrechtlichen Verfassung des Staates und nach der Deutung, die dem Kopftuch gegeben wird. In der Tradition des französischen Laizismus wird die Religionsfreiheit als Freiheit des Staates von Kirche und Religion verstanden; das Tragen religiöser Symbole ist damit grundsätzlich aus dem Bereich der staatlichen Institutionen verbannt. In Deutschland dagegen pflegt ein religiös-weltanschaulich neutraler Staat ein offenes und förderndes Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften bis dahin, dass er sich nicht anmaßt, in die Selbstdeutung einer Religion einzugreifen. Für Österreich wiederum mit seiner alten Tradition einer Vielvölkermonarchie stellt das Kopftuch der muslimischen Frau in der Öffentlichkeit weniger ein Problem dar.

In dieser Frage stehen sich gegenwärtig verschiedene Positionen gegenüber.

- Selbst unter den muslimischen Frauen ist die Deutung des Kopftuchs umstritten. Das macht es schwierig, einen Konsens zu finden, der sowohl der Achtung fremder kultureller Traditionen als auch dem Selbstbestimmungsrecht der Frau Rechnung trägt.
- Gelegentlich wird die These vertreten, das Kopftuch sei ein religiöses Symbol bzw. ein Symbol der religiösen Zugehörigkeit seiner Trägerin. In diesem Fall stehe – jedenfalls in Ländern mit einer religionsfreundlichen Trennung von Kirche und Staat – der Gleichbehandlungsgrundsatz einem staatlichen Kopftuchverbot an Schulen entgegen.
- Aus dem Koran lässt sich eine Kopftuchpflicht für Frauen nicht zwingend begründen. Wo Musliminnen das Kopftuch als Ausdruck weiblicher Selbstbestimmung und des Schutzes verstehen, wird gefragt, wie frei sie in dieser Deutung wirklich sind.
- Wo das Kopftuch als politisches Symbol – sei es der kulturellen Selbstaussgrenzung der Muslime in der Gesellschaft, sei es einer Diskriminierung der Frau – fungiert, steht es im Gegensatz zu den Grundwerten und Bildungszielen des modernen freiheitlichen Verfassungsstaates und kann im staatlichen Dienst, vor allem in der staatlichen Schule nicht geduldet werden.
- Der Konflikt zwischen positiver Religionsfreiheit einer Lehrkraft einerseits und der staatlichen Pflicht zu weltanschaulich-religiöser Neutralität, dem Erziehungsrecht der Eltern und der negativen Religionsfreiheit der Schüler ist nicht dadurch zu lösen, dass das Kopftuch unter einen Generalverdacht gestellt und zu einem verfassungswidrigen Symbol erklärt wird, das sich gegen die westlich-europäische Wertegemeinschaft richtet.

193 Art. 6, ebd. 89.

194 Islamische Charta. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, Art. 11 und 13, ebd. 113.

11.1.2 Menschenrechte im Horizont von Gesetz und Evangelium

1. Auf dem Höhepunkt der nationalsozialistischen Barbarei konstatierte Dietrich Bonhoeffer eine neue „Art Bundesgenossenschaft“ zwischen den Werten des säkularen Humanismus und dem Christentum, bei der ein oftmals gegen die christliche Tradition gerichtetes Menschenrechtsethos wieder zu seinem christlichen „Ursprung“ zurückkehre.¹⁹⁵ Aus historischer Perspektive ist diese These bzw. die in ihr enthaltene Annahme über die Entstehung des Menschenrechtsgedankens sicher eine Verkürzung. Unabhängig davon stellt sich aber die theologische Frage, ob die Menschenrechte auf eine christlich-theologische Begründung angewiesen sind oder ob ihnen eine solche Evidenz eignet, die sie auch ohne die religiös-kulturellen Voraussetzungen der europäischen Tradition universal rezipierbar macht.

Im zweiten Fall würden die Menschenrechte einen Überschneidungsbereich zwischen den verschiedenen ethischen Überzeugungen der Menschheit darstellen, in dem sich die Anfänge eines „Weltethos“ abzeichnen würden. Die Anerkennung der unveräußerlichen Menschenwürde und der daraus abgeleiteten Freiheits-, Gleichheits- und Teilhaberechte wäre als der Kern eines globalen Ethos zu betrachten, das angesichts der rücksichtslosen weltweiten Durchsetzung reiner Marktinteressen besonders dringlich erscheint. Zweifellos hat die Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht Ansätze zur Ausbildung eines solchen Weltethos befördert, wie auch umgekehrt ethische Bewusstseinsbildung, etwa im Blick auf die Stellung der Frau, zur Weiterentwicklung der Menschenrechte beigetragen hat. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass eine Vermengung der juristischen und der moralischen Ebene, wie sie bei den sozialen Anspruchsrechten zu beobachten ist, den Rechtscharakter der Menschenrechte unterminieren kann und diese als Rechtsinstrument undeutlich werden lässt. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, dass als „Weltethos“ sich nur wenige allgemeine ethische Grundsätze erheben lassen, denen jedoch in den jeweiligen religiös-kulturellen Kontexten eine recht unterschiedliche Praxis entsprechen kann. Theologisch problematisch ist aus einer reformatorisch geprägten Sicht insbesondere, dass bei dem interreligiös konzipierten Projekt „Weltethos“ an den Religionen nur ihr ethischer Ertrag interessiert. Damit gewinnt die Frage nach den „Früchten“ Vorrang gegenüber der Frage nach dem „Baum“ und den Wurzeln, aus denen er sein Leben empfängt.

Mit dieser Kritik soll nicht ein christliches Begründungsmonopol für die Menschenrechte behauptet werden. Menschenrechte sind sowohl „begründungsbedürftig“ als auch „begründungsoffen“. Orientiert an der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium können die evangelischen Kirchen den Menschenrechtsgedanken konstruktiv aufnehmen und kritisch vertiefen. Zwischen der neuzeitlichen Gestalt der Menschenrechte und den Grundinhalten des christlichen Glaubens besteht nämlich ein Verhältnis von Entsprechung und Differenz:

Gegenüber einem exklusiven theologischen Begründungsanspruch gilt es den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst zu nehmen. Ihr Begriff nötigt dazu, sie universal zu denken und nach Anschlussmöglichkeiten in den kulturellen Traditionen der Menschheit zu suchen. Im Rahmen der Lehre von der erhaltenden Funktion des „Gesetzes“ ordnet evangelische Theologie das Anliegen der Menschenrechte dem Erhaltungswillen Gottes zu, ohne ihren säkularen Charakter zu leugnen. Geschichtliche und theologische Einsicht verbietet es, ein formuliertes Ethos unmittelbar mit dem Gesetz Gottes zu identifizieren. Es kommt evangelischer Skepsis bezüglich der natürlichen Erkennbarkeit einer göttlichen „Schöpfungsordnung“ entgegen, wenn die neuzeitliche Menschenrechtstheorie in Europa auf diesen Rückbezug verzichtet und sich als unabschließbare Suche der Vernunft nach dem Recht des Menschen als Kriterium politischer Praxis versteht.

