

Julia Knop (Hg.)

Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch

Theologie und Pastoral unter
säkularen Bedingungen



HERDER

DIE GOTTESFRAGE ZWISCHEN UMBRUCH UND ABBRUCH
Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 297

DIE GOTTESFRAGE ZWISCHEN UMBRUCH UND ABRUCH



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

DIE GOTTESFRAGE ZWISCHEN UMBRUCH UND ABBRUCH

Theologie und Pastoral unter
säkularen Bedingungen

Herausgegeben von Julia Knop

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © horstgerlach/iStock – GettyImages

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02297-5

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82297-1

Inhalt

Einleitung	9
<i>Julia Knop</i>	
Suche nach einem gnädigen Gott auch heute. Reflexionen zur bleibenden Aktualität der Gottesfrage Martin Luthers	18
<i>Kurt Koch</i>	
1. Gott suchen – Gott finden – Gott denken. Die Gottesfrage im Wandel der Zeit	
„JHWH ist König geworden.“ Bilder des Königsgottes im Psalter	41
<i>Susanne Gillmayr-Bucher</i>	
„Habe ich nicht den Herrn gesehen?“ (1 Kor 9,1) Hintergründe paulinischer Gottesrede	56
<i>Robert Vorholt</i>	
„Du warst mir innerlicher als mein Innerstes“ (<i>Conf.</i> 3,11) Die Gottsuche bei Augustinus	68
<i>Notker Baumann</i>	
Denkend den lebendigen Gott suchen. Anselms rationale Mystagogie als Weg der Annäherung an Gottes Wirklichkeit in unserer Zeit?	80
<i>Martin Kirschner</i>	
Martin Luthers Suche nach dem gnädigen Gott	94
<i>Friederike Nüssel</i>	

2. Typisch modern? Anthropologische Prämissen der Gottesfrage

Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verblässen von Gott in der Gesellschaft . . . 111
Gert Pickel

Theologie im Kontext religiöser Indifferenz 130
Eberhard Tiefensee

Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann?
Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz 145
Veronika Hoffmann

Gott: Ein Menschheitsthema?
Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden 161
Julia Knop

Fremdeln mit dem Menschlichen? Anthropologische Prämissen der Gegenwartspastoral im Realitätenstrudel 178
Jan Loffeld

3. Die Gottesfrage nach dem Verlust ihrer Bedeutsamkeit: Neuerortungen von Theologie und Pastoral

Gottesfrage und christliche Theologie in kapitalistischen Zeiten 199
Rainer Bucher

Das Ineinander von Grund- und Darlegung der Glaubenslehre. Notwendigkeit und Grenzen 214
Benjamin Dahlke

Echoraum oder Horizont? Theologie zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Ein aktuelles Beispiel 228
Florian Baab

Pastorale Chancen der Säkularität 245
Tobias Kläden

Über Gott reden nach dem Verlust seiner Bedeutsamkeit 260
Bernhard Spielberg

4. Gott jenseits seiner Notwendigkeit:
Gnaden theologische Konturen der Gottesfrage

Gott, Kirche, Körper:
Transformationen im Ereignisort von Gnade 277
Michael Schüßler

Darf Gott den Menschen gegenüber gnädig handeln? Annäherungen an eine unvertraute Frage in ökumenischer Perspektive 294
Dorothea Sattler

Der „totgegläubte“ Gott. Provokationen des „neuen“ Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung 306
Hans-Joachim Höhn

Gott als Begründung oder als Herausforderung? Warum Gott nicht „notwendig“ sein kann 325
Jürgen Werbick

Die Autorinnen und Autoren 343

Einleitung

Julia Knop

„*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*“ Die existenzielle Not des jungen Martin Luther, seine Suche nach einem Gott, vor dem er, der Sünder, bestehen könnte, lässt sich als eine person- und epochenspezifische Gestalt der Gottesfrage verstehen, die den Menschen – so scheint es jedenfalls – seit jeher umtreibt. Sie wurde zur Zeit der Reformation v. a. im Rahmen der Sünden- und Rechtfertigungstheologie gestellt. Menschen der vorausgehenden und der nachfolgenden Jahrhunderte fragten anders nach Gott; sie suchten und fanden, glaubten und dachten Gott in den jeweils prägenden Formaten und Perspektiven ihrer Zeit und Kultur. Grundsätzlichen Charakter erhält die Gottesfrage erst in der Neuzeit. Die Annahme, dass der Mensch, *weil* er Mensch ist, nach Gott frage, und dass er, *weil* er Mensch ist, Gottes bedürfe, verlor ihre Selbstverständlichkeit wahrscheinlich im 17. und forciert dann im 19. Jahrhundert, nachdem alternative nichttheistische Weltauffassungen aufgekommen waren. Auf Seiten der Religion entstand dadurch ein Legitimationsbedarf, den es vorher so nicht gegeben hatte. Die theologische Überzeugung der Gottbezogenheit des Menschen musste nun eigens begründet und ggf. apologetisch abgesichert werden.

Die humanen Katastrophen des 20. Jahrhunderts trugen das Ihre dazu bei, der Gottesfrage neue Konturen zu verleihen oder aber sie als sinnvolle Frage gänzlich zu verabschieden. Denn nach welchem Gott fragt (noch) ein Mensch, der von den Erfahrungen zweier Weltkriege, von der systematischen Vernichtung menschlichen Lebens, von verheerenden politischen Ideologien und Diktaturen bestimmt ist? Es ist nicht (mehr) der dem Sünder, dem Täter, dem Mörder gnädige Gott (Anthropodizee), auf dessen rettendes Eingreifen und gerechtes Gericht er zu hoffen wagt, sondern ein Gott, der sein eigenes Dasein angesichts der Opfer der Geschichte erst als verständlich, moralisch berechtigt und (darum) glaubwürdig erweisen muss (Theodizee). Als existenzielles Bedürfnis mag die Gottesfrage in all ihren verschiedenen Facetten den Menschen der vergangenen Jahrhunderte tatsächlich mehrheitlich ins Herz geschrieben gewesen

sein. Aus ideengeschichtlicher Perspektive ist sie jedoch ein Kind der Moderne. Ihre Geburtsstunde war die Auflösung einer selbstverständlichen Gottesgewissheit.

Gegenwärtig scheint sich die Gottesfrage für viele Menschen nicht nur anders zu stellen als früheren Generationen, sondern bereits als Frage an Dringlichkeit und Evidenz verloren zu haben, teils völlig verschwunden zu sein. Das Thema „Gott“ verblasst zusehends. Selbst der Protest-Atheismus hat seine besten Zeiten hinter sich. Wem die Gottesfrage keine Frage ist, dem ist sie auch keines Streites wert. Der Widersinn dieser Welt muss heutzutage nicht (mehr) zur Gottesklage reizen, und auch radikale Kontingenzerfahrungen lassen sich ohne religiösen Rekurs bewältigen. Not lehrt in der Regel nur den beten, der das ohne Not auch tut. Für den so genannten areligiösen Halbmond Mittel- und Osteuropas und die Megacities dieser Welt spricht Eberhard Tiefensee sogar vom „*homo areligiosus*“, für den die Gottesfrage als solche keine bedeutsame, lebensrelevante Frage ist. Empirische Studien belegen, dass diese Weise, Welt und Mensch (nicht „Gott und die Welt“) zu deuten, auf dem Vormarsch ist, ohne dass ein metaphysisches Defizit empfunden würde. Religiöse Indifferenz wird zunehmend zum Signum unserer Zeit.

