

ten Motiven entspringenden Verhaltens unter dem Begriff der «Rationalisierung». LAPLANCHE und PONTALIS bestimmen die Rationalisierung als «Vorgehen, durch welches das Subjekt versucht, einer Verhaltensweise, einer Handlung, einem Gedanken, einem Gefühl, etc., deren wirkliche Motive nicht erkannt werden, eine logisch kohärente oder moralisch akzeptable Lösung zu geben. Man spricht ganz besonders von der Rationalisierung eines Symptoms, eines Abwehrmechanismus, einer Reaktionsbildung. Auch beim Wahn gibt es Rationalisierung, die zu einer mehr oder weniger ausgeprägten Systematisierung führt».[1] Der von E. JONES 1908 eingeführte Terminus[2] bezieht sich auf abwehrende Aussagen, mit denen unbewußtes, durch gesellschaftlich sanktionierte Triebregungen motiviertes Handeln über scheinbar logisch schlüssige, kohärente Begründungen, welche mit sozial anerkannten Explikationsmustern für Verhaltensweisen konform gehen, verteidigt und außerhalb des Bewußtseins, des Bereichs der kognitiv-rationalen Verarbeitung, gehalten werden, um bestimmte innere, psychische Realitäten zu verdecken und deren Erkennen zu verhindern.[3] Im Rahmen seiner Theorie der drei psychischen Instanzen des Es, Ich und Über-Ich erläutert Freud die Funktion von Rationalisierungen dahingehend, daß das Ich sich in seinem Bemühen um Vermittlung zwischen Es und Realität oft genötigt sehe, unbewußte Gebote des Es mit seinen vorbewußten Rationalisierungen zu bekleiden, das heißt, die Konflikte des Es mit der Realität zu verbergen. «mit diplomatischer Unaufrichtigkeit eine Rücksichtnahme auf die Realität vorzuspiegeln, auch wenn das Es starr und unnachgiebig geblieben ist».[4] Bei seiner rechtfertigenden, rationalisierenden Tätigkeit wird das abwehrende Ich der psychoanalytischen Theorie zufolge vom Über-Ich und dessen gesellschaftlich je etabliertem ideologischen, moralischen, religiösen bzw. politischen Überbau unterstützt.[5] Den Doppelcharakter von Rationalisierungen, nämlich einerseits Ausdruck einer – wengleich partikularen, listigen, im Dienste der Abwehr zweckrational maskierenden – Ratio und andererseits selbstbetreiberische Manifestation von Irrationalem und Widerstand zu sein, bringt Adorno pointiert auf die Formel: «Rationalisierungen sind die Narben der ratio im Stände der Unvernunft».[6]

Anmerkungen:

1. J. Laplanche, J.-B. Pontalis: Vokabular der Psychoanalyse (1986) 418–419. – 2. E. Jones: Rationalization in Every-Day Life, in: Journal of Abnormal Psychology (1908); vgl. dazu auch S. Freud: «Selbstdarstellung», Schr. zur Gesch. der Psychoanalyse, hg. u. eingeleitet von I. Grubrich-Simitis (1971 [1987]); Th. W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziol. und Psychoanalyse, in: ders.: Soziol. Schr. I (1995 [1955]) 63. – 3. S. Zepf: Einige allg. Anm. zu den Begriffen des «Rationalen» und des «gesellschaftlichen Unbewußten» ..., in: ders. (Hg.): Diskrete Botschaften des Rationalen (1995). – 4. S. Freud: ND der Vorles. zur Einf. in die Psychoanalyse (1985 [1932]) 66; s. auch ders.: Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides), in: ders.: Gesamm. Werke, Bd. 8 (1990 [1911]) 248. – 5. Laplanche, Pontalis [1] 419; s. auch Adorno [2] 63f. – 6. Adorno [2] 64.

Literaturhinweise:

E. Gettier: Is Justified True Belief Knowledge?, in: Analysis 23 (1963) 121–123. – J. Pollock: Knowledge and Justification (Princeton 1974). – A. Schreiber: Theorie der R. (1975). – S. Toulmin: Gründe und Ursachen, in: J. Ritsert (Hg.): Gründe und Ursachen ges. Handelns (1975) 73ff. – G. Müller: Die Rechtfertigungslehre. Gesch. und Probleme (1977) – P. Kielmansegg, U.

Matz (Hg.): Die R. politischer Herrschaft. Doktrinen und Verfahren in Ost und West (1978). – E. Goffman: Techniken der Imagepflege, in: ders.: Interaktionsrituale (1986) 10–53. – B. Trocholepczy: R. und Seinsfrage. Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns (1991) – J. Habermas: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (1996) 53–125. – ders.: Wahrheit und R. (1999). – T. Grundmann (Hg.): Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart (2001).

M. Reisigl

VII. Theologie und Glauben 1. Rechtfertigungsmetapher. Die «R.» (griech. δικαιοσύνη [dikaioσύνη], dikaiosynē [theū], lat. iustitia[dei]) ist eine – in protestantischer Perspektive die – absolute Metapher christlicher Theologie. Mit ihr wird ein Ereignis zwischen Gott und Mensch oder ein Handeln Gottes am Menschen artikuliert, resp. die Gottes- als Heilerfahrung zum Ausdruck gebracht, indem Gott den Menschen gerechtspricht, wobei das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Handeln verschieden bestimmt werden kann (das Spektrum reicht vom Urteil über die Werke des Menschen bis zur Gerechtmachung ohne Werke). Der irreduzibel metaphorische Charakter resultiert aus der Unanschaulichkeit des Rechtfertigungsgeschehens, das nie Gegenstand erfüllter Anschauung werden kann (was sich in dem Verweis auf das Kreuz zeigt, in dem die Verheißung des Lebens *sub contrario* verborgen bleibt). Wie in den Antworten auf die metaphysischen Grundfragen nach Gott, Unsterblichkeit und Freiheit tritt hier die Metapher an die Stelle des Begriffs oder der Beschreibung.

Die Erörterung der R. bedarf der Differenzierung von Rechtfertigungsgeschehen (Handeln Gottes und Rechtfertigungsglaube resp. -erfahrung), Rechtfertigungsmetapher (im Kontext religiöser Rede und als Thema der Theologie), Rechtfertigungserkündigung (z.B. in Erzählungen und Gleichnissen von dem Rechtfertigungsgeschehen und seinen Folgen) und Rechtfertigungslehre (von der R. als Thema und v.a. als Regulator der Theologie). Die Rechtfertigungsmetapher reguliert die Hermeneutik des mit ihr artikulierten Geschehens (das Verstehen des Glaubens an den rechtfertigenden Gott), die Rhetorik der religiösen Rede (die Verkündigung und Mitteilung des Glaubens) sowie die Konstruktion und Kritik der theologischen Lehre von Gott und Mensch (die kritische Thematisierung der religiösen Rede, die theoretische Entfaltung des Geschehens und die praktische der ethischen Implikationen desselben).