Andererseits ist gegenüber der Behauptung einer Selbstevidenz der Menschenrechte aus allgemeiner Vernunftansicht theologisch nicht nur die faktische geschichtliche Bedingtheit jeder Erkenntnis zu berücksichtigen, sondern auch der Umstand, dass Vernunft nie herrschaftsfrei, sondern von Interessen geleitet ist. Vor allem kann die Würde jeder menschlichen Person aus rein profaner Vernunft allein nicht einsichtig gemacht werden. Deshalb ist auch in römisch-katholischer Theologie die 'aufsteigende' naturrechtliche Begründungslinie in den Hintergrund getreten zugunsten der 'absteigenden' heilsgeschichtlich-christologischen Begründung, dass Gott sich in Jesus Christus „mit jedem Menschen vereinigt“ habe, wie das Zweite Vatikanische Konzil formuliert.¹⁹⁶ Evangelische Theologie findet die Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit der Würde des Menschen vor allem in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade begründet.

2. Weil es sich beim Rechtfertigungsgeschehen um ein asymmetrisches Verhältnis der vorgängigen Annahme durch Gott handelt, besitzen Menschenrechte den Vorrang gegenüber Menschenpflichten. Menschenrechte sind vorstaatliche Rechte, die nicht zur Disposition des Gesetzgebers stehen. Ihre Zuerkennung darf auch nicht von Gegenleistungen abhängig gemacht werden: So treten Kirchen dafür ein, dass Muslime in westlichen Ländern im Rahmen der staatlich gewährleisteten Religionsfreiheit ihren Glauben ungehindert praktizieren können, unabhängig davon, ob in islamischen Ländern ein gleiches Recht für Andersgläubige gewährt wird oder nicht. Wie die Menschenrechte in den pluralistischen europäischen Gesellschaften eine tragfähige Basis des Zusammenlebens von Christen und Muslimen bilden, so muss sich auch das Miteinander von Männern und Frauen an diesen Rechten orientieren und kann nicht unter den Vorbehalt von kulturellen Traditionen und Rechtsauffassungen gestellt werden, die den Grundsatz der Gleichberechtigung verletzen.

Sind die Menschenrechte somit als unantastbare und gleiche Rechte von Subjekten zu verstehen, so ist doch zugleich daran zu erinnern, dass sich Freiheit im Dienst an der Gemeinschaft bewährt. Einem individualistischen, unsolidarischen Verständnis der Menschenrechte steht entgegen, dass sowohl das Gesetz, repräsentiert in der Goldenen Regel der Bergpredigt, als auch das Evangelium eine Gemeinschaft stiften, in der das Recht durch die neue Gerechtigkeit – nicht abgelöst, aber – überboten wird. „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Teilhabe“ erfahren eine Zuspitzung, wenn sie interpretiert werden im Licht der von Gott in Christus geschenkten Freiheit, der in der Annahme aller Menschen durch Gott gegebenen Gleichheit und der in der Teilhabe am Geist begründeten Mitwirkung am gemeinsamen Leben. Nachdenken über Menschenrechte muss darum primär aus der Perspektive derer erfolgen, denen sie verweigert werden. Mit der „vorrangigen Option für die Armen“ haben die christlichen Kirchen in ökumenischem Konsens eine Auslegungsregel und ein sozialetisches Gerechtigkeitskriterium formuliert. Menschen müssen sich gegenseitig annehmen, um einander gerecht zu werden, sonst werden Menschenrechte zu Instrumenten der Stärkeren und Erfolgreichen.

Es hat sich gezeigt: Der Begriff der Menschenwürde kann mit einer besonderen Zuspitzung aus dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden hergeleitet werden. Aber „die Menschenrechte sind nicht das Evangelium“¹⁹⁷; für Christen ist menschenrechtlich orientierte politische Praxis eines der Werke, die dem Glauben folgen. Die Unterscheidung und die Zuordnung von Gesetz und Evangelium verlangt auch in diesem Fall eine Prüfung, welches Bild vom *Menschen* und dem anzustrebenden *guten Leben* dabei im Spiel ist.

196 Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis (Gaudium et spes), Nr. 22 (in: LThK², Ergänzungsband „Das Zweite Vatikanische Konzil III“, Freiburg 1968, S. 353).

197 Das christliche Zeugnis von der Freiheit (s. Anm. 3), S. 53 (Beratungsergebnis der ethischen Projektgruppe).

Sie muss es vergleichen einerseits mit dem christlichen Menschenbild und der christlichen Auffassung eines dem Willen Gottes entsprechenden Lebens, andererseits mit der konkreten politischen, sozialen und ökonomischen Realität der betroffenen Menschen. Es kann sein, dass eine angezielte Praxis und die in ihr implizierte Normativität *Bekräftigung* verdienen, sofern darin Zumutungen des Evangeliums an die Vernunft wirksam zum Tragen kommen. Denkbar ist aber auch, dass die dabei maßgeblichen Werte und Normen oder ihre praktische Beanspruchung *abzulehnen* sind, weil sie faktisch nur partikulare oder parteiliche Kriterien oder nur scheinbar humane Zielsetzungen verkörpern. Eine solche Verweigerung, die dem Zeitgeist widersprechen muss, mag ihrerseits für partikular und parteilich gehalten werden: Sie stellt in der Tat ein christliches Glaubenszeugnis in konkreten Handlungskontexten dar. Es könnte aber auch sein, dass dieses Zeugnis als ethisches Votum wegen seiner unbestechlichen und mutigen Authentizität den Respekt der Anderen erwirbt und neues Nachdenken in Gang setzt.