Das ‚Ende der großen Erzählungen‘ (Jean-François Lyotard) bezieht sich angesichts dieses Phänomens nicht nur auf dieses oder jenes Narrativ innerhalb eines weiterhin bestehenden gemeinsamen Horizontes, in dem die Gottesfrage als menschliche Konstante vorausgesetzt werden darf. Der Bruch reicht tiefer: Die Gottesthematik selbst ist ihrem Gehalt und v. a. ihrer Bedeutsamkeit nach zu einem Narrativ neben diversen anderen Optionen geworden, sich selbst und die Welt zu interpretieren. Statt den Rahmen des Feldes zu markieren, innerhalb dessen z. B. an der Universität über Sinn und Unsinn der Welt und des Lebens gestritten werden kann, ist sie in weiten Teilen der westlichen Welt zu einer Möglichkeit neben anderen geworden, die eigene Sinnsuche, Sinnstiftung und Weltanschauung zu gestalten. Sie leuchtet den einen ein, während sie für andere nicht einmal mehr als Frage sinnvoll erscheint. Theologie, deren maßgeblicher Gegenstand nun aber gerade die Frage nach Gott und seiner Bedeutung für Welt und Geschichte ist, bestellt daher nur mehr eine von vielen möglichen Parzellen des Feldes gesellschaftlicher Verständigung. Sie kann nicht (mehr) beanspruchen, als „*prima facultas*“ die Prinzipien menschlichen For-

schens zu bestimmen; sie umgreift nicht (mehr) den Horizont möglichen Wissens und Fragens.

Hat die Theologie, hat kirchliche Praxis die jüngeren Umbrüche der Gottesfrage, die vielfach schlichtweg Abbrüche genannt werden müssen, bereits angemessen wahrgenommen und ernsthaft reflektiert? Was bedeutet das Phänomen religiöser Indifferenz für die Reflexion, Rekonstruktion und Verantwortung von Bekenntnisinhalten? Welchen Anforderungen muss(t)en kirchliche Verkündigung und Pastoral unter (post-)säkularen Bedingungen genügen? Welche gewohnten, für selbstverständlich genommenen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen der Gottesthematik sind heute neu zu bedenken und ggf. zu korrigieren?

Die Beiträge des vorliegenden Bandes bearbeiten diese Problematik in vier Abschnitten. Den Auftakt unternimmt mit einem starken ökumenischen Akzent *Kurt Kardinal Koch*, der die Gottesfrage Martin Luthers theologisch entfaltet und ihre Bedeutung für die Gegenwart skizziert. Dem folgt zunächst (*Teil 1*) ein chronologischer Durchgang, der epochal verschiedene Konturen der Frage nach Gott in den Blick nimmt. In fünf Stationen werden exemplarisch markante Ausprägungen der Gottesfrage von der Bibel bis in die Reformationzeit vorgestellt: *Susanne Gillmayr-Bucher* erläutert das in den Psalmen bezeugte Bekenntnis zu Gott als königlichem Herrscher, der hier als Garant zur Erhaltung oder Wiederherstellung politischer und religiöser Ordnungen, aber auch als Korrektiv gegenüber tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnissen erscheint. *Robert Vorholt* entfaltet die Christusvision des Paulus als dessen entscheidende Gotteserfahrung, die sein bisheriges Leben und Selbstverständnis grundlegend veränderte. Der im gekreuzigten und auferstandenen Kyrios offenbare Gott legitimierte und bestimmte fortan seine apostolische Existenz. *Notker Baumann* thematisiert exemplarisch für die Patristik die *Confessiones* des Augustinus, demzufolge Gottes- und Selbsterfahrung im Innersten des Menschen, in seiner *memoria*, in eins fallen: „Wo also habe ich Dich gefunden, so dass ich nun weiß, wer Du bist? Nirgends, wenn nicht in Dir, über mir – *in te supra me!*“ (*Conf.* 10) *Martin Kirschner* stellt die Gottesfrage als intellektuelles Problem bei Anselm von Canterbury vor, der der Vernunft den Glauben an Gott erschließen, dem Glauben Einsicht in die Rationalität des Gottesbekenntnisses vermitteln und in dieser Doppelbewegung Menschen an die Wirklichkeit Gottes heranzuführen will.

Friederike Nüssel erläutert die Spezifik der Gottesfrage bei Martin Luther. Sein Ringen um einen ihm gnädigen Gott hat (Reformations-)Geschichte geschrieben. Seine Entdeckung der wahren, den Menschen neu schaffenden Gerechtigkeit Gottes, die seine religiöse Not, Gott niemals genügen zu können, überwand, darf heute konfessionsübergreifend als Meilenstein in der Geschichte menschlicher Selbst- und Gotteserfahrung gelten.

Es zeigt sich freilich auch, dass sich seither Voraussetzungen und Horizont der Gottesfrage stark verändert haben. Diese Transformationen zu rekonstruieren und systematische wie praktische Konsequenzen zu erwägen ist Aufgabe der folgenden Abschnitte des Bandes. Die Beiträge von *Teil 2* reflektieren die gegenwärtige religiöse Situation in der westlichen, stark säkularisierten Welt, und sondieren Optionen zeitgenössischer Theologie, darauf zu reagieren. Bis in unsere Tage hinein wird die Gottesfrage in Theologie und Kirche vielfach weiterhin als anthropologische Konstante vorausgesetzt. Doch die Annahme einer allgemeinmenschlichen Gottesbedürftigkeit, die eine humane Relevanz von Religion und eine gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen zu belegen scheint, erweist sich zunehmend als prekär. Es dürfte sich eher um eine normative Positionierung denn um eine Folgerung aus empirischer Forschung handeln. *Gert Pickel* erschließt dieses Feld religionssoziologisch. Nur ein verschwindend geringer Anteil der Konfessionslosen bezeichnet sich empirischen Studien zufolge als religiös suchend; die überwiegende Mehrzahl hat Religiosität nicht gelernt und bekundet, dass ihr ohne Religion im Lebensalltag nichts fehle. *Eberhard Tiefensee* nimmt das Phänomen religiöser Indifferenz in den Blick, das wegen seiner Frage- und Aussageabstinenz und Theorieferne für die Theologie allerdings nur schwer zu fassen ist. Eingübte Argumentationsmuster aus der Auseinandersetzung mit alten und neuen Atheismen greifen nicht; diese sind trotz ihrer öffentlichen Präsenz gegenüber der viel weiter verbreiteten Areligiosität eher ein Randphänomen. Doch womöglich erwacht die Gottesfrage auf neue Weise da, wo religiöse Erfahrungen möglich und artikulierbar werden. *Veronika Hoffmann* nimmt die Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung Glaubender und Nichtglaubender in den Blick, um zu einer theologisch angemessenen Wahrnehmung religiöser Indifferenz zu gelangen. Mit Charles Taylor erschließt sie die Suche nach „Fülle“ als anthropologisches Universal, das transzendenzbezogen (religiös),