Der imaginative Horizont der Rechtfertigungsmetapher ist eine forensische Situation, in der der Mensch als Sünder vor Gott als dem Richter steht. Als Sünder hat er das Todesurteil zu erwarten. Diese juristische, agonale Ausgangssituation motiviert potentiell die Selbstrechtfertigung des Menschen, die zwiefältig beurteilt werden kann (Gerechtigkeit des Gesetzes, Bereitung zum Empfang der Gnade, Buße resp. Genugtuung etc.; oder Selbst- bzw., Werkgerechtigkeit). Zwischen Angeklagten und Richter tritt Christus als Mittler, der an Stelle des Menschen das Todesurteil auf sich nimmt, während der Mensch an die Stelle Christi treten darf (oder gestellt wird) und damit an seiner Gerechtigkeit teilhat, derentwegen er freigesprochen wird. Das so zu verstehen gesuchte Ereignis (oder Handeln) sprengt die forensische Vorstellung allerdings. Daher können verwandte Metaphern an die Stelle der juristischen treten und die Gerichtsmetaphorik durch die von Versöhnung, Liebe und Gemeinschaft umbesetzt werden.

Die reformatorische Pointe Luthers besteht darin, daß Gott nicht als Richter, sondern als (*effektiv*) gerechtsprechender wie -machender und darin gnädiger Gott zu denken ist. Beharrt man hingegen auf der richtenden Gerechtigkeit, so wären Leben und Tod Christi ein stellvertretendes Straffleiden resp. die Genugtuung Gott gegenüber, der versöhnt werden will. Der entsprechende Hintergrund ist die Gotteserfahrung des Schreckens und der Ferne und die Darstellung derselben in der Metapher des gerechten Richters. Dem entgegen tritt die Gotteserfahrung der Gemeinschaft und Nähe und die Darstellung derselben in der Metapher des liebenden Vaters, R. kann man rhetorisch daher als Paradoxierung des Konflikts nicht aufeinander rückführbarer Glaubenserfahrungen verstehen, in denen Gottes Gerechtigkeit als zwiefältig erfahren wird: als distributive Gerechtigkeit des Gesetzes und als kommunikative des Evangeliums. Deren Entparadoxierung besteht in der Explikation des Eigensinns von Gottes gnädiger Gerechtigkeit, die eine *kommunikative* Eigenschaft ist: Gott ist gerecht, indem er den Menschen gerechtspricht, ihm teilgibt an seiner Gerechtigkeit.

Versteht man die Rechtfertigungsmetapher referentiell als Zeichen für ein ›Ereignis‹ oder ›Handeln Gottes‹, besteht die Gefahr, die Metapher metaphysisch zu gebrauchen, als wäre sie eine (letztlich uneigentliche) Beschreibung eines hinter ihr liegenden Seinsgeschehens. Das zu vermeiden ist die Aufgabe einer rhetorischen resp. metaphorologischen Hermeneutik der R. Dabei tritt die Metaphorizität des Metaphorisierten zutage: R. hat selbst die Struktur und Dynamik einer Metapher, wie sie im ›fröhlichen Wechsel‹ mit dem Tausch der Eigenschaften von Christus und Sünder dargestellt wird. Dieses wechselseitige Übertragungsgeschehen ist ein Sprachgeschehen, das seinen Sitz im Leben in religiöser Rede und Verkündigung hat, die um der R. willen effektiv, affektiv und bewegend sind.

2. Problemgeschichte. Das Problem der R. – als Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der des Menschen wie nach dem gestörten und ›heilen‹ Verhältnis beider – stellt sich systematisch in jeder Religion, die ein Ethos impliziert und das Leben resp. Handeln des Menschen im Verhältnis zu Gott (oder Göttern etc.) an Regeln von Recht und Gerechtigkeit beurteilt.

a. Altes Testament. In Ägypten gilt die religiöse und politische Norm der Entsprechung des Handelns zur göttlichen Weisheit (Ma'at). In verwandter Weise ist die juristische Auffassung menschlicher Gerechtigkeit vor Gott im AT nachweisbar: von Gott wird (nur) dem Gerechten Recht verschafft. R. ist hier ein Urteil über die der *Tora* entsprechende Lebensführung des Menschen (vgl. Ex 23,7f; Dtn 25,1ff; 1Kö 8,32; 2Chr 6,22f; Jes 5,22f; Ps 82). I.d.S. wird Abraham sein für Israel vorbildlicher Glaube von Gott als Gerechtigkeit angerechnet (Gen 15,6; vgl. Röm 4,3; Gal 3,6; anders Jak 2,23). Ob sich Vorformen der paulinischen Rechtfertigungslehre bereits im Dtn finden, ist umstritten (vgl. Dtn 6,20–25; 7,6ff; 9,4–6 u.ö.) Bei *Deuteriojesaja* wird von Gott der zu Unrecht leidende gerechte Gottesknecht ins Recht gesetzt (Jes 42,1–4; 49,1–6; 50,4–9). Darüber geht das vierte Gottesknechtlied hinaus (Jes 52,13–53,12), indem es die Leiden des Knechtes für die Sünden der Vielen als schuldtilgend versteht. Im Urteil Gottes macht der gerechte Knecht die Vielen gerecht. In der späten *Weisheitsliteratur* erhebt sich die Frage nach dem ungerechten Leiden des Gerechten (und v.v.) zusammen mit der Hoffnung auf Gottes *Rechtschaffen* als Anerkennung von dessen Gerechtig-

keit (vgl. PsSal 2,15; 3,5; 4,8; 8,7; 9,2). Das eschatologische Gericht wird forensisch (nicht kultisch) vorgestellt und angesichts des vertieften Bewußtseins der Schuld jedes Menschen auf eine Erneuerung durch Gottes Gerechtigkeit gehofft (Ps 51, 143). Wo Gottes Gerechtigkeit aber fraglich wird, kann er angeklagt werden, wie bei Hiob, und das Rechtfertigungsproblem wird zur Theodizeefrage (vgl. Hi 38–41 als Selbstrechtfertigung Gottes). In *Qumran* wird das Verhältnis der Gerechtigkeit von Gott und Mensch eindeutig zugunsten Gottes entschieden (1QS X 1–X1 22; vgl. IQH 4,35ff), wobei die unhintergehbare Sünde jedes Menschen vorausgesetzt ist. Eine R. des Menschen wird in Qumran im Unterschied zu Paulus nur durch eine strikte Einhaltung des Gesetzes erhofft (v.a. als kultische Reinigung).