11.2 Die Problematik der Bioethik

11.2.1 Herausforderungen durch Innovationen im Bereich der Bioethik

Auf kaum einem Gebiet wird über Ethik und Moral derzeit so heftig gestritten wie im Bereich der Biowissenschaften. Der Streit betrifft vor allem Fragen aus dem Bereich der Humangenetik wie die Präimplantationsdiagnostik, die Nutzung embryonaler Stammzellen und das Klonen. Die Positionen sind so vielfältig, wie die dahinter stehenden Sachfragen diffizil sind.¹⁹⁸

Durch die neuen *Reproduktionstechniken* wird der Beginn menschlichen Lebens aus seinem natürlichen Zusammenhang herausgelöst. Die Bedingungen dafür, ob ein Embryo sich zu einem voll entwickelten Menschen ausbilden kann, rücken in den Entscheidungsbereich des Menschen. Was bei einer natürlichen Schwangerschaft einen ganzheitlichen Verlauf darstellt, zerfällt bei der extrakorporalen Befruchtung in eine Abfolge von einzelnen überschaubaren Stadien, die eine Entscheidung verlangen, was geschehen soll. Das macht dann auch detaillierte rechtliche Regelungen notwendig, so dass der Eindruck entstehen kann, im Mutterleib sei der Embryo weniger geschützt als in vitro. Für diese Regelungen ist entscheidend, ob dem Embryo bereits vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle an der absolute Schutzanspruch eines „sich entwickelnden Menschen“ zuerkannt wird oder ob die Einnistung in die Gebärmutter als der Zeitpunkt angesehen wird, von dem an von einem „sich entwickelnden Menschen“ gesprochen werden kann.

Parallel zur In-vitro-Befruchtung mit anschließendem Embryotransfer hat sich die *Präimplantationsdiagnostik* (PID) entwickelt, bei der die befruchteten Eizellen nach den ersten Zellteilungen und vor dem Einsetzen in die Gebärmutter auf bestimmte genetische Erkrankungen untersucht werden. Liegt ein entsprechender Defekt vor, so werden nur die von ihm nicht betroffenen Embryonen übertragen; Embryonen mit der genetischen Veränderung werden verworfen, d. h. dem Absterben überlassen. Die PID wird in allen europäischen Staaten außer der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz, Österreich und Irland praktiziert. In diesen Staaten wird sie mit mehr oder weniger auferlegten Beschränkungen praktiziert. Im nichteuropäischen Ausland (z.B. in arabischen Staaten) wird sie eingesetzt, um gezielt Schwangerschaften mit

¹⁹⁸ Für einen Überblick über die Argumentationslinien vgl. Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD, EKD-Texte 71, Hannover 2002.

weiblichen Embryonen zu vermeiden. In der Bundesrepublik Deutschland beschränkt sich ihre Anwendung noch auf Situationen, in denen ein Paar aufgrund schwerwiegender genetischer Risiken sich nicht in der Lage sieht, ohne vorherige Diagnose eine Schwangerschaft einzugehen. Die PID ist technisch noch nicht so zuverlässig, dass sich im Verlauf der Schwangerschaft weitere Untersuchungstechniken erübrigen würden. Ungeklärt ist, ob auch 'gesunde' Embryonen selektiert werden sollen, die den Defekt an spätere Generationen weitergeben können.

Zugunsten einer Freigabe der PID in Ausnahmefällen wie erblichen Belastungen einer Familie bzw. chromosomal bedingter Nichtlebensfähigkeit des Embryos wird geltend gemacht, dass während der Schwangerschaft ohnehin Pränataldiagnostik in Anspruch genommen wird und gegenüber einer dann möglicherweise erfolgenden Abtreibung PID als das kleinere Übel angesehen werden könne. Diese Argumentation bietet sich vor allem an, wenn dem Embryo vor der Nidation nicht der Status eines voll personalen Menschen und damit auch kein absoluter Schutzanspruch zuerkannt wird.

Wo diese Prämisse nicht geteilt wird, gilt die PID als Verstoß gegen die Menschenwürde des Embryos und gegen das Menschenrecht der Person auf Leben und körperliche Unversehrtheit (s.o. 11.1.1). Zeugung eines Embryos auf Probe und Selektion nach gesundheitlichen Merkmalen erscheint als Verletzung des Instrumentalisierungsverbots. Es wird befürchtet, dass die Indikationen über schwerwiegende genetische Schädigungen hinaus ausgedehnt werden und am Ende auch nach dem Geschlecht und anderen Merkmalen selektiert wird. Eine kaum aufzuhaltende generelle Anwendung von PID bei außerkörperlicher Befruchtung würde einer eugenischen Ideologie von lebenswertem und unwertem Leben Vorschub leisten.

Auch für die *Forschung an embryonalen Stammzellen* (ES-Forschung) ist der moralische und rechtliche Status des Embryos von ausschlaggebender Bedeutung. Dem etwa eine Woche alten Embryo im Blastozystenstadium werden Stammzellen entnommen, die sich jetzt nicht mehr zu einem selbständigen Menschen, einem Individuum, entwickeln (Totipotenz), sondern nur noch in alle Arten von Körperzellen der Hauptgewebetypen differenzieren können (Pluripotenz). Wegen der Entnahme der Stammzellen kann der verbleibende Embryo nicht mehr eingepflanzt werden. Die ES-Forschung ist somit verbrauchende Embryonenforschung. Begründet wird die ES-Forschung mit hochrangigen Therapiezielen, sei es, dass langfristig für Krankheiten wie Multiple Sklerose, Parkinson oder Herzinfarkt neue Therapieansätze entwickelt oder durch Herstellung von Ersatzgewebe Organtransplantationen vermieden werden können.

Die ethische Problematik der ES-Forschung stellt sich ähnlich dar wie bei der PID. Da Abwehrrechte grundsätzlich Vorrang vor Anspruchsrechten besitzen (11.1), ist bei Annahme einer vollpersonalen Würde des Embryos vom Augenblick der Empfängnis an jede Vergleichbarkeit des embryonalen Schutzanspruchs mit dem Recht von Patienten auf Gesundheit ausgeschlossen. Wo dagegen die Einnistung als die entscheidende Zäsur angesehen wird, kann gefragt werden, wie 'stark' die Abwehrrechte in Anbetracht des Status noch ganz unterentwickelter Präimplantationsembryonen sind. Aber auch die Befürworter einer Gleichgewichtung des Rechts auf Gesundheitsschutz sprechen nur von einem 'so weit wie möglich' einzulösenden Recht, das damit keineswegs zu inflationären Gesundheitserwartungen einlädt.

Infolge der extrakorporalen Befruchtung existieren in allen Ländern 'überzählige' oder wegen Tod der Frau oder beider Partner 'verwaiste' und zum Absterben verurteilte Embryonen. Ihrer Nutzung durch die ES-Forschung stellen sich bei der zweiten Position keine unüberwindlichen Hindernisse entgegen, während die erste Position dem Instrumentalisierungsverbot nur durch Absterbenlassen, wenn keine Adoption in Frage kommt, Rechnung tragen will. Einigkeit besteht dagegen zwischen beiden Posi-

tionen darüber, dass die gezielte Herstellung von Embryonen zu Forschungszwecken strikt untersagt bleiben muss, da sie den Embryo als bloßes Mittel für fremde Zwecke gebraucht.