aber eben auch ohne Rekurs auf einen religiösen Glauben gestaltet werden kann. *Julia Knop* sondiert anthropologisch-theologische Voraussetzungen und ihre Problematik, die in der Pastoralkonstitution des II. Vaticanum und in fundamentaltheologischen Ansätzen des späten 20. Jahrhunderts die humane Relevanz und Plausibilität des christlichen Gottesbekenntnisses belegen sollten. *Jan Loffeld* identifiziert in den Beschlüssen der Würzburger Synode und im Schreiben „Gemeinsam Kirche sein“ der DBK (2015) entsprechende Prämissen, die zumindest aus heutiger Sicht durchaus prekär sind. Die säkulare Herausforderung werde in ihrer Dramatik verkannt und aus einer engen Milieuperspektive lediglich mit der Forderung einer noch besseren, nun endlich moderne-kompatiblen Kirchengestalt beantwortet. Doch die Gotteskrise unserer Tage, das Vergessen der Frage nach Gott (Karl Rahner), lässt sich nicht durch eine ideale Gemeinde bereits Glaubender lösen.

Im folgenden *Teil 3* des Bandes kommen neue Verortungen von Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen zur Sprache: neu zu erschließende theologische *loci* und Reflexionsformen, die eine allzu selbstverständliche anthropologische Grundlegung der Gottesfrage problematisieren und Neuansätze erproben. *Rainer Bucher* sondiert die Herausforderungen einer kapitalistischen Kultur für die Rede und Praxis von Gott. Aufgabe pastoraler Praxis sei es, anstelle einer bloßen Wiederholung des nicht mehr Verständlichen das theologiegenerative Potenzial der Gegenwart an unbekanntem und entkirchlichten Orten zu entdecken und die Relevanz dieser fremden Gottesdiskurse für das ganze Volk Gottes neu zu erschließen. *Benjamin Dahlke* befragt das herkömmliche Verhältnis von Fundamentaltheologie (Grundlegung) und Dogmatik (Darlegung) des Glaubens angesichts des gegenwärtigen Relevanzverlustes der Gottesthematik. Er entfaltet mit Sarah Coakleys Ansatz beim Begehren und Sehnen des Menschen (*desire*) einen Weg, mit Hilfe eines nichtreligiösen Universals zu einer heute tragfähigen Zuordnung zu gelangen. *Florian Baab* setzt sich kritisch mit den ambitionierten Ansprüchen gegenwärtiger analytischer Ansätze auseinander, dem Bedeutungsverlust theologischer Gottrede durch eine Apologie vermeintlich wahrheitsfähiger Sätze und Systeme wirksam entgegenzutreten zu können. *Tobias Kläden* entwickelt Säkularität als pastorale Chance und stellt die im französischen Raum entwickelte „*pastorale d'engendrement*“ als Option kirchlicher Dienstleistung im besten

Wortsinn vor. *Bernhard Spielberg* identifiziert den Bedeutungsverlust der Gottesfrage als Resonanzlosigkeit der kirchlichen Rede von Gott. Mit Philippe Bacq SJ sondiert er typische pastorale Reaktionen auf die im Zuge der Moderne erfolgten „Kränkungen“ kirchlicher Bedeutsamkeit und zeigt, welches theologiegeneratives Potenzial gerade in der Ent-Täuschung überkommener Gottesbilder und pastoraler Formate liegt.

Teil 4 versammelt gnadentheologische Zugänge zur Thematik, die heute wahrscheinlich größere hermeneutische Kraft entwickeln können als überkommene anthropologische Bewährungen der Gottesfrage. Theologisch ist die Gewissheit, dass Gott für den Menschen bedeutsam, ja mehr noch, (heils-)notwendig sei, nicht dispensierbar. Doch lässt sich davon in Zeiten religiöser Indifferenz kaum dadurch überzeugen, dass man nichtreligiösen Menschen aufgrund ihrer Areligiosität ein humanes Defizit unterstellt und suggeriert, dass sie im Grunde ihres Herzens eigentlich doch nach Gott fragten, es nur nicht wissen (wollten). Womöglich ist es nicht nur um des Respekts gegenüber ihrem Selbstverständnis, sondern auch theologisch, also um Gottes willen, angemessener, Gott als den zu reflektieren, der sich gerade nicht als nötig erweisen muss, sondern menschlichem Fragen als unverdiente, unerwartete Gabe zuvorkommt. *Michael Schüßler* nimmt heutige religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen und Orte von Gnade und Ungnade in den Blick und verweist auf deren existenzielle und körperliche Dimension. Das Bedürfnis nach Heil und Erlösung artikuliere sich gegenwärtig weniger als Bedürfnis nach Religion oder Kirche, nicht einmal als explizites Gottesbedürfnis, sondern als Sehnsucht nach Gnade und (Er-)Lösung vom Druck, sich selbst optimieren zu müssen. *Dorothea Sattler* thematisiert die Gottesfrage der Reformationszeit im Kontext unserer Zeit. Luthers Frage nach einem unbedingt gnädigen Gott stelle sich heute weniger als Frage nach der Rettung des Sünders denn als Frage nach der Glaubwürdigkeit eines barmherzigen Gottes: Darf Gott an denen gnädig handeln, die quälen und töten? Ist ein Gott glaubhaft, der sich auch dem Sünder, dem Täter, dem Mörder gegenüber letztendlich als gnädig erweisen will? *Hans-Joachim Höhn* nimmt ein Wahrheitsmoment des neuzeitlichen Atheismus konstruktiv auf: Die Relevanz Gottes lässt sich tatsächlich nicht belegen, indem man seine vermeintliche Notwendigkeit für die Erklärung innerweltlicher Probleme (der Natur, der Politik, der Moral) demonstriert. Theologie

müsse vielmehr Gottes Weltbezug erschließen, ohne seine Weltverschiedenheit zu verkürzen, und den Gottesbezug der Welt als nicht notwendige, aber mögliche Option offen halten. Auch *Jürgen Werbick* plädiert abschließend für einen beherzten Abschied von der apologetischen Defensiv-Position, die Gott zur Begründung eines konsistenten Welt- und Menschenbildes benutzt. Gott Gott sein zu lassen bedeute letztlich, die Relevanzfrage hinter sich und Gott um seiner selbst willen wichtig sein zu lassen.