Literaturhinweise:

H.G. Reventlow: R. im Horizont des AT (1971). – O. Betz: R. in Qumran, in: R. FS E. Käsemann (1976) 17–36. – G. Braulik: Gesetz als Evangelium. R. und Begnadigung nach der deuteronomistischen Tora; in: ders.: Stud. zur Theol. des Deuteronomiums (1988) 123–160. – J. Assmann: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten (1990). – L. Perlett: 'Evangelium' und Gesetz im Deuteronomium, in: ders.: Deuteronomium-Stud. (1994) 172–183. – B. Janowski, B. Stuhlmacher: Der leidende Gottesknecht. Jes 53 und seine Wirkungsgesch. (1996).

b. Neues Testament. Im NT ist die Rechtfertigungsmetapher das zentrale Theologumenon des PAULUS – von dem her erst zurückgefragt wird nach ihrer Vorgeschichte im AT, ihrem Verhältnis zur Verkündigung Jesu, nach den Entsprechungen zu anderen ntl. Autoren und nach ihrer Wirkungsgeschichte.

Auf dem Hintergrund der paulinischen Rechtfertigungslehre wird Jesu Verkündigung vom Nahegekommenen des Gottesreiches, seine Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (Mk 2,15ff) und seine Sündenvergebung (Mk 2,5–10) als unverdiente, den Sünder gerechtmachende Zuwendung des gnädigen Gottes verstehbar. Ohne den Ausdruck der ›R.‹ findet sich hier der problemgeschichtliche Hintergrund der Pointe der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung (mit E. Käsemann und E. Jünger gegen R. Bultmann; vgl. Lk 16,15; 18,14).

Schon vorpaulinisch findet sich die Rechtfertigungsmetapher im Zusammenhang der Taufe (1Kor 6,9–11; Röm 6,7; vgl. 2Kor 5,21; Röm 3,25f; 4,25) in rhetorisch solennen Formeln. Die gnädige Zuwendung des gerechten Gottes zum Sünder (wie atl. angelegt) dient hier zur Interpretation des Christusgeschehens.

Entgegen der Tora als Norm der Gerechtigkeit verkündigt Paulus die R. «nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus Glauben an Jesus Christus» (Gal 2,16–21; 3,1–14), also bspw. ohne Beschneidung oder Speisegebote, und zwar für Juden und Heiden (Gal 2,1–10), was den Widerspruch der Judenchristen provozierte. Denen gegenüber nimmt die Rechtfertigungsverkündigung die Gestalt einer kritisch-argumentativen Kampfeslehre (W. Wrede) an. Allerdings kann die Genese der paulinischen Rechtfertigungstheologie nicht auf diese agonale Situation reduziert werden (vgl. Phil 3,2–9,10–21). Sie entsteht vielmehr als Entfaltung der Bedeutung des Todes Jesu (Gal 3,13f; 2Kor 5,19ff u.ö.; mit R. Bultmann, Theologie, § 28–31) im Horizont der atl. wie frühjüdischen Gesetzesfrömmigkeit, der in dieser Entfaltung überschritten wird, woraus sich erst die Antithetik des Agons entwickelt. Wie am Gerechtigkeitsbegriff die Rückbezüge zur atl. und frühjüdischen Theologie zutage treten, wird von Paulus Kontinuität und Differenz anhand von Typolo-

gien dargestellt (Röm 1,17; Habakuk 2,4; Röm 4; Abraham/Gen 15,6; Röm 5,12–21; Adam-Christus).

Das rhetorische Verfahren der religiösen Rede des Paulus ist die *Paradoxierung*, in der der metaphorische Horizont der forensischen Metaphorik gesprengt wird, ohne verlassen zu werden (vgl. 1Kor 1,18ff.). Daher bleibt der Zusammenhang von Gesetz und Evangelium wie von Sünde und Glaube als Spannung bestehen. Statt einer bloßen Antithese (AT versus NT) ist die dialektische Grundfigur des Paulus der (im Blick auf das Evangelium *asymmetrische*) *Chiasmus*: im alten Bund geht die Verheißung dem Gesetz voraus (Abraham); und im neuen Bund wird die Verheißung des Heils zwar ohne Werke des Gesetzes verkündigt, gleichwohl bleibt das Gesetz in Kraft (zumindest zur Sündenerkenntnis, Röm 7). Nach dem Galaterbrief ist der Römerbrief die finale und maßgebliche Entfaltung der gesamten Theologie des Paulus unter dem zentralen Gesichtspunkt der R. (bes. Röm 1,16f; 3,21–26). Von ihr her wird die Zeit neu geordnet *post Christum natum*, da das Eschaton, also die künftige Welt, bereits begonnen hat, also von der Gegenwart Christi her neu verstanden wird. Entsprechend wird der Raum des Heils neu orientiert, nicht auf den Zion hin, sondern von Golgatha her, worauf nicht nur Israel, sondern alle Menschen bezogen werden in einer *universalistischen* Interpretation der atl. Verheißungen (vgl. zu Israel Röm 9–11).

Dieser Horizontüberschreitung (des Alten durch das Neue) entspricht die Spannung von Thema und Metapher (Gnade und Gerechtigkeit), in der sich die *neue*, christologische Bedeutung von Gerechtigkeit zeigt. Das *Kreuz Christi* ist die symbolisch prägnante Gestalt dieser Gerechtigkeit, in der sich die Rechtfertigungsbotschaft verdichtet und von der ausgehend sie entwickelt wurde – und an der sich die Geister scheiden. Die gnädige Gerechtigkeit Gottes fungiert daher als *der* Topos theologischer Argumentation (auch in ethischer Hinsicht: z. B. Gal 5,14; 6,2; Röm 13,8ff; vgl. dagegen Jak 2,14–26). D.h. die *Trope* der R. ist zentraler *Topos* der Theologie und das *Regulativ* der *Tropik* religiöser Rede (wobei die Metapher von ‚Jesus als dem Christus‘ die Rechtfertigungsmetapher reguliert; vgl. den christologischen Gebrauch der Metaphern von Versöhnung, Sühnopfer, Stellvertretung oder Loskauf). Die nachhaltige Wirkung der paulinischen Rechtfertigungstheologie wird aus der produktiven Spannung von Eindeutigkeit und Deutungsfähigkeit der *Rechtfertigungsmetapher* verständlich, die als prägnante Verdichtung zugleich ihre variantenreiche Entfaltung ermöglicht. Dabei führt ein doppelter Aspekt der R. immer wieder zu Spannungen: das Verhältnis von forensischer Gerechtersprechung (*imputativ*) und neuschöpferischer Gerechtmachung (*effektiv*).