Beim *Klonen* wird der Kern einer differenzierten Körperzelle eines geborenen Menschen in eine entkernte Eizelle eingeführt und zum Wachstum stimuliert. Dadurch soll im Falle des reproduktiven Klonens (oder präziser: des Forschungsklonens mit dem Ziel der Erzeugung geborener Menschen) ein genotypisch identischer Abkömmling, der zugleich Kind und genetischer Zwilling des Spenders ist, erzeugt werden. Beim sog. therapeutischen Klonen (bzw. präziser: beim Forschungsklonen mit dem Ziel therapeutischer Anwendungen) soll die Technik die Gewinnung von körpereigenen Stammzellen eines Patienten erlauben, bei der keine Verträglichkeits- bzw. Abstoßungsprobleme zu befürchten sind. Der Unterschied zwischen dem „reproduktiven“ und dem „therapeutischen“ Klonen liegt nicht im Verfahren, sondern in der Zielsetzung. Beide Formen sind identisch bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Entscheidung getroffen wird, ob der neu entstandene Embryo mit dem Ziel der Entstehung eines Menschen eingepflanzt oder zur Gewinnung von Stammzellen verwendet werden soll. Gegen das reproduktive Klonen als unkalkulierbares Humanexperiment sprechen bereits medizinische Unwägbarkeiten und Risiken wie lange Versuchsreihen mit fehlgebildeten Embryonen, hohe Krankheitsrisiken und Entwicklungsstörungen des geklonten Lebewesens. Darüber hinaus verletzt reproduktives Klonen die Würde und Freiheit des Menschen, die auch darauf beruht, dass ihm die individuellen Anlagen nicht durch Designwünsche und Eingriffe Dritter zugeteilt sind.

Vom verwerflichen reproduktiven Klonen ist eine gezielte Zellkerntransplantation oder Zellkernreprogrammierung zu unterscheiden, für die nach Ansicht mancher Ethiker in Einzelfällen schwerwiegende therapeutische Argumente sprechen könnten. Die Bedenken gegen therapeutisches Klonen wären freilich erst dann behoben, wenn es ein Verfahren gäbe, bei dem nicht zunächst ein sich entwickelnder Mensch, sondern von vornherein lediglich ein pluripotentes Zellgewebe entsteht.

11.2.2 Bioethik im Horizont von Gesetz und Evangelium

1. Im Blick auf die bioethische Debatte in den *Kirchen* hat man zwischen zwei Arten von Moral unterschieden, zwischen einer Moral der Gewissensschärfung und einer Moral der Kompromissuche.¹⁹⁹ Synoden und Kirchenleitungen in Deutschland wählen zumeist die Rolle der Gewissensschärfer und wissen sich damit auch im Konsens mit der römisch-katholischen Kirche.²⁰⁰ Eine Gegenposition wird in den bioethischen Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Österreich²⁰¹ oder der Reformierten Kirche von Schottland²⁰² wie auch in dem Sondervotum evangelischer Ethiker anlässlich der Beratung des deutschen Bundestages²⁰³

199 Michael Nüchtern, Konfliktfeld Bioethik. Gibt es komplementäre Sichtweisen?, in: Materialdienst der EZW 2001/7, S. 219-227.

200 Die EKD macht sich ausdrücklich nur die grundsätzliche Ablehnung der Forschung an embryonalen Stammzellen zu Eigen, die sie gemeinsam mit der katholischen Deutschen Bischofskonferenz in der Öffentlichkeit vertritt, vgl. Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen, S. 4. 5.

201 Verantwortung für das Leben. Eine evangelische Denkschrift zu Fragen der Biomedizin, im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats A. und H. B. der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich, erarbeitet von Ulrich H. J. Körtner in Zusammenarbeit mit Michael Bünker, Wien 2001 (auch: epd-Dok. 4/2002, 34-59).

202 General Assembly of the Church of Scotland, Board of Social Responsibility, May 2001, Abschnitt 4.4. Siehe auch: Therapeutic Uses of Cloning and Embryonic Stem Cells. A Discussion Document of the Bioethics Working Group of the Church and Society Commission Conference of European Churches, <http://www.srtp.org.uk/clonin50.htm>.

203 Stellungnahme evangelischer Ethiker, in: Reiner Anselm/Ulrich H. J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, S. 197-208.

vertreten, denen es allerdings weniger um opportunistische Kompromissuche als um ein spezifisch evangelisches Verständnis von Orientierung zu tun ist.

Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium entfaltet ihre Orientierungskraft nicht auf der Ebene der Normfindung, sondern vor allem im Umgang mit ethischen Dissensen in der Kirche und in der Besinnung auf die Rolle der Kirchen. Das reformatorische Verständnis von Evangelium und Kirche macht es evangelischen Kirchenleitungen unmöglich, in ihren Stellungnahmen mit der Autorität römisch-katholischer Lehramtsäußerungen aufzutreten. Die ethische Urteilsbildung kann nur in persönlicher Verantwortung vor Gott vollzogen werden, in welche Christen ihr gesamtes Leben gestellt sehen. Eindeutigkeit oder Einstimmigkeit hat die protestantische Tradition immer nur in den Grundfragen des Glaubens verlangt, mit denen die Kirche steht oder fällt. Ethischer Dissens ist Anlass zum Hören aufeinander, muss aber die Kirchengemeinschaft nicht aufheben, solange nicht das Bekenntnis berührt ist (s.o. 10.2.2).

Wenn gelegentlich eine Ethik der Würde gegen eine Ethik der Interessen gestellt wird, sollten die Kirchen selbstkritisch erkennen, dass auch sie bestimmte Interessen vertreten. Die Gefahr der Instrumentalisierung von werdendem menschlichem Leben besteht nicht nur auf Seiten der biomedizinischen Forschung, sondern auch dort, wo Theologie und Kirche mittels eines moralisierenden prophetischen Wächteramtes jene Relevanz wiederzugewinnen meinen, die sie im Gefolge immer neuer Modernisierungsschübe verloren haben.