So führen die historischen, systematischen und pastoralen Reflexionen des vorliegenden Bandes zu einem spannenden Ergebnis: Zwar lassen sich heutige Konturen der Gottesfrage nur schwer mit denen anderer Zeiten, speziell mit Luthers Ringen um einen ihm gnädigen Gott, vergleichen. Doch auch der Reformator fand religiöse Gewissheit nicht durch eine Antwort auf seine Frage nach Gott, sondern dadurch, dass er die Frage hinter sich ließ und verstand: Gott ist erst dann wirklich als Gott, seine Gnade erst dann wirklich als Gnade und nicht als verdienstlicher Lohn erkannt und anerkannt, wenn er nicht einem existenziellen oder intellektuellen Bedürfnis des Menschen entsprechen, sich nicht kontingenten menschlichen Relevanzvorstellungen unterordnen muss, sondern frei und unverfügbar und bisweilen auch grundstürzend irritierend entgegenkommt.¹

Eine Reihe der vorliegenden Artikel basiert auf Vorträgen und Diskussionen zweier Tagungen. Sie wurden um eigens erfragte Beiträge ergänzt und für die Veröffentlichung in eine neue, alle Aufsätze umfassende Logik gebracht. Den Auftakt bildete im September 2017 eine öffentliche Tagung unter dem Titel „*Wer braucht (noch) einen gnädigen Gott? Luthers Frage im Wechsel der Zeit*“. In Kooperation zwischen der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg und der Ökumene-Kommission des Erzbistums Köln konzipiert und ausgerich-

¹ Vgl. *W. Mostert*, Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?, in: *ZThK* 74 (1977) 86–122: 119: „Die Frage nach dem gnädigen Gott wird durch Luther also in zweifacher Hinsicht überwunden, bezogen auf das Sein des Menschen und auf das Sein Gottes ... So stellt Luthers Theologie, gerade weil sie *nicht* durch die Frage nach dem gnädigen Gott charakterisiert ist, sondern diese Frage überwindet, *nicht* vor die Aufgabe, eine uns angemessene Form der Gottesfrage zu suchen, sondern die Gottesfrage so durchzuexperimentieren, dass sie die *Frage* nach Gott als die Behinderung des Erscheinens Gottes als Gottes, und das heißt: als des gnädigen, erfahren.“

tet, ging es im 500. Reformationsgedenkjahr darum, die Gottesfrage Martin Luthers unter historischer und ökumenischer Perspektive in ihrer Bedeutung und Entwicklung bis in die Gegenwart nachzuzeichnen. Die wohl wichtigste Erkenntnis der Bensberger Diskussionen bestand darin, dass die erhobenen Differenzen, die es bzgl. der Weise gibt, die Gottesfrage zu stellen, keine konfessionellen Differenzen, gar Trennungsgründe sind, sondern geistes- und ideengeschichtliche Prozesse und Kontexte spiegeln. Das „exklusiv-eine Thema der Theologie“ (Kurt Koch), die Frage nach Gott und die Explikation des Glaubens an Gott, stellte und stellt sich evangelisch wie katholisch gleichermaßen. Tragfähige Theologie und glaubwürdige Verkündigung werden unter heutigen säkularen Bedingungen entweder gemeinsam oder gar nicht gelingen.

Im November 2017 folgte eine interdisziplinäre Fachtagung in Erfurt, die unter religionsphilosophischem, systematisch- und praktisch-theologischem Vorzeichen stand. Unter dem Titel „*Gott‘ oder: Was war eigentlich die Frage? Theologie nach dem Relevanzverlust ihres Gegenstands*“ sondierten Theologen, Philosophen und Religionssoziologen die Herausforderung, die das Phänomen religiöser Indifferenz für heutige Theologie und Pastoral bedeutet. Manch liebgewordene theologische Voraussetzung und Gewohnheit wurde (nicht ohne Würdigung!) verabschiedet; neue Ansätze und Perspektiven wurden erprobt und zur Diskussion gestellt. Diese Tagung wurde von Florian Baab (Münster), Julia Knop (Erfurt) und Jan Löffeld (Mainz) konzipiert und als Kooperation zwischen dem dogmatischen Lehrstuhl und dem Theologischen Forschungskolleg der Universität Erfurt sowie der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt durchgeführt.

So haben viele Köpfe und Hände zum Gelingen dieses Sammelbandes beigetragen, denen ich herzlich danken möchte. An erster Stelle sind die Autorinnen und Autoren zu nennen, deren hier vorliegende Beiträge eine qualitätsvolle und facettenreiche Debatte eröffnen und der künftigen theologischen Diskussion zum Thema einen guten Dienst erweisen mögen. Mein herzlicher Dank gilt eigens meinen bereits genannten Kollegen, *Akad. Rat Dr. Dr. Florian Baab* und *Prof. Dr. Jan Löffeld*. Unsere Diskussionen zur (Ir-)Relevanz und (Im-)Plausibilität der Gottesfrage am damals noch gemeinsamen Standort Münster haben maßgeblich zur Profilierung der Fragestellung geführt, die im vorliegenden Band Gestalt ange-

nommen hat. Den Reihenherausgebern *Prof. Dr. Peter Hünermann* und *Prof. Dr. Thomas Söding* danke ich für die Aufnahme des Bandes in die *Quaestiones Disputatae*. *Clemens Carl* hat in bewährter Weise von Verlagsseite aus Sorge für eine gelingende Publikation getragen. Sie wäre freilich nicht möglich gewesen ohne den tatkräftigen Einsatz meines Teams am dogmatischen Lehrstuhl in Erfurt. Sehr herzlich danke ich meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter, *MTheol. Dominique-Marcel Kosack*, und den beiden studentischen Mitarbeitern am Lehrstuhl, *Michelle Dylong* und *Hannes Neitzke*, für die sorgfältige redaktionelle und konzeptionelle Betreuung dieses Bandes.

Erfurt, im September 2018

Julia Knop

Suche nach einem gnädigen Gott auch heute

Reflexionen zur bleibenden Aktualität der Gottesfrage
Martin Luthers¹

Kurt Koch

„Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ Dies war die existenzielle Grundfrage des Theologen und Reformators Martin Luther, die hinter seinem persönlichen Ringen mit sich selbst und deshalb auch mit Gott und hinter seinem theologischen Suchen stand. Sie gehört zu jenen bedeutenden Aussagen, die, einmal ausgesprochen, Geschichte gemacht haben. Umso wichtiger ist es deshalb, ihren genauen historischen Sitz im Leben zu kennen. Dieser war die Angst vor einem ungnädigen Gott und deshalb auch die Angst um das ewige Seelenheil, die der deutsche Historiker Heinz Schilling als „deutsche“ charakterisiert hat, weil sie in Deutschland „besonders ausgeprägt“ war und „sich spezifisch religiös“² ausdrückte. Diese Angst hatte Martin Luder, wie er damals noch hieß, bereits den Weg ins Kloster wählen lassen, als er sich beim Blitzschlag auf offenem Feld von der Heiligen Anna Hilfe erbat und gelobte, Mönch zu werden. Dabei handelte es sich um die in der damaligen Zeit verbreitete Angst vor einem plötzlichen Tod, angesichts dessen man bei der Heiligen Anna Zuflucht suchte. Von dieser quälenden Angst konnten ihn freilich weder das mönchische Leben noch die Priesterweihe befreien. Denn diese Angst wurde maßgeblich genährt von der Vorstellung Gottes als eines gnadenlosen, unbarmherzigen und unerbittlichen Weltenrichters. Von dieser spätmittelalterlichen Hypothek wurde er erst durch die Erkenntnis befreit, dass im Mittelpunkt der Heiligen Schrift nicht die aktive Gerechtigkeit Gottes steht, mit der er den sündigen Menschen beurteilt und verurteilt, sondern die passive Gerechtigkeit Gottes, mit der er den Menschen gerecht spricht und in reiner Gna-

¹ Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag im Rahmen des wissenschaftlichen Symposiums „Wer braucht (noch) einen (gnädigen) Gott?“ im Kölner Domforum am 17.9.2017 zurück.