Die *Wirkungsgeschichte* der Rechtfertigungsmetapher beginnt im NT bereits in der Paulus-Schule (Eph 2,4–10; Kol; 2Thess; 2 Tim 1,9; Tit 3,5–7; vgl. App 13,38f). Der Rekurs auf Paulus weitet den Sprachgebrauch allerdings aus: In ethischer Hinsicht wird die R. zum Grund guter Werke, was zur Konfundierung von Konstitution und Vollzug religiöser Subjektivität führen kann (Eph 4,24; 5,9; 1Tim 6,11; 2Tim 2,22; Tit 2,11–14; 3,3). Die effektive Dimension der R. und die Frage nach der ihr gemäßen Lebensführung werden in ekklesiologischer Perspektive vorrangig (bes. Eph).

Literaturhinweise:

W. Wrede: Paulus (21907). – E. Käsemann: Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ZThK 58 (1961) 367–378. – W. Schmithals: Paulus

und Jakobus (1963). – P. Stuhlmacher: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (21966). – K. Kerlge: ‚R.‘ bei Paulus (21971). – U. Wilckens: R. als Freiheit (1974). – H. Hübner: Existenziale Interpretation der paulinischen ‚Gerechtigkeit Gottes‘, in: New Testament Studies 21 (1975) 462–488. – J. Friedrich (Hg.): R., FS E. Käsemann (1976). – E. Jünger: Paulus und Jesus (21979). – ders.: Gottes umstrittene Gerechtigkeit, in: ders.: Unterwegs zur Sache (21988) 60–79. – D. Zeller: Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre, in: Theol. und Philos. 56 (1981) 204–217. – U. Schnelle: Gerechtigkeit und Christusgegenwart (1983). – R. Bultmann: Theol. des NT (21984). – O. Hofius: ‚R. des Gottlosen‘ als Thema biblischer Theol., in: Jb. für biblische Theol. 2 (1987) 79–105. – E. Lohse: Theol. der R. im kritischen Disput, in: GGA 249 (1997) 66–81.

c. *Alte Kirche und Mittelalter*. Daß die Rechtfertigungsmetapher Interpretament des Christugeschehens ist, daß diese Metapher variant gebraucht werden kann und daß auch verwandte Metaphern ihre Funktion übernehmen können, zeigt sich deutlich jenseits der ntl. Schriften. Bereits in der Alten Kirche verliert die R. ihre zentrale Stellung und wird je nach Traditionszusammenhang von anderen Heilsmetaphern überlagert. Darüber hinaus wird in der Entwicklung der Theologie der metaphorische Charakter religiöser Rede (wie der paulinischen Verkündigung) zunehmend durch metaphysische Begriffe überformt, so daß eine Theorie des Heilsgeschehens an die Stelle der Rhetorik der Verkündigung tritt (wie in den trinitarischen und christologischen Streitigkeiten), und es treten andere, konkrete Probleme in den Vordergrund (wie die Probleme der Sünde nach der Taufe, des Amtes, der Gnosisüberwindung etc.). Gilt paulinisch der *Glaube* als Grund oder Modus der R., kann mit der Entwicklung der ‚Volkskirche‘ die sakramentale Vermittlung des Heils in der *Taufe* dessen Bedeutung überlagern. Zudem wird die paulinische Pointe der R. *ohne Werke, sola fide* umbesetzt i.S. des Jakobus (2,14–26, vgl. 1Joh 3,7ff), daß erst Glaube *und* Werke rechtfertigen (vgl. 1Clem 10,7; 11, 1f; 12,1f; Barnabasbrief 4,10ff; 5,1; 8,3). Die Notwendigkeit der Werke zur R. ist vermutlich eine Antwort auf die Gefahr des *sola fide* (vermeintlich auf Werke verzichten zu können, statt den Glauben als Liebe inkludierend zu verstehen wie Gal 5,6; Phil 3,12f) wie auf die Frage nach den Folgen des Glaubens und damit auf die nach einer Begründung christlicher Ethik. Offenbar konnte auf die agonale Zuspitzung der R. verzichtet werden, wenn man sich nur noch im ‚heidenchristlichen‘ Horizont bewegte. In der Regel wird daher angenommen, die paulinische Rechtfertigungslehre sei im 2.Jh. völlig vergessen und erst einerseits von Marcion (in seiner radikal-paulinischen Version des NT), andererseits von Augustinus wiederentdeckt worden. Diese Auffassung ist zwar der Tendenz nach zutreffend, aber im einzelnen korrekturbedürftig.

Im 1. *Clemensbrief* (30–32, bes. 32,3f) wird die R. zwar thematisch, fungiert aber bereits als ‚Paulinismus‘, als Topos, der den Brief in apostolischer Lehrtradition autorisiert und einen mit den Empfängern gemeinsamen Gesichtspunkt theologischer Argumentation benennt. Im *Diognetbrief*[1] (um 200, resp. nach 150; 5,1–4,11–16; 8,5–11; bes. 9) findet sich zwar eine deutliche Rezeption der paulinischen R., aber ohne den Horizont der Gesetzesproblematik. Bei IRENÄUS wird die Aufrichtung der neuen Gerechtigkeit durch Christus erwähnt (Adv haer. III 18,6f; 20,2; V 16–21), vermutlich als Gegensatz zur gnostischen Rezeption der paulinischen und johanneischen Theologie (1 6,2; 23,3; 25,3). Bei TERULLIAN wird

das Werk Christi ganz paulinisch auf seinen Kreuzestod konzentriert (De baptismo 11; Adv. Marcionem III 8), ohne daß die Pointe der Gerechtigkeit Gottes, den Sünder gerecht zu sprechen, leitend wäre. Vielmehr fordert er gegen 'die Laxen' («fides frivola et frigida», De fuga 3) strenge ethische Disziplin (De poenitentia; vgl. die Buße bei Cyprian) und verschärft so die Bedürftigkeit des Glaubens nach Werken (anders als der römische Bischof Kallist; vgl. Hippolyt, Philosophumena IX, 12), wie er die menschliche Natur für im Grunde gut hält. (gegen den Manichäismus «von Natur aus christlich», Apologeticum 17,6) und die Gnade in der Taufe zugeeignet werde.

Wenn der Glaube, maßgeblich im Verein mit der Taufe, als zureichender Grund der R. gilt, kann das als Irrelevanz guter Werke mißverstanden werden. Entgegen einem ethischen Rigorismus (wie im Novatianismus und Donatismus) wird nach den Christenverfolgungen die R. zunehmend sakramental durch Taufe und v.a. Buße reguliert – wogegen sich Luther richten wird.