Die dem Glauben gebotene Weltverantwortung wird nicht durch universalethische Überbietungsansprüche wahrgenommen, sondern durch die solidarische Beteiligung am Prozess der Antwortsuche. Dabei lassen sich Fragen wie die nach der Reichweite des Schutzanspruchs der Person angesichts der Unbestimmtheit des Lebensbeginns nicht einfach durch theologische Argumente auflösen. Evangelische Freiheit und evangelische Verantwortung schließen die Möglichkeit ein, dass man in ethischen Fragen auf gemeinsamer Grundlage zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen gelangen kann. Wichtiger als die konkreten Einzelaussagen ist daher die Klärung der theologischen und ethischen Voraussetzungen, auf deren Grundlage Christinnen und Christen zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den Chancen und den Gefahren der modernen Biomedizin gelangen können.

2. Dem *Evangelium* lassen sich nicht unmittelbar bioethische Handlungsanweisungen entnehmen. Sofern sich Ethik aber als angewandte Anthropologie begreifen lässt, ergeben sich aus dem im Evangelium enthaltenen Verständnis des Menschen bestimmte Werte und Kriterien. So ist ethisch unstrittig, dass kein Menschenleben für ein anderes geopfert werden darf, weil dies seiner als Selbstzwecklichkeit zu bestimmenden Würde – theologisch gesprochen, seiner Gottebenbildlichkeit – widerspricht. Unstrittig ist auch, dass nach christlichem Verständnis jeder Mensch das gleiche Lebensrecht hat, unabhängig von seiner körperlichen und geistigen Verfassung oder seiner genetischen Disposition. Dies folgt aus dem Glauben an die zuvorkommende Gnade und Güte Gottes, deren Inbegriff die Rechtfertigung des Sünders ist.

Dabei ist jedoch stets die Differenz von ethischer und religiöser Sprache zu beachten. Vom Gedanken der „Heiligkeit des Lebens“, der vor allem im Bereich der Humangenetik oft bemüht wird, ist die biblische Sicht des Menschen als Geschöpf zu unterscheiden. Ihren besonderen Status haben die Geschöpfe, insbesondere der Mensch, nicht aus sich heraus, sondern aufgrund der Beziehung, die zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf konstituiert wird und in der das Handeln dessen sichtbar wird, der sie geschaffen hat. Nicht über die Resakralisierung des Natürlichen, sondern über die rechtfertigungstheologische Rekonstruktion der

Schöpfungslehre eröffnet sich im Blick auf den biomedizinischen Fortschritt ein neuer Zugang zur Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit des Menschen.²⁰⁴

Bioethisch relevant ist auch die eschatologische Dimension des Rechtfertigungsglaubens, weil er davon befreit, im Handeln die eigene Sinnsuche vollenden zu müssen. Einerseits schließt das Gebot der Nächstenliebe die Verpflichtung zum Heilen ein. Auch die im Neuen Testament geschilderten Heilungswunder Jesu und die alte Denkfigur des Christus medicus stehen dafür. Andererseits stehen alle menschlichen Heilungsversuche unter dem eschatologischen Vorbehalt. Heilung und Heil sind voneinander zu unterscheiden. Indem das Evangelium hilft, die Endlichkeit der Existenz vor Gott anzunehmen, kann der einzelne die nötige Ich-Stärke gewinnen, um sowohl den Heilsutopien der Biomedizin als auch dem wachsenden biopolitischen Druck der Gesellschaft zu widerstehen. Andernfalls steht der medizinische Fortschritt in der Gefahr, vom Geist der Utopie zur Barbarei verführt zu werden. Der im Glauben von Gott gerechtfertigte Mensch bleibt Sünder und vermag weder sich selbst noch die Welt zu erlösen, weder auf dem Weg der Moral noch durch irgendeine „Anthropotechnologie“. Der alte Mensch im biblischen Sinne ist nicht verbesserungs-, sondern vergebungsbedürftig. Das schöpferische Wort der Vergebung aber macht ihn nicht besser, sondern neu.

Kirche und Theologie leisten einen Beitrag zur Lösung der drängenden Fragen unserer Zeit, indem sie den zur Selbstverständlichkeit gewordenen Ruf nach einem Mehr an Ethik der theologischen Kritik unterziehen. Ethik und Theologie sind heute vor allem gefragt, wenn festgestellt werden soll, was verboten ist. Theologisch verbirgt sich im Ruf nach einer neuen Ethik die Forderung nach dem Gesetz. Darum muss sich die rechte Zuordnung von Gesetz und Evangelium auch an dieser Stelle bewähren.

3. Einem *Evangelium ohne Gesetz* entspräche im Weltlichen schrankenlose Freiheit. Die Versuchung, einseitig Freiheit in Anspruch zu nehmen, ohne das Lebensrecht anderer zu achten, zeigt sich im humangenetischen Bereich in vielerlei Gestalt: Die Erfüllung des Kinder- und Fortpflanzungswunsches durch die moderne Reproduktionsmedizin kann sich abkoppeln von der Rücksicht auf das Kindeswohl, sei es dass in extremen Situationen behinderte Eltern die Geburt eines (ebenfalls behinderten) Kindes erreichen wollen, sei es dass überhaupt die inzwischen bekannt gewordenen Risiken der In-vitro-Befruchtung für die spätere Entwicklung des Kindes von der Fortpflanzungsmedizin verharmlost oder verschwiegen werden.²⁰⁵ In dem Bündnis zwischen den ökonomischen Interessen der Biotechnik und Individualinteressen von Paaren oder einzelnen droht die Frage unterzugehen, ob es nicht gesellschaftlich und kulturell so hochrangige Werte gibt, dass sie nicht einfach dem Interesse von einzelnen Personen geopfert werden können. Dazu gehören etwa die Familie als Raum, in dem Kinder aufwachsen, die Einbettung der Reproduktion in eine Kultur der Liebe und die Prägung der Gesellschaft durch ein Ethos der Barmherzigkeit (s.o. 9.2.3). Auch von Seiten der Wissenschaft kann das Grundrecht auf Forschungsfreiheit so überdehnt werden, dass frühes menschliches Leben zum verfügbaren Objekt degradiert wird oder in der Gesellschaft eine eugenische Mentalität, ja geradezu ein Zwang entsteht, der selektive Herrschaft der Stärkeren befördert.

204 Reiner Anselm, Die Kunst des Unterscheidens. Theologische Ethik und kirchliche Stellungnahme, in: ebd., S. (47-69) 63; Ulrich H. J. Körtner, Bioethische Ökumene? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik am Beispiel der Biomedizin, in: ebd., S. (71-96) 73.

205 Bezeichnenderweise sind es vornehmlich die Kinderärzte, von denen die Daten über die Risiken weitergegeben werden. Vgl. Hartmut Kreß, Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin (Ethik - Grundlagen und Handlungsfelder 2), Stuttgart 2003, S. 131-141.