² H. Schilling, 1517. Weltgeschichte eines Jahres, München 2017, 267.

de rechtfertigt. Diese Erkenntnis befreite ihn von seiner quälenden Angst vor dem Richtergott und von seiner Angst um sein ewiges Seelenheil, weshalb er sich – im Anschluss an das griechische Wort „*eleutherios*“ – fortan den Namen Luther gab. Die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Gnade, die gerade „nicht Verurteilung zum Tod, sondern Freispruch zum Leben“³ bedeutet, wurde fortan die Herzmitte seines Glaubenslebens und seines theologischen Wirkens; über sie urteilte Martin Luther, sie sei jener Artikel, von dem „man nicht weichen oder nachgeben“ kann, „es falle Himmel oder Erden“⁴, und ohne den „die Welt nichts als Tod und Finsternis“⁵ ist.

1. Luthers Frage nach dem gnädigen Gott in der heutigen Glaubenssituation

Diese geistesgeschichtlichen Hintergründe und existenziellen Wurzeln des theologischen Wirkens Martin Luthers muss man sich vor Augen führen, um zu verstehen, weshalb die Frage nach einem gnädigen Gott die eigentliche Triebfeder seines Glaubenslebens und seines theologischen Suchens war. Die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Gnade im Glauben an Jesus Christus bildete denn auch den Kernpunkt der theologischen Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert. Deren gegensätzliche Interpretation wurde schließlich zum Hauptgrund für die Spaltung der Kirche im Abendland. Die ökumenischen Dialoge in den vergangenen fünfzig Jahren haben aber das positive Ergebnis zutage bringen können, dass in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre ein ökumenischer Konsens besteht und dass die verbleibenden theologischen Differenzen den erreichten Konsens nicht wieder in Frage stellen können. Dieses Ergebnis ist auch der wesentliche Inhalt der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Katholischen Kirche in Augsburg im Jahre 1999 vereinbart wurde. Wie verdienstvoll diese Gemeinsame Erklärung auch ist, sie kann aber nicht darüber hinwegtäu-

³ W. Kasper, Einführung. Gott glauben, denken, danken und bezeugen, in: WKGS 8, 15–29, 21.

⁴ M. Luther, Artikel christlicher Lehre 1537, in: BSLK, 415.

⁵ WA 39, 1, 205, 5.

schen, dass die heutige Glaubenssituation von derjenigen im 16. Jahrhundert grundlegend verschieden ist.

Der Hauptunterschied besteht darin, dass den heutigen Menschen und auch Christen die Frage Luthers „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ kaum mehr wirklich bedrängt; er fragt vielmehr radikaler und elementarer, ob es Gott überhaupt gibt und, wenn er existiert, wie er erfahren werden kann. Diese schwerwiegende Differenz nannte Papst Benedikt XVI. bei seinem Besuch im Augustinerkloster Erfurt im September 2011 beim Namen. Er würdigte im Leben und Wirken Luthers vor allem seine leidenschaftliche Gottsuche und seine Christozentrik, indem er zurückfragte, wen denn die Frage nach einem gnädigen Gott heute noch kümmern – auch unter Christenmenschen:

„Was bedeutet die Frage nach Gott in unserem Leben? In unserer Verkündigung? Die meisten Menschen, auch Christen, setzen doch heute voraus, dass Gott sich für unsere Sünden und Tugenden letztlich nicht interessiert. Er weiß ja, dass wir alle nur Fleisch sind. Und sofern man überhaupt an ein Jenseits und ein Gericht Gottes glaubt, setzen wir doch praktisch fast alle voraus, dass Gott großzügig sein muss und schließlich mit seiner Barmherzigkeit schon über unsere kleinen Fehler hinweg schauen wird. Die Frage bedrängt uns nicht mehr.“⁶

Luthers Frage nach einem gnädigen Gott ist in der Tat in seiner persönlichen Lebenserfahrung verwurzelt, die von jenem Gottesschrecken geprägt war, von dem er in der erlebten Spannung zwischen dem Anspruch Gottes und seinem eigenen Sündenbewusstsein bis auf den Grund seiner Existenz getroffen wurde, und zwar selbst bis dahin, dass ihm Gott „*sub contrario*“ erschienen ist. Um der schweren Last der Sündenerfahrung entkommen zu können, war er auf die Heilsgewissheit angewiesen, dass er trotz allem von Gott gerettet und von ihm angenommen ist und dass dieses Angenommensein unerschütterlich feststeht. Der bedrückenden Erfahrung seines Ich hielt er deshalb das „*sola gratia* – allein aus Gnade“ als rettendes Gegengewicht entgegen. Von dieser existenziellen Lebenserfahrung Luthers

⁶ Benedikt XVI., Ansprache bei der Begegnung mit Vertretern des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) im Augustinerkloster Erfurt am 23. September 2011 (veröffentlicht in VApS 189).

und der aus ihr sich ergebenden quälenden Frage nach dem gnädigen Gott ist die durchschnittliche Erfahrung des *heutigen* Christen aber weit entfernt. Denn für den heutigen Christen bestehen das Sündenbewusstsein Luthers, die Erschütterung seiner Existenz durch die Erfahrung der Majestät Gottes und der existenzielle Schrei nach Gnade nicht mehr in der gleichen Weise, wie Papst Benedikt XVI. bereits in einer früheren Stellungnahme diagnostiziert hat:

„Unser Problem ist nicht mehr die Erfahrung der Last unserer Sünde, sondern die Abwesenheit der Sündenerfahrung, die wiederum auf der Abwesenheit Gottes und an seinem Desinteresse an uns beruht.“⁷

In ökumenischer Hinsicht ist es aufschlussreich, dass dieselbe Rückfrage an Luthers Rechtfertigungslehre auch vom evangelisch-lutherischen Theologen und Ökumeniker Wolfhart Pannenberg gestellt wurde. In seiner Sicht ist Martin Luther mit seinem zentralen Gedanken der Rechtfertigung des Menschen durch Gottes Gnade auf der einen Seite in Gegensatz zum mittelalterlichen System der Heilsvermittlung durch die Kirche und ihre Hierarchie, das im Bußsakrament seine besondere Verdichtung gefunden hat, getreten. Er ist auf der anderen Seite jedoch selbst in mittelalterlichen Lebens- und Denkformen tief verwurzelt gewesen. Vor allem im Bußsakrament der mittelalterlichen Kirche und ihrer Theologie der Buße erblickte Pannenberg die Wurzel von Luthers Rechtfertigungslehre. Dies gilt vor allem von der für Luthers Denken grundlegenden Dialektik von Gesetz und Evangelium, insofern Luther seine Rechtfertigungslehre weitgehend in der mittelalterlichen Denkform des Bußsakramentes mit seiner Abfolge von dem anklagenden göttlichen Gesetz und dem Losspruch des reuigen Sünders entfaltet hat:

„Wie das Gewissen des Beichtenden zuerst mit dem Gesetz konfrontiert und die Forderungen der göttlichen Gebote erschreckt wird, bevor es durch den Losspruch des Priesters Trost erfährt, so will nach Luther das Wort des Evangeliums die zuvor vom Gesetz zerknirschten Herzen aufrichten.“⁸

⁷ J. Ratzinger, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre? in: IkaZ 20 (2000) 424–437, 429.