Im 4. Jh. kann man von einer theologischen Wiederentdeckung der torakritischen Rhetorik des Paulus und seiner Rechtfertigungslehre sprechen. Von C. MARIUS VICTORINUS (nach 362, Lehrer der Rhetorik, tritt ca. 354/5 zum Christentum über und wird mit seiner neuplatonischen Metaphysik zum Wegbereiter der nizanischen Theologie mit der Homousie der drei Hypostasen) stammt der erste lateinische Pauluskommentar (nach 360?, zu Gal, Eph, Phil), in dem sich «in Hinsicht auf die Rechtfertigung allein durch Glauben die strengst paulinischen Sätze» finden [2], «welche wir aus der alten Kirche kennen».[3]

Weitere Belege für die Wiederentdeckung des Paulus und seiner Rechtfertigungslehre sind die Pauluskommentare von AMBROSIAS (kaum später als Victorinus), HIERONYMUS (um 386, zu Phlm, Gal, Eph, Tit), ein anonymer Pauluskommentar (396/405, ed. S.H.J. Frede, 1973/4), AUGUSTINUS' Römer- und Galater-Kommentar (394/5, vgl. 396/7 Ad Simplicianum zum Röm) und der Paulus-Kommentar des PELAGIUS (vor 410).

In systematischer und polemischer Funktion erhält die R. als Lehre die bis zu Thomas und im Tridentinum dominierende Gestalt durch Augustinus' anti(semi)pelagianische Schriften (De correptione et gratia, De dono perseverantiae, De praedestinatione sanctorum; De spiritu et littera und De fide et operibus; vorbereitet durch AMBROSIUS, vgl. De Jacob et vita beata 16, 21; ep. 73, 10). Das theologische Problem ist, einerseits den Glauben als zureichenden Grund der R. festzuhalten und ihn nicht im bloßen Sakramentsempfang zu veräußern, andererseits die Werke als gut zu würdigen, ohne sie als Grund der R. zu überschätzen. Die (noch nicht polemische, sondern deliberative und affirmative) Grundlegung seiner Rechtfertigungslehre bildet seine Gnadenlehre in «De diversis quaestionibus ad Simplicianum». Sünde als Tat des freien Willens (die von Adam her für alle unhintergebar ist) impliziert neben der Notwendigkeit des *sola gratia* zur R. zugleich eine *Theodizee*, also die R. Gottes, sofern das *malum* nicht auf ihn zurückgeführt werden kann.

Die *pelagianische* Rechtfertigungslehre (und zwar v.a. die der Schüler des PELAGIUS, JULIAN VON AECLANUM und CAELESTIUS, deren Thesen 418 in Karthago verurteilt wurden [Enchiridion symbolorum, ed. H. Denzinger, P. Hünermann = DH 222–230, bes. 225]) versteht die Gerechtigkeit Gottes distributiv (Julian, Opus imperfectum I, 27–38), die menschliche Natur als unzerstörbar gut und mit freiem Willen ausgestattet (ebd. II, 76; I,

61,78–82), so daß das Böse vermeidbar sei (ebd. I, 44; V, 28, 43; Augustinus, De perfectione 1), weswegen die *concupiscentia* an sich schuldlos sei (Augustinus, Contra Julianum III, 27; IV, 7) und sich alle Menschen im Grunde im Stande Adams befinden (De peccato originali 14). Die Rechtfertigungsgnade per Christum ist lediglich sein vorbildlich freier und guter Wille (Opus imperfectum III, 146f). Gerechtigkeit wird dem Christen daher nach Maßgabe seiner *merita* zuteil (De gestis 30).

(Dem späten) Augustinus zufolge ist die Menschheit hingegen *massa perditionis*. Allein Christus habe in seinem Tod die Herrschaft des Teufels gebrochen und den Menschen Sündenvergebung gebracht, die in Gottes *gratia per* (oder *propter*) *Christum* zugeeignet werde, und zwar in der Kirche als *gratia gratis data* (Enchiridion de fide 107), um einer vorherbestimmten Zahl der Erwählten das ewige Leben zu vermitteln. Gerettet werden demnach die, die erwählt, berufen, gerechtfertigt, geheiligt und in der Gnade erhalten werden. R. wird so lediglich zu einem Moment in einer Reihe von Handlungen Gottes (Ausdifferenzierung der *Gnadenlehre*). Die *gratia praeveniens* ist *gratis data* und das entscheidende *initium* der R.; ihr folgt gestuft die *gratia adiuvens* und *cooperans*, die zu guten Werken befähigt und die *renovatio* eröffnet; aber erst im Verein mit sakramentaler Sündenvergebung und den Liebeswerken (mithilfe der *gratia infusa* und dem *donum perseverantiae*) wird der Mensch definitiv gerechtfertigt (*fides, quae caritate operatur*; vgl. De fide et operibus), so daß Sakramente und eigene Verdienste als notwendige Bedingungen der R. gelten (De spiritu et littera 26, 45; Contra Julianum II, 23; De correptione et gratia 2,3; Sermo 158,5; aber Ep. 194,19). Die Kirche (Sakramente) und die Werke (Liebe) regulieren so den Rechtfertigungsglauben, und R. wird *definitiv* erst im jüngsten Gericht zugesprochen, statt in der Verkündigung des Evangeliums. – Allerdings werden auch die strikten paulinischen Differenzbestimmungen der R. (Gesetz – Evangelium, Sünde – Gnade, Unglaube – Glaube) von Augustinus festgehalten, da allein die Gnade die Erbsünde überwinde (Enchiridion 117; De spiritu et littera 13,22; Sermo 169,11ff u.ö.), womit verständlich wird, weshalb Katholizismus wie Protestantismus auf Augustinus rekurrieren können. Die pelagianische R. durch verdienstliche Werke wird von ihm widerlegt durch Sündenlehre und Prädestinatismus, aber in der Notwendigkeit guter Werke (Heiligung) limitiert integriert, woran die semipelagianische Auslegung anschließen konnte (seit der Synode von Orange 529 [DH 370–397, bes. 375]).

Für die westliche Theologie wird mit dem ethischen der *juridische* Horizont der Rechtfertigungsmetapher leitend, in dem sich das atl., paulinische und römisch-rechtliche (später auch das germanische) Denken treffen. Im Übergang vom Griechischen zum Lateinischen (*iustificatio*) wird das Sprachmodell (Gerechtersprechung) durch das der Handlung überlagert (Gerechtmachung). Das Rechtfertigungsgeschehen wird nicht mehr als gerechtersprechendes Wort Gottes, sondern das Kreuzesgeschehen als satisfaktorisches Opfer interpretiert, in dem Gott Genugtuung geleistet wird und Christus die Sündenschuld im stellvertretenden Strafleiden übernimmt (vgl. Leo I). Dem entspricht, daß für Augustinus die Liebeswerke die entscheidende Genugtuung des Christen sind (Buße), denen gemäß er einst gerechtfertigt werden wird (Enchiridion 33–55, 64–83). Diese Tradition wäre allerdings unter den Themen «Opfer» und «Satisfaktion» zu erörtern, in denen die juristische und

kultische Metaphorik dominiert. Bemerkenswert ist, daß die Rechtfertigungsmetapher weder in die *regula fidei* noch in die Bekenntnisse der Konzilien Eingang fand (anders als ihr Thema, das Heilsgeschehen in Christus).