4. Die Versuchung, *Gesetz ohne Evangelium* zu verkünden, kann zur Behauptung einer Eigengesetzlichkeit führen, die Gegebenes einfach bestätigt und empirische Gesetzmäßigkeiten unmittelbar als normativ deklariert (s.o. 4.3). Dies geschieht nicht nur, wenn Naturwissenschaft die beschreibbare Wirklichkeit positivistisch hinnimmt, sondern auch wenn ein naturphilosophischer Biologismus aus Seinsaussagen unmittelbar Sollensaussagen ableiten möchte. Die über den Schöpfungsgedanken vorgenommene Sakralisierung der Natur erkennt, dass menschliches Leben nicht als solches in seiner molekularen Befindlichkeit schützenswert ist, sondern um des Menschen willen, dessen Leben es ist. Insbesondere die römisch-katholische Kirche bewegt sich auf der aristotelischen Linie und lehnt jede technische Manipulation menschlichen Lebens gerade an seinem Beginn kategorisch ab, weil sie der inneren Teleologie der menschlichen Natur widerspreche. Zwar hat auch die evangelische Ethik in den letzten Jahren das Naturrecht (s.o. 5.2.4) als Thema wiederentdeckt, sieht in dieser Tradition aber keine hinreichende Basis für die Begründung ethischer Urteile. Auch wenn ökumenische Konvergenzen auf dem Gebiet des Naturrechtsgedankens nicht zu bestreiten sind, besteht doch die große Gefahr, einem fragwürdigen Naturalismus zu erliegen. Moralische Urteile („einen Embryo zu verwerfen ist böse“) sind nicht mit Tatsachenbeschreibungen („es regnet“) zu verwechseln. Biologische Daten müssen jedoch berücksichtigt werden, wenn es darum geht, den aus ihnen nicht ableitbaren Zusppruch von Menschenwürde und Menschenrechten in seiner Reichweite festlegen zu müssen.²⁰⁶

Der Hinweis, dass Gott allein Herr über Leben und Tod ist, darf nicht dazu missbraucht werden, die Verantwortung Gott zuzuschieben, wo sie dem Menschen übertragen ist. Ein Konkurrenzverhältnis zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen ist ausgeschlossen, da sie kategorial zu unterscheiden sind. Zwar ist die menschliche Existenz durch eine eigentümliche Grundpassivität gekennzeichnet, zu der es gehört, dass wir ohne unser Zutun geboren werden und sterben müssen. Aber das Handeln Gottes und dasjenige des Menschen liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Faktisch ist der Mensch heute in die Lage versetzt, vor Gott erkennen zu müssen, dass er nicht umhin kann, selbst in die Bereiche von Geburt und Tod einzugreifen. Wer den praktischen Sinn des Glaubens an Gott und sein Handeln darin sieht, der Natur ihren Lauf zu lassen, verwechselt Gott mit der Natur, die sich uns heute mehr denn je als höchst variabel, evolutiv und menschlicher Zwecksetzung unterworfen zeigt.²⁰⁷ Schon der Begriff des ‘natürlichen’ Lebensendes erweist sich als relativ, weil immer schon mit umweltbedingten, von Menschen verursachten Schädigungen zu rechnen ist, denen menschliches Leben von Geburt an ausgesetzt ist.

Wie natürliche Gesetzmäßigkeiten nicht unmittelbar als normativ gelten können, so sind auch existierende rechtliche Regelungen oder gesellschaftliche Trends nicht einfach hinzunehmen, sondern auf ihren menschen- und lebensförderlichen Charakter im Sinne des Erbarmensrechts und der weisheitlichen Tradition (s.o. 9.2.2 - 9.2.4) kritisch zu befragen.

5. Wird *das Gesetz vom Evangelium her* gedeutet, so lässt sich die Herausforderung für die Kirchen auf der politischen Ebene präziser bestimmen. Ihre Orientierungsfunktion nehmen sie wahr durch ihre Lehre, eine zivilgesellschaftliche Funktion erfüllen sie durch Beförderung vertretbarer Kompromisse, seelsorglich treten sie ein für die Begleitung des Einzelnen. In der pluralistischen Gesellschaft können christliche Glaubensüberzeugungen keine allgemeine Anerkennung mehr beanspruchen. Denn das christliche Wirklichkeitsverständnis ist in Gottes Handeln fundiert und kann darum anderen gegenüber nur bezeugt, nicht aber diskursiv be-

206 Vgl. Peter Dabrock/ Stefanie Schardien/ Lars Klinnert, Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik, Gütersloh 2004, S. 147-172.

207 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Lasset uns Menschen machen. Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter, München 2005.

hauptet werden.²⁰⁸ Doch in der Spontaneität der Liebe, die der Glaube mit dem Geist Gottes in Verbindung bringt, handelt der Mensch nicht aus Gründen, etwa weil etwas moralisch wertvoll oder ein höchstes Gut ist, sondern um des Nächsten willen.

An die Stelle einer direkten Ableitung gesellschaftlicher und politischer Ordnungen aus theologischen Prämissen tritt die Frage, wie gesellschaftliche und politische Strukturen dem Richtungssinn der christlichen Liebe gemäß zu gestalten sind, der auf das Wohl und den Nutzen des Nächsten zielt. Dieses Kriterium schließt eine utilitaristische Position, welche Minderheiten dem Mehrheitsnutzen opfert, ebenso aus wie einen absoluten Konsequentialismus, der leugnet, dass es Handlungen gibt, die als solche und nicht erst über ihre negativen Folgen einem Menschen unangemessen sind. Divergenzen zwischen christlicher Orientierung und öffentlicher Vernunft sind freilich nicht auszuschließen. Dass allein die Schmerzempfindlichkeit des Fötus den Ausschlag geben soll für die gesetzliche Regelung des Schwangerschaftsabbruchs, ist nicht jedermann zu vermitteln. Die Zumutung, von jeder weltanschaulichen Orientierung abzusehen zugunsten von allgemein konsensfähigen Argumenten, käme der Aufforderung gleich, von dem abzusehen, was das Problem zum Problem macht. Religiöse Orientierungen dürfen daher in pluralen demokratischen Gesellschaften nicht einfach übergangen werden. Oft bleibt aber nur der Weg des Kompromisses, der die Zumutung, unter einem Recht leben zu müssen, das nicht in jeder Hinsicht den eigenen sittlichen Überzeugungen entspricht, für alle in erträglichen Grenzen hält, es sei denn, dass grundlegende Werte wie Menschenwürde, Lebensschutz, Nachhaltigkeit gravierend verletzt würden.