⁸ W. Pannenberg, Reformation zwischen gestern und morgen, Gütersloh 1969, 10.

Den positiven Gehalt von Luthers Rechtfertigungslehre erblickte Pannenberg in der Grundüberzeugung, dass der Mensch Gemeinschaft mit Gott nur durch den Glauben haben kann, in dem die Freiheit des Christenmenschen zutiefst begründet ist. Für Pannenberg war deshalb der Gedanke der christlichen Freiheit die elementare Konsequenz von Luthers Rechtfertigungslehre und folglich das „wichtigste Erbe der Reformation“⁹, dem gegenüber die von Luther verwendete Sprache der mittelalterlichen Bußfrömmigkeit das „zeitbedingte Kleid dieser Konzeption christlicher Freiheit“¹⁰ war. Pannenberg war deshalb überzeugt, dass evangelische Theologie heute verpflichtet ist, ein christliches Reden von Gott und in diesem größeren Zusammenhang ein christliches Heilsverständnis zu entwickeln,

„das nicht mehr primär an der Schuldfrage, sondern an der Sinnfrage orientiert ist, von der her sich auch der weithin verschüttete Sinn der Schulderfahrung neu erschließen kann“¹¹.

2. Heutige Herausforderungen an das christliche Reden von Gott

Die beiden kurz erwähnten theologischen Positionen kommen in der Feststellung überein, dass die Zeitbedingtheit von Luthers Frage nach einem gnädigen Gott in seiner Konzentration auf die Erfahrung des Sünderseins und die Botschaft der Sündenvergebung besteht und dass folglich zwischen der Glaubenserfahrung und theologischen Reflexion Luthers und der Glaubenssituation der Christen heute ein großer Abstand liegt. Zwischen beiden Glaubenswelten steht vor allem die massive neuzeitliche Kritik am Sündenbewusstsein im christlichen Glaubensleben. Sie hat einen kaum unterbietbaren Tiefpunkt bei Friedrich Nietzsche gefunden, der den Gedanken von Sünde und Reue als jüdisch-christliche Verirrung gebrandmarkt hat: „Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung und in Hinsicht auf diesem Hintergrund ... war in der Tat das Christentum darauf

⁹ W. Pannenberg, Reformation und Einheit der Kirche, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 254–267.

¹⁰ W. Pannenberg, Protestantische Bußfrömmigkeit, in: ders., Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte, Göttingen 1986, 5–25, 23.

¹¹ W. Pannenberg, Thesen zur Theologie der Kirche, München 1970, 31.

aus, die ganze Welt zu ‚verjüdeln‘.¹² Die selbstkritische Wahrnehmung dieser beißenden Kritik kann freilich nicht dazu führen, die Rede von Sünde und Sündenvergebung aus dem christlichen Reden von Gott zu verabschieden. Denn eine Rechtfertigungslehre, in der von Sünde und Gericht und Gnade nicht mehr gesprochen würde, wäre keine christliche Rechtfertigungslehre mehr. Im Dienst an einer glaubwürdigen Verkündigung Gottes ist man aber gut beraten, bei der heutigen Interpretation der Rechtfertigungslehre von ihren positiven Inhalten von Gnade und Barmherzigkeit auszugehen und von daher auf die negative Folie der Sündenerfahrung einzugehen.

Darauf wird zurückzukommen sein. Zunächst aber gilt es der geschichtlichen Tatsache ansichtig zu werden, dass die einseitige Konzentration auf die Sündigkeit des Menschen im christlichen Bewusstsein einen wichtigen Nährboden für den neuzeitlichen Atheismus gebildet hat, der im christlichen Gottesglauben vor allem einen Gegensatz zur Freiheit des Menschen gesehen hat. Von daher steht christliche Theologie vor der elementaren Aufgabe zu zeigen, dass der Gottesglaube keineswegs eine Konkurrenz, sondern eine wesentliche Garantie der menschlichen Freiheit ist und dass folglich, wie das II. Vatikanische Konzil hervorgehoben hat, „die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde eben in Gott selbst gründet und vollendet wird“ (GS 21). Denn ohne Transzendenzbezug, und zwar in einer doppelten Sinnrichtung, kann der Mensch nicht leben.

Unter Transzendenz ist dabei erstens die unreligiöse Wirklichkeit Gottes zu verstehen, die dem menschlichen Leben Weite schenkt. Dies zeigt sich umgekehrt daran, dass dort, wo dem Menschen die religiöse Transzendenz verschlossen ist, sich ihm die Versuchung aufdrängt, den Himmel gleichsam auf Erden zu suchen. Für dieses Bemühen stehen in der heutigen Gesellschaft freilich nur wenige Betätigungsfelder zur Verfügung, genauer diejenigen des Amüsemments, der Arbeit und der Liebe. Von daher droht die große Gefahr, dass die Menschen sich heute zu Tode amüsieren, zu Tode arbeiten und sogar zu Tode lieben. In diesem dreifachen „zu Tode“ zeigt sich, dass der fehlende Transzendenzbezug sich seine eigenen Paradiese schafft, die freilich nur dem Schein nach unendlich sind, dass sich demgegen-

¹² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Zweites Buch, Abschnitt 135.

über die wahre Transzendenzbeziehung für den Menschen als befreiend erweist. Wer von Transzendenz redet, sagt zweitens auch Ewigkeit und ewiges Leben. Auch diese eschatologische Transzendenzerfahrung ist für das Gelingen des menschlichen Lebens von unschätzbare Bedeutung. Denn der Ausblick auf das ewige Leben schenkt unserem Leben einen neuen und größeren Horizont und vor allem mehr Zeit. Die deutsche Soziologin Marianne Gronemeyer hat das Problem des heutigen Menschen mit der Zeit darin diagnostiziert, dass wir heute zwar immer länger, faktisch jedoch immer kürzer leben: Früher lebten die Menschen vierzig Jahre plus ewig, heute leben sie jedoch nur noch neunzig Jahre, und dies ist unheimlich viel kürzer.¹³ In der heutigen Zeit der knapp gewordenen Zeit enthält der Glaube an das ewige Leben das Geschenk einer wunderbaren Zeitvermehrung, die dem menschlichen Leben zugutekommt.