Die römisch-juristische Tradition verdichtet sich in der Satisfaktionslehre ANSELMS, die die Menschwerdung Gottes in Christus bis zum Kreuz als dessen gnädige *satisfactio* Gott gegenüber versteht («Cur deus homo»). Gott sei in seiner richtenden Gerechtigkeit derjenige, der in Christus die Strafe für die Sünde gnädig auf sich nimmt und sich darin den Menschen heilvoll zuwendet. Aber die paulinische Horizontüberschreitung der forensischen Situation wird hier unterschritten, und die richtende Gerechtigkeit dominiert die gerechtmachende (Gnade). Kritisch ist zu fragen, ob damit nicht die Rechtfertigungsmetapher (bloß) wörtlich genommen und metaphysisch verselbständigt wird, so daß ihr juridischer Horizont das thematische Heilsgeschehen 'ohne Werke des Gesetzes allein aus Glauben' überlagert.

Leitend für die römische Tradition v.a. im Tridentinum wird die Rechtfertigungslehre des THOMAS V. AQUIN. Ist bis ins 12. Jh. die semipelagianisch-augustinische Vorstellung von der Rechtfertigungsgnade als Sündenvergebung und Heiligung der menschlichen *cooperatio* gültig, verschiebt sich im 12. und 13. Jh. die Aufmerksamkeit hin zur Rechtfertigungsgnade als Prinzip der Tugend (vgl. PETRUS LOMBARDUS, Sententiarum liber II d. 27; vgl. 17.1, wo die R. dem Bußsakrament zugeordnet wird). Der Rahmen der R. ist im Hochmittelalter die Lehre von der *Gnade als Form*, zu deren Empfang sich der Mensch vorbereiten muß (Disposition der Materie als Bedingung). Führen die Franziskaner diese Vorbereitung auf die Gnade zurück (*gratia gratis data*, die *merita de congruo* fordert), so die Dominikaner auf die natürlichen Kräfte des Menschen (*liberum arbitrium*; Thomas, Lombarduskommentar, In II Sent. d. 5 q 2 a. 1 c.; d. 28 q. 1 a. 4 c.), der aber der Hilfe Gottes (*auxilium*, später *gratia actualis* genannt) bedürfe.

Thomas vertritt eine i.w.S. semipelagianische Rechtfertigungslehre. Die Gnadenlehre (Summa theologiae I-II questiones 109–114) bildet den Abschluß seiner Theorie des menschlichen Handelns (I-II 1–5.6–114; vor der Christologie), dessen äußeres Prinzip die Gnade ist, die erst im gestuften Rechtfertigungshandeln Gottes dem kooperierenden Menschen innerlich wird. Das Modell dieses Heilsgeschehens ist der Rückweg (*regressus*) der Kreatur zu ihrem Schöpfer als Endziel (I 2.1). Dazu ist die Gnade notwendig (q. 109), die als Gottes Liebe (Bewegung) das *bonum* der Gottesliebe im Menschen schafft (q. 110), die zu seiner Verfassung (*qualitas*) und im Leben aus ihr zur Haltung wird (*habitus* der *caritas* als Teilhabe an der Natur Gottes). Die *gratia operans* initiiert die Rückkehr als R. des Sünders, die *gratia cooperans* bezieht den Willen des Menschen und seine Verdienste mit ein (q. 111). Die Gnadenwirkungen werden fünfmal differenziert in die Heilung der Seele, das Streben nach dem Guten, dessen Vollbringen, darin zu beharren und die Erlangung der Herrlichkeit. Zu dieser Bewegung bedarf es der Vorbereitung, bei der Gott zwar hilft, der Mensch aber seinen freien Willen entsprechend ausrichten muß (q. 112, bes. a. 3f). Erst daran anschließend erörtert Thomas eigens die R. (q. 113). Sie ist *remissio peccatorum*, in der der Ungerechte in ein rechtes Gottesverhältnis gebracht wird. Als «Gerechtmachung» wird R. nach ihrem Ziel benannt, wobei *justitiam metaphorice dictam* wird (q. 113 a. 1, mit Aristoteles). Vollendet wird sie erst in der *infusio gratiae*, die bedingt ist durch die

Bewegung des freien Willens (q. 113 a. 3), in der Ordnung von Eingießung, Hinkehr des Menschen zu Gott (Rechtfertigungsglaube als *prima conversio*, a. 4), Abkehr von der Sünde und Vergebung derselben (a. 6 und 8), und zwar alles in *einem* Augenblick (a. 7, vgl. a. 8 ad 2). R. als *effectus gratiae operantis* fordert allerdings *merita* als *effectus gratiae cooperantis* (q. 114). Sofern die Rechtfertigungsgnade der Möglichkeitsgrund der *merita* ist, kann sie nicht verdient werden, sondern wird in *caritate* im Menschen wirksam. Ohne diese kooperative Wirksamkeit kann der Mensch nicht das ewige Leben erreichen.

Die semipelagianische Tendenz, nach der die Verdienste des Menschen ein mögliches und notwendiges Konditional der R. sind, wird in DUNS SCOTUS' Akzeptationstheorie korrigiert. Sein Prinzip *nihil creatum formaliter est a deo acceptandum* impliziert, daß für Gott keine Notwendigkeit besteht, einen Menschen zu rechtfertigen, selbst wenn er alle Verdienste aufweisen könnte (vgl. dazu die nominalistischen Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus I, 17). Nur aufgrund seiner Gnade (als *caritas*) rechtfertigt Gott ihn *de potentia ordinata*. Dieser Grundsatz, daß Gott *de potentia absoluta* ein gutes Werk nicht mit dem ewigen Leben belohnen muß, hält sich im Nominalismus resp. der *via moderna* bis GABRIEL BIEL mit dem Argument: Etwas ist nur gut, weil und wenn Gott es will (nicht v.v.). Ergo ist gerecht, was Gott tut, weil er es tut, und er tut es nicht, weil es gerecht ist. Damit ist Gott von jeder (auch der distributiven) Gerechtigkeit entbunden. Diese Freiheit Gottes gegenüber vermeintlichen Verdiensten kennzeichnet auch die reformatorische Gnadenlehre, allerdings ohne die R. zum Akt einer vermeintlichen Willkür werden zu lassen.