Aus „evangelischer Sicht [gehört] zur ethischen Verantwortung die Sensibilität für die Individualität des Menschen und seine je besondere Situation. Deshalb steht die evangelische Ethik in einem kritischen Verhältnis zu einer Prinzipienethik, die den einzelnen Menschen *ausschließlich* nach allgemeinen Regeln behandelt wissen will. Das schließt nicht aus, sondern sehr wohl ein, daß Normen und Regeln auch in der evangelischen Ethik eine wichtige Rolle spielen. Sie tun dies, insoweit sich das, was sie formulieren, im Sinne der Liebe als der christlichen Leitorientierung verstehen läßt. Doch weil Liebe auch an der Bedürftigkeit der Person in ihrer spezifischen Individualität orientiert ist, können solche Normen und Regeln unter dem Vorbehalt stehen, daß es Einzelfälle gibt, die nicht unter sie zu fassen sind und die möglicherweise überhaupt nicht nach Regeln behandelt werden können. [...] Das heißt allerdings nicht, daß die evangelische Ethik sich nun umgekehrt einseitig zum Anwalt des Einzelfalls und der Grenzfälle machte. Einzelfallgerechtigkeit und Grenzfälle gibt es nur, wo es allgemeine Regeln gibt. Daher besteht die ethische Aufgabe zunächst darin zu verstehen, welche Regeln um der Liebe willen, d. h. im Interesse des Schutzes und der Förderung des Anderen auch in seiner Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, Geltung besitzen und Beachtung verdienen. Aber es gehört sodann doch auch dazu, die Grenz- und Einzelfälle wahrzunehmen, die sich nicht unter allgemeine Regeln fassen lassen. Solche Sensibilität fürs Individuelle ist ein wesentliches Merkmal einer Haltung, die im Christentum als Liebe beschrieben wird“.²⁰⁹

Der biomedizinische Fortschritt führt in neue Konfliktsituationen, in denen eine Güterabwägung zur Übelabwägung gerät und sowohl das Tun als auch das Unterlassen die Rechte von Menschen verletzen kann. Auch eine Prinzipienethik, die sich von schädlichen Auswirkungen der von ihr geforderten Handlungen nicht beeindrucken lässt und keine Gründe angeben kann, durch die sie falsifiziert würde, entgeht nicht der Situation von Schuld und Vergebungsbedürftigkeit. Christliche Ethik richtet sich an den Menschen, der diesseits des Sündenfalls lebt. Zumindest evangelische Ethik rechnet weniger mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgenheit des Guten, welche die ethische Entscheidung im Einzelfall schwer macht. Vor allem

208 Zum Folgenden Johannes Fischer, Theologische Ethik und die Forderung nach Selbstbeschränkung religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, in: ZEE 48, 2004, S. 247-266.

209 Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen (s. Anm. 198), S. 14f.

aber lässt sie sich von der Gewissheit der Rechtfertigung des Sünders leiten, in welcher der Mut zur Verantwortungsübernahme ihren letzten Grund hat.

Ein Epilog: „Ihr seid das Salz der Erde“ – „Suchet der Stadt Bestes“

Die Kirche hat einen Auftrag, dem sie unbedingt nachzukommen hat und um den sie sich nicht selbst bringen darf: die Verkündigung des Wortes Gottes. Er ist von der Zusage Jesu an seine Jünger und Jüngerinnen her bestimmt, „Salz der Erde“ zu sein (Mt 5,13). Die Kirche darf sich, wenn sie ihre „Salzkraft“ nicht verlieren will, auch in ihrem gesellschaftlichen, sozialen und ethischen Engagement nicht von ihrem Auftrag lösen. Sie darf sich nicht selbst *säkularisieren*. Das tut sie aber, wenn sie sich von Forderungen, Zwangsläufigkeiten und Eigen-gesetzlichkeiten bestimmen lässt, die ihrem Auftrag nicht entsprechen.

Sie vernachlässigt ihren Auftrag und verliert ihre Salzkraft auch dann, wenn sie in ihrer Verkündigung nicht zwischen Gesetz und Evangelium unterscheidet. Es wird dann in der Regel entweder das Evangelium verdunkelt, sein Freispruch verschwindet hinter Ansprüchen und Forderungen. Es wird aber auch Gottes Gebot verdunkelt, weil es durch Prinzipien und Ideale gefangen genommen wird und darum keine konkrete und praktische Weisung mehr von ihm ausgeht. Aber auch dann, wenn die Kirche die Verkündigung des Evangeliums von der des Gesetzes löst, vernachlässigt sie ihren Auftrag. Dann entsteht, gewollt oder ungewollt, eine Zweiteilung des Lebens in eine innerliche und äußerliche Seite: für das Herz die Vergebung, für den „Alltag der Welt“ das Gesetz. Das entspricht aber nicht dem Gesetz Gottes, sondern eher einer innerweltlichen Gesetzmäßigkeit, wie es auch dem Evangelium Gottes nicht entspricht, weil seine schöpferische Kraft ausgeblendet ist.

So wenig sich die Kirche säkularisieren darf, so wenig darf sie sich auf dieselbe Zusage Jesu an seine Jünger hin *sakralisieren*. Sie darf sich nicht in einen kirchlichen Binnenraum zurückziehen, um ihre Kräfte zu religiöser Seelenpflege oder zur Aufrechterhaltung ihrer Institution zu verbrauchen. Vielmehr kommt es darauf an, dass sie „Salz der Erde“ ist, sich also auch in das gesellschaftliche Leben einmischt. Wohl hat sie einen eigenen Auftrag, aber in dessen Vollzug ist es ihr wichtig, dass unter den Menschen für Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gesorgt wird. Deshalb steht sie nicht unbeteiligt beiseite, wo Frieden und Recht bedroht sind. Sie weiß, dass die „Welt“ erlösungsbedürftig ist und dass sie selbst in der noch nicht erlösten Welt steht. Sie wird sich darum weder von der Welt in ein sakrales Abseits zurückziehen noch sich der Welt als deren Erlöser empfehlen können. Sie weiß aber auch, dass sie angesichts der Erlösungsbedürftigkeit nicht zu resignieren braucht. Sie glaubt vielmehr vertrauensvoll und gehorsam an die „Kraft des Wortes“, durch das „Gott alle Dinge trägt“ (Hebr 1,3). Indem Gott sich in Erfüllung seiner Verheißung für seine Geschöpfe verantwortlich macht, zieht und ruft er sie auch zur Verantwortung. Indem er ihnen geben will und wird, was nur er ihnen geben kann, gibt er ihnen sein Gebot zu einem Leben, wie es ihm wohl gefällt und wie es ihnen gut tut.