Mit solchen Argumenten kann der christliche Glaube dem modernen Atheismus zwar durchaus standhalten, er kann ihn aber nicht einfach überwinden, zumal seit einiger Zeit eine neue Welle von aggressiven Atheismen festzustellen ist, wie beispielsweise die Publikationen von Richard Dawkins, Daniel C. Dennett, Christopher Hitchens und Michael Onfray belegen.¹⁴ Doch die noch größere Herausforderung für das christliche Reden von Gott stellt heute die positivistische Weltsicht dar, die nur diejenige Wirklichkeit als vernünftig betrachtet, die empirisch festgestellt und wissenschaftlich verifiziert werden kann, während alles andere, vor allem die Religion, ins Reich des Irrationalen verabschiedet, im Bereich des Subkulturellen verortet und aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in die Privatsphäre des einzelnen Menschen abgedrängt wird.¹⁵

Hinter diesen Tendenzen verbirgt sich der neuzeitliche Agnostizismus, der die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes unbe-

¹³ M. Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt 1993.

¹⁴ R. Dawkins, *The God Delusion*, London 2006, deutsch: *Der Gotteswahn*, Berlin 2007; D. C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, New York 2006; C. Hitchens, *God Is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York 2007, deutsch: *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, München 2007; M. Onfray, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss*, München 2006.

¹⁵ Vgl. K. Koch, *Die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche*, in: G. Augustin (Hrsg.), *Die Gottesfrage heute*, Freiburg i. Br. 2009, 32–57.

antwortet lässt und für prinzipiell unbeantwortbar hält und letztlich die Radikalform jenes Deismus darstellt, der mit der europäischen Aufklärung aufgekommen ist und sich heute im allgemeinen Bewusstsein weitgehend durchgesetzt hat. Demgemäß mag Gott den Urknall angestoßen haben; mehr jedoch kann ihm in der aufgeklärten Welt nicht zugeschrieben werden. Angesichts der neu wahrgenommenen Größe des Universums kommen wir Menschen uns derart klein vor, dass wir uns nicht vorstellen können, dass Gott unsere Wohltaten und unsere Sünden interessieren könnten. Es grenzt an Mythologie, wenn Gott Aktionen in der Welt zugeschrieben werden. Man kann sich einen Gott weithin nicht mehr vorstellen, der sich um den einzelnen Menschen kümmert und in der Welt handelt. Man könnte von daher diesen modernen Deismus in der Kurzformel festmachen: „Religion: ja – ein persönlicher Gott: nein.“

Hier berühren wir die wohl radikalste Herausforderung für das christliche Reden von Gott. Denn ein Gott, von dem man annimmt, dass er in der Welt nicht handeln kann und demgemäß auch nicht handelt, kann nicht als Gott gedacht und geglaubt werden. Das christliche Reden von Gott und somit die Theologie ist damit auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Denn Theo-Logie ist entweder Rede (Logos) von Gott (Theos) oder sie ist nicht. Theologie redet von Gott und von allen anderen Wirklichkeiten im Licht der Wirklichkeit Gottes. Demgemäß ist Gott das exklusiv-eine Thema der Theologie, allerdings in dem Sinne, dass damit zugleich inklusiv alle Wirklichkeit und alles, was irgendwie Inhalt der menschlichen Wirklichkeitserfahrung ist, zum Verstehen gebracht wird. Von daher stellt sich die weitere grundlegende Frage ein, wie solches Reden von Gott überhaupt möglich ist.

3. Zur heutigen Aktualität des Rechtfertigungsglaubens

Von einem handelnden Gott kann nur dann gesprochen werden, wenn Gott in seinem Handeln erfahrbar ist. Nach christlicher Überzeugung hat Gott gehandelt in seiner Selbstoffenbarung in der Geschichte Israels und zuhächst in der Menschwerdung, im Leben und Sterben und in der Auferweckung Jesu Christi, der das offenbarte Antlitz Gottes selbst ist. Christliche Theologie als Rede von Gott ist deshalb nur möglich als Antwort auf die geschichtliche

Selbstoffenbarung Gottes. In dieser hat sich Gott als ein barmherziger, gnädiger und liebender Gott offenbart. Dies gilt bereits im Alten Testament, genauer in der Selbstoffenbarung Gottes vor Mose: „Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6). Diese Selbstbekundung Gottes zieht sich wie ein roter Faden durch das Alte Testament hindurch bis ins Neue Testament, in dem Gottes Selbstoffenbarung in dem einen Satz zusammengefasst ist: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8). Da Gott die Liebe ist und diese sich konkret in seiner Barmherzigkeit erweist, kann Gott in seinem Handeln nur gnädig sein.¹⁶

Damit kehrt die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott wieder, freilich unter neuen bzw. ursprünglichen Bedingungen. Denn „Gnade“ ist zweifellos das zentrale Grundwort des christlichen Glaubens und deshalb auch das in der Kirche am meisten gebrauchte Wort. Es ist heute aber auch eines der am meisten verbrauchten Worte geworden und droht für viele Menschen zu einer reinen Worthülse zu werden. Dieses Wort spielt in der Erfahrung und für das Verständnis des menschlichen Lebens in unserer Zeit kaum mehr eine Rolle. Wenn wir freilich genauer hinschauen, lassen sich dennoch Situationsbereiche feststellen, zu deren deutender Erhellung auch der heutige Mensch auf das Wort Gnade nicht prinzipiell verzichten kann.

Der eine Bereich ist derjenige der Rechtsprechung. Wird auf der einen Seite Schuld festgestellt und auf der anderen Seite Schuld auch wirklich eingestanden, bleibt nur noch die eine Möglichkeit, „Gnade vor Recht ergehen zu lassen“. Bei aller Blassheit dieses Sprachgebrauchs kommt hier doch zum Vorschein, dass Gnade letztlich ein unverdientes Geschenk ist. Der andere Bereich ist derjenige der Kunst. Wenn sich ein gelungenes Kunstwerk nur unbeholfen mit dem Fleiß und dem Geschick eines Künstlers erklären lässt, spricht man auch heute gern von einem „begnadeten Künstler“. Bei aller Gebrochenheit dieses Vergleichs kommt damit doch zum Ausdruck, dass Gnade letztlich unverfügbar und aller menschlichen Berechnung entzogen ist.

Beide Erfahrungen, in denen Gnade als unverfügbares und unverdientes Geschenk aufscheint, werden im christlichen Glauben auf jenes letzte und absolute Geheimnis des menschlichen Lebens hin auf-

¹⁶ Vgl. *W. Kasper*, Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg i. Br. 2012.

geschlossen, das wir Christen Gott nennen. Denn Gnade bezeichnet das gnädige Verhalten Gottes zu uns Menschen, seine Selbstmitteilung und Selbsthingabe. Gnade ist die eine Kurzformel für den christlichen Glauben, dass letztlich alles Gnade ist: „*sola gratia*“.