Literaturhinweise:

A. Harnack: Gesch. der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche, in: ZThK I (1891) 82–178. – B. Lohse: Beobachtungen zum Paulus-Kommentar des Marius Victorinus und zur Wiederentdeckung des Paulus in der lat. Theol. des 4. Jh., in: A.M. Ritter (Hg.): Kerygma und Logos, FS C. Andresen (1979) 351–366. – W. Dettloff: Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre (1954). – ders.: Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen (1963). – O.H. Pesch, A. Peters: Einf. in die Lehre von Gnade und R. (1994).

d. Reformation. Nach Paulus wird die R. in der Reformation wieder zu der dominanten Grundmetapher der Theologie. Sie fungiert als maßgebliche Darstellung des Heilsgeschehens, in dem Gottes Wort den Menschen im Glauben gerechtspricht und -macht. Von ihr als «Metatopos» geht alles reformatorisch-theologische Denken aus. So erklärt LUTHER: «Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarum, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et erigit conscientiam nostram coram Deo. Sine hoc articulo mundus est plane mors et tenebrae.» (Der Artikel der R. ist der Lehrer und Führer, Herr, Leiter und Richter über alle Arten von Lehren, der jede kirchliche Lehre bewahrt und leitet und unser Gewissen vor Gott aufrichtet. Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts als Tod und Finsternis.) [4] In dieser Funktion gilt sie Kritikern als protestantische Sonderlehre, den Protestanten hingegen als die Grundfigur religiöser und theologischer Rede von Gott und Mensch. Diese Alternative ist indes schlechter Schein. Die R. ist eine Perspektive, deren

Horizont potentiell universal ist und daher sowohl allen zugänglich, als auch ein mitvollziehbarer Zugang für alle, die an ihrem Thema interessiert sind. Übergänge zu anderen Grundfiguren der religiösen Rede sind durch ihr Thema eröffnet. Historisch gesehen ist sie zwar nur faktizitär, systematisch und exegetisch hingegen nicht nur möglich, sondern notwendig (und für Luther sogar zureichend) für die gesamte Theologie. Allerdings ist die Variabilität der Rechtfertigungsmetapher offen zu halten, damit sie nicht (wie auch die Opfermetaphorik) wörtlich genommen, mit ihrem Thema verwechselt und die rhetorische Figur damit substantialisiert wird.

Die maßgeblichen Schriften Luthers zur R. sind seine Römerbriefauslegung (1515/16), «De libertate christiana» (1521), «Wider Latomus» (1521), der Große und der Kleine Katechismus (1529), die große Galaterbriefauslegung (1531) und die Schmalkaldischen Artikel (1537). Die *reformatorische Entdeckung* (die Datierung des *initium* ist umstritten) macht die R. zum Regulativ von Theologie, Schriftauslegung, Predigt und Frömmigkeit. Entscheidend ist, die Gerechtigkeit Gottes nicht als distributive und richtende zu verstehen, sondern als kommunikative und gnädige. Gott fordert nicht von uns gute Werke (Gesetzeserfüllung, Bußwerke etc.), denen zufolge er über uns richtet (dann wären wir alle «des Todes»), sondern er teilt uns seine Gerechtigkeit ohne unser Zutun mit (als Gerechtsprechen und -machen, resp. als Heil, nicht als Gericht). Damit gerät Luther in Widerspruch (1) zu Aristoteles (NE 1103a34-b1; dagegen WA 56,255,18f; WA 1,70,29–31), (2) zur scholastischen (aristotelisch-thomistischen) Gnadenlehre (WA 54,185,17–20), (3) zum Humanismus (sofern er wie Erasmus an der im Grunde unversehrten guten Natur und dem freien Willen des Menschen festhält) und (4) zu den sog. Schwärmern (sofern sie die Relation von Gesetz und Evangelium auflösen). V.a. gegen die thomistische Vorstellung, Glaube und Gerechtigkeit als Tugend zu verstehen, die zum *habitus infusus* (durch die *gratia infusa*) und so zur Qualität des Menschen werden, insistiert Luther auf der bleibenden Alterität der Gerechtigkeit (*iustitia aliena*), ihrer Externität (*extra nos*) und ihrer Passivität für uns (*mere passive iustificari*). Die kritische Konstellation der Rechtfertigungslehre artikuliert Luther mit den *particulae exclusivae*: wir werden gerechtfertigt *solo Christo, sola gratia, sola fide* und *sola scriptura* (sive solo verbo). [5]

Der regulative Status der gnädigen Gerechtigkeit Gottes impliziert nach Luther für alle Rede die *Sprachregel*: «Omnia vocabula in Christo novam significationem accipere in eadem re significata.» (Alle Worte nehmen in [bezug auf] Christus eine neue Bedeutung an in Hinsicht auf dieselbe bezeichnete Sache) (WA 39/II, 94,17f). Von der Zuwendung in Christus her wird die Gerechtigkeit Gottes als *genitivus auctoris* neu verstanden, «qua deus ex impiis iustos facit et sic ipse iustus est.» ([die Gerechtigkeit Gottes], kraft derer Gott aus Ruchlosen Gerechte macht und eben so selber gerecht ist) (WA 5,144,20; vgl. 54,186,7). Gerechtfertigt wird der Mensch nicht aufgrund seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern aufgrund der *iustitia aliena* (Gottes), d.h. der *iustitia passiva* (die dem Menschen zugesprochen wird; vgl. WA 56,226ff). Dem doppelten Aspekt der Gerechtigkeit Gottes (*genitivus subjectivus* und *auctoris*) entsprechen seine zwei Worte Gesetz und Evangelium (WA 7,502,34f; 40/I, 27,17f; 36,13,22–25; nicht mit AT/NT zu verwechseln), die die Verkündigung der R. strukturieren, indem der Mensch als *simul iustus et peccator* angesprochen wird.

Wie das *Heilsgeschehen* der R. (nicht nur als forensischer Akt) zu sagen und zu denken ist, entfaltet Luther u.a. mit der chiasmischen Metapher des «fröhlichen Wechsels» (WA 7, 54), in dem Christus an die Stelle des Sünders tritt und v.v. dieser an die Stelle Christi. Die Gerechtigkeit Christi wird dem Sünder als *Gabe* zuteil, und seine Sünde nimmt Christus auf sich (*communicatio* als Tausch der Eigenschaften). Dasselbe Geschehen kann auch als Vereinigung der Seele mit dem Wort der Verheißung artikuliert werden (WA 7, 53). Darin zeigt sich die dynamische Metaphorizität der R.: sie provoziert selber weitere Metaphern. Gleichwohl bleibt das Rechtfertigungsgeschehen der Repräsentation auch entzogen und unanschaulich. Jeder Versuch, sie *vorzustellen*, läuft Gefahr, sie mit dieser Vorstellung zu identifizieren. Sie ist nicht als Beschreibung mißzuverstehen.