Bei der Aufrichtung und Aufrechterhaltung menschlicher Gerechtigkeit arbeitet die Kirche auch mit Menschen, Gruppierungen und anderen Gremien zusammen, die dabei nicht als ihre Glieder auftreten. Sie hat deshalb die Aufgabe, allgemeinverständlich, einleuchtend und plausibel zu machen, was sie zu sagen hat und wofür sie einsteht. Dass sie es dabei schwerlich allen recht machen kann, entbindet sie nicht von dieser Aufgabe. Wie umgekehrt die Bemühung um Plausibilität der Argumente für ihr Engagement nicht bedeutet, dass sie es allen recht machen müsste! Das Wort, durch das Gott *alle* Dinge trägt, erhält und regiert, ist auch in der „Welt“ außerhalb der Kirche wirksam. Im Vertrauen auf dieses wirksame Wort rechnen Christen damit, dass sich die Sorge für Recht und Frieden auch gegen Unrecht und Unfrieden immer wieder behaupten wird. Im Vertrauen darauf arbeiten sie an den Aufgaben des Gemeinwesens mit. Im Vertrauen darauf appellieren sie dabei an den gesunden Menschenver-

stand und beteiligen sich an der Suche nach menschengerechten, schöpfungsgerechten, sachgerechten Problemlösungen sowie an der Durchsetzung lebensfördernder Ordnungen und ihrer Erhebung zur Verbindlichkeit. Christen haben sich dieser Aufgabe in Solidarität mit all den Menschen und anderen Geschöpfen zu stellen, denen Gerechtigkeit zugute kommen soll. Dazu gehört die Bereitschaft, das geltend zu machen, wofür sie nach ihrer menschlichen Einsicht und in ihrem menschlichen Vermögen in der Orientierung an Gottes freisprechendem und gebietendem Wort einzutreten haben. Zu solcher Solidarität gehört aber auch die Bereitschaft, von denen zu lernen, die mehr verstehen als sie und die ihnen in der Bemühung um menschliche Gerechtigkeit vorbildlich sind.

Ein wesentlicher Teil ihrer Beteiligung an den Aufgaben des Gemeinwesens liegt darin, dass die Kirche im Vertrauen auf Gottes wirksames Wort diejenigen zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung und zu sozialem Einsatz ermutigt, die sich resigniert mit scheinbar Unvermeidlichem abfinden wollen. Zugleich warnt sie im Ausblick auf die kommende Gottesherrschaft vor menschlicher Selbstüberschätzung, etwa davor, dass das Menschenmögliche seine Grenzen bloß in dem jeweils *Machbaren* hat, statt in dem – unter dem Gesichtspunkt menschlicher Gerechtigkeit – von Gott *Gebotenen*. Die Beteiligung der Kirche an den Aufgaben des Gemeinwesens bedeutet kein kritikloses Mitmachen bei dem, was jeweils – oben oder unten – herrscht. Sie wird vielmehr alles, was da gewollt und unternommen wird, an der von Gott gebotenen Aufgabe der Sorge für menschliche Gerechtigkeit zu prüfen haben. Darum beteiligt sie sich an der Gestaltung des Gemeinwesens und wird auch in Fragen der Alltagssorgen das ihr gebotene Wort sagen. So bringt sie sich mit dem aus Gottes Wort Vernommenen und in der Gemeinschaft mit Gott Empfangenen nach allen ihr gegebenen Kräften in die größere Lebenswelt ein. Damit kommt die Kirche dem nach, was Jeremia der Gemeinde Israels in Babel schrieb und was im erweiterten Sinn für alles christliche Bemühen um das Wohl der Menschen gilt: „Suchet der Stadt Bestes, und betet für sie zum Herrn. Denn wenn es ihr wohl geht, so geht es euch auch wohl“ (Jer 29,7).

„Ihr seid das Salz der Erde – Suchet der Stadt Bestes“!

Mitglieder der Lehrgesprächsgruppe ‚Gesetz und Evangelium‘

Delegierte

Prof. Dr. André **Birmelé**, Eglise de la C.A. d’Alsace et de Lorraine

Oberkirchenrat Dr. Reinhard **Brandt**, VELKD

Prof. Dr. Eberhard **Busch***, Ev.-ref. Kirche

Dr. Theo **Dieter**, Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg

Oberkirchenrätin Doris **Damke***, Ev. Kirche von Westfalen

Dean Prof. Dr. Duncan B. **Forrester**, Church of Scotland

Oberkirchenrat Dr. Klaus **Grünwaldt**, VELKD

Bischof Dr. Martin **Hein**, Ev. Kirche von Kurhessen-Waldeck

Prof. Dr. Eilert **Herms**, EKD

Pfarrer Karl Georg **Marhoffer***, Prot.-ref. Kirche von Luxemburg H.B.

Direktor Dr. Manfred **Marquardt**, Ev.-meth. Kirche

Pastor Dr. Ralph **Meier**, Ev.-Luth. Landeskirche Schaumburg-Lippe

Oberkirchenrat Dr. Ulrich **Möller**, Lippische Landeskirche

Prof. Dr. Peder **Nørgaard-Højen***, Ökumenisches Institut, Kopenhagen

Pfarrer Dr. Niklaus **Peter**, Schweiz. Ev. Kirchenbund

Dr. Antti **Raunio***, Ev.-Luth. Kirche Finnlands

Prof. Dr. Anne Marie **Reijnen**, Vereinigte Prot. Kirche in Belgien

Prof. Dr. Zdenek **Sázava**, Hussitische Kirche

Superintendent Prof. Mag. Klaus **Schacht**, Ev. Kirche in Österreich

Dr. Walter **Schöpsdau***, Ev. Kirche der Pfalz

Prof. Dr. Christoph **Schwöbel**, VELKD

Prof. Dr. Walter **Sparn**, Ev.-Luth. Kirche in Bayern

Prof. Dr. Dr. Michael **Welker**, Ev. Landeskirche in Baden

Pfarrer Dr. Andreas H. **Wöhle***, Vorsitzender, samen op weg-Kerken, Niederlande

LKG/GEKE-Sekretariat

Präsident Dr. Wilhelm **Hüffmeier** (Leiter des Sekretariats)

Pfarrer Dr. Ralf **Hoburg** (Geschäftsführer bis 1998)

Kirchenrat Privatdozent Dr. Helmut **Schwier*** (Geschäftsführer 1999-2001)

Prof. Dr. Martin **Friedrich*** (Geschäftsführer im Redaktionsprozess 2002-2005)

*) Redaktionsgruppe