In diesem heutigen Kontext erweist Martin Luthers aus seiner quälenden Angst vor dem Tod heraus gestellte Frage nach einem gnädigen Gott und nach der Rechtfertigung des Sünders ihre existenzielle Aktualität auch heute. Denn mit der biblischen Botschaft von Gottes Gnade und Barmherzigkeit kann in neuer Weise zum Ausdruck gebracht werden, was Rechtfertigung durch Glauben heißt, worauf der emeritierte Papst Benedikt XVI. unlängst hingewiesen hat: „Von der Barmherzigkeit Gottes her, nach der alle Ausschau halten, lässt sich der wesentliche Kern der Rechtfertigungslehre auch heute neu verstehen und erscheint wieder in seiner ganzen Bedeutung.“¹⁷ Denn die christliche Lehre von der Rechtfertigung durch Gottes Gnade im Glauben an Jesus Christus besagt in ihrem innersten soteriologischen Kern, dass dort, wo es um das Heil des Menschen geht, Gott selbst am Menschen handelt und dass folglich nicht der Mensch sich vor Gott zu rechtfertigen braucht (was er gar nicht kann), dass vielmehr Gott den Menschen rechtfertigt, und dies heißt: annimmt. Der Mensch soll folglich in seiner Beziehung zu Gott nicht einfach dieses oder jenes tun, sondern letztlich nur eines, das aber konsequent und radikal, nämlich sich selbst aus der eigenen Hand geben und sich restlos in die Hand eines Anderen, in die Hand Gottes fallen lassen. Grund der Rechtfertigung ist nicht das Tun und Anbieten des Menschen, sondern Gottes liebevolle und gnädige Zuwendung zum Menschen. Und Rechtfertigung bedeutet nicht die Anrechnung des Tuns und des Leistens des Menschen, sondern die Zurechnung von Gottes Gnade. Gott selbst ist es, der den Menschen als eigentlich unannehmbaren annimmt und ihn zu dem erklärt, den er sich trotz seiner Unannehmbarkeit recht sein lässt. Am Menschen freilich ist es seinerseits, dies von Gott dankbar entgegenzunehmen, und dies heißt glauben. Glauben bedeutet daher – mit der kaum zu überbietenden Kurzformel des protestantischen Theologen

¹⁷ Intervista a S.S. il Papa emerito Benedetto XVI. sulla questione della giustificazione per la fede, in: D. Libanori (Hrsg.), *Per mezzo della fede. Dottrina della giustificazione ed esperienza di Dio nella predicazione della Chiesa e negli esercizi spirituali*, Cinisello Balsamo 2016, 125–137, 129.

Paul Tillich – „annehmen, dass ich angenommen bin, obwohl ich unannehmbar bin“¹⁸.

Die christliche Rechtfertigungsbotschaft enthält von daher die befreiende Botschaft, dass sich der Mensch in seinem Menschsein von Gott definitiv anerkannt wissen darf, ohne dafür etwas tun zu müssen und ohne dafür etwas tun zu können. Diese Erfahrung, nicht nur ohne seine Leistungen, sondern unter Umständen gegen seine Leistungen, auf jeden Fall im Unterschied zu seinen Leistungen als Mensch erkannt und anerkannt zu sein, kann der Mensch nur in der persönlichen Begegnung mit Gott machen. Der christliche Rechtfertigungsglaube erweist sich deshalb als Anwaltschaft der Gnade mitten in der heutigen Gesellschaft, die von individueller und struktureller Gnadenlosigkeit so sehr bedroht ist, die im Kern darin besteht, dass der Mensch mit seinen eigenen Leistungen identifiziert wird.

4. Theologisch-ethische Konsequenzen der Rechtfertigungslehre

Die große humane Wohltat des christlichen Rechtfertigungsglaubens liegt demgegenüber darin, dass er zwischen dem Menschen als Person und seinen Leistungen einen elementaren Unterschied macht. Er unterscheidet genauer im Menschsein des Menschen zwischen seinem Person-Sein und seinem Täter-Sein. Vor allem Tätigwerden nimmt der christliche Rechtfertigungsglaube den Menschen als eine von ihren Taten grundsätzlich unterscheidbare Person ernst, die menschliche Person gerade nicht dadurch wird, dass sie tätig ist, sondern dass sie sich selbst von Gott empfängt. Zum Täter wird der Mensch demgegenüber durch die Liebe, die aus dem Glauben folgt. Daraus ergibt sich in soteriologischer Hinsicht die zweifellos elementarste Konsequenz, dass die Leistung durchaus das Recht des Menschen ist, aber auf keinen Fall seine Rechtfertigung. Der Mensch ist unendlich mehr als die Bilanz seiner Taten und erst recht unendlich mehr als die Bilanz seiner Untaten.

Mit dem christlichen Rechtfertigungsglauben erfolgt somit eine radikale Umkehrung des im alltäglichen Leben eingespielten Ver-

¹⁸ P. Tillich, *Systematische Theologie*. Bd. III, Stuttgart 1966, 254–258.

hältnisses von Sein und Tun, von Person und Werk und von Gnade und Leistung, und zwar dahingehend: Es ist keineswegs die Leistung, die den Menschen zum Menschen macht; es ist vielmehr der Mensch, der zu Leistungen befähigt wird. Denn nicht die Werke machen die Person, sondern die Person, die von Gott selbst erschaffen, befreit und erlöst ist, macht die Werke. Schon gar nicht machen gute Werke gute Menschen; vielmehr vermögen nur gute Menschen gute Werke hervorzubringen.

Darin liegt die Aktualität des christlichen Rechtfertigungsglaubens, wenn die Botschaft vom gnädigen Gott angesichts der heutigen Herausforderungen konkretisiert und zugleich fruchtbar gemacht wird. Im Licht des christlichen Rechtfertigungsglaubens setzt sich der Christ, der im Glauben vom Primat des Seins vor dem Leisten überzeugt ist, für das Leben der Menschen ein, vor allem für jene Menschen, deren Leben auf der Börse der heutigen Leistungsgesellschaft einen schlechten Kurswert hat, nämlich für das ungeborene Leben, das noch nichts leisten kann, und das alternde, leidende und sterbende Leben, das nichts mehr leisten kann. Der Christ macht sich deshalb stark für das Gottesrecht auf das Menschenleben von der Empfängnis bis zum Tode. Und wenn der Christ damit ernst macht, dass der Mensch in Gottes Augen unendlich mehr ist als die Bilanz seiner Taten und erst recht als die Bilanz seiner Untaten, versteht es sich für ihn von selbst, dass die Todesstrafe mit der Rechtfertigungslehre völlig inkompatibel ist. Denn mit ihr wird der Grundunterschied im Mensch-Sein zwischen dem Person-Sein und seinem Täter-Sein aufgehoben, und die Untat eines Menschen wird völlig mit seiner Person identifiziert; und dies ist schlechthin gnadenlos.

Diese Beispiele verdeutlichen, dass die gesellschaftlichen Herausforderungen, vor denen wir heute stehen, zutiefst Fragen des christlichen Gottesglaubens berühren und nicht mehr allein ethisch, sondern strikt theologisch und damit aus der Mitte des christlichen Gottesglaubens heraus bewältigt werden müssen. Denn die heutigen vor allem bioethischen und gentechnologischen Fragestellungen und die damit zusammenhängenden Diskussionen über Beginn und Ende des menschlichen Lebens zeigen deutlich, dass die Würde des menschlichen Lebens von seinem Beginn an bis zu seinem natürlichen Ende ohne Transzendenzbezug kaum mehr erkannt, geschweige denn geschützt werden kann. Letztlich wird nur eine transzen-