Die Rechtfertigungslehre bedingt die bei Luther topische (nicht systematische) Thematisierung und Artikulation von Gestalt und Gehalt der biblischen und präskriptiv der gegenwärtigen Verkündigung des Evangeliums. Wie von R. zu *reden* und wie sie *mitzutellen* sei, gehört daher zur Rechtfertigungslehre. Sie impliziert eine Ordnung sprachlicher Gestaltung – hat also rhetorische Implikationen (WA 54,185f; 43,537; 44,485f). Ihr Thema ist ein bewegendes Sprachgeschehen: die Verheißung des Evangeliums (*promissio*) als Zuwendung Gottes im Zuspruch seiner Gerechtigkeit (performative und effektive Anrede). Die Wirksamkeit von Gottes Wort (Ps 33,9; Röm 4,17) bestimmt dementsprechend sein pneumatologisch qualifiziertes Wort in der Verkündigung. Insofern ist die Rechtfertigungsrede evangelisch, indem sie selber freudig bewegend den Hörer anredet und ihm zuspricht, wovon sie spricht, d.h. lockt und reizt, sich diesen Zuspruch sagen und gefallen zu lassen.

Die für die Reformation klassisch gewordene Bestimmung der R. gibt MELANCHTHON in der «Confessio Augustana» (CA IV): «Quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso» (daß die Menschen vor Gott nicht gerechtfertigt werden können aus eigenen Kräften, Verdiensten oder Werken, sondern umsonst gerechtfertigt werden um Christi willen durch den Glauben, indem sie sich als in der Gnade angenommen und die Sünden vergeben glauben um Christi willen, der durch seinen Tod für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat. Diesen Glauben rechnet Gott [uns] als Gerechtigkeit vor ihm selbst an). [6]

Melanchthons *Apologie* der CA (AC) ist die Entfaltung dieser Definition (BSLK 158–233), in der die R. rhetorisch und dialektisch gegenüber den römischen Kritikern der CA präzisiert wird. AC IV erörtert im *genus iudiciale* v.a. im *status legitimus* (*quid sit?*) das von den römischen Confutatoren der CA abgelehnte *sola fide* der R. (AC IV, 1). Die *propositio*, den *status controversiae*, wie der Mensch gerechtfertigt wird, entfaltet er unter negativem (nicht durch das Gesetz, IV, 4–39, vgl. 159–182) und positivem Aspekt (durch die Verheißung des Evangeliums, die im Glauben empfangen wird, IV 40–48). In der *confirmatio* (49–182, *conclusio*, 117–121) unterscheidet er die *fides informis, caritate formata, implicita, explicita, quae, qua, acquisita, infusa* und *credulitas* von der reformatorischen *fiducia*, die *sola fide* zu verstehen sei und von ihm definiert wird durch die Relation von Verheißung und Glaube (49–60); «fiduciam

assentientem promissioni» und «noticiam historiae» [Christi]). Die so verstandene *fides* ist nicht nur notwendiger, sondern zureichender Grund der R. (61–75, also *sola fide*), der nicht durch sakramentale Gnade und gute Werke vervollständigt werden muß. Denn Gottes Wort der Verheißung im Evangelium wirkt, was es zuspricht; i. d. S. ist das *movere* durch sein Wort eine Neuschöpfung. Daher *sind* die Sünden durch sein Rechtfertigungsurteil vergeben und der Geist *ist* uns schöpferisch gegenwärtig (76–116), wie durch einen rhetorischen Syllogismus plausibel gemacht wird (76–86, mit *testimonia* aus Schrift, 80ff. 86–101, und Kirchenvätern, 103–106). Da scholastisch das *sola fide* als *fides informis* (miß)verstanden wurde, muß schließlich die implikative Ethik der *fiducia* expliziert werden, also Liebe und Gesetzeserfüllung, die als 'Früchte' aus dem Glauben folgen (122–182). Die folgende *refutatio* (183–400) wendet sich gegen die römischen Gegner der CA und widerlegt dialektisch deren Argumente, worin der polemische (und kontroverstheologische) Aspekt der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt.

Im Unterschied zu dieser assertorischen und konfessionellen Entfaltung der R. findet sich eine lehrförmige in Melanchthons «Locis». [7] Unter rhetorischem Aspekt ist bemerkenswert, daß er die anthropologische Struktur der R. *affektentheoretisch* faßt. [8] Die Sünde (Eigenliebe) als verkehrter Affekt wird kraft des hl. Geistes durch das Vertrauen in Gott ersetzt. [9] Dabei wirken Erkenntnis und Wille als *secundae causae* zusammen mit dem hl. Geist als *prima causa*. [10] Den Rechtfertigungsglauben differenziert er in *notitia*, *fiducia* und *assensus*. Sündenvergebung und Erneuerung des Menschen sind integrale Bestimmungen der R. Gute Werke sind daher kein Verdienst, sondern Implikat des Rechtfertigungsglaubens. Der forensische Vorstellungshorizont bleibt bei ihm dominant (*imputatio*), ohne eine Alternative zur effektiven R. vorauszusetzen.

Diese Alternative wird erst von A. OSIANDER formuliert, indem er die R. als ontologische resp. naturale Einigung mit Christus interpretiert, so daß die *iustitia dei* nicht mehr *aliena* bleibt, also nicht *extra nos*, sondern *in nobis* sei. Gegenüber der forensischen Auffassung der R. wird so die pneumatologische Heiligung dominant mit dem teleologischen Regulativ der *unto mystica* (als Ziel des *ordo salutis*). In der Konkordienformel wird dies aber verworfen (FC III, BSLK 920f). Die folgenden innerprotestantischen Streitigkeiten zeigen einerseits die orientierende Funktion der R., andererseits ihre (für Metaphern bezeichnende) Vagheit und Auslegungsbedürftigkeit, was divergente Positionen provozierte (Gnesiolutheraner und Philippisten [11]).

J. CALVIN nimmt das Problem Osians in kritischer Abgrenzung auf und erörtert den Zusammenhang von R., Wiedergeburt, Heiligung und Buße (in der Erstfassung der «Instituti» 1536 noch ohne *locus de iustificatione*, erst 1539, dann in der Letztfassung 1559; Inst. III, 3ff) mit einem augustiniischen Akzent auf der Prädestination zur R. (III, 21ff). Auch ihm gilt die R. als Grundfigur des Glaubens und der Theologie (III, 11; als *ordo iustificationis* 11, 16). Er vermag die Notwendigkeit der guten Werke festzuhalten, ohne sie zur Bedingung der R. werden zu lassen (III, 17). R. wird als *renovatio vitae* erfahrbar (vgl. Luther, WA 28, 271f) – allerdings wird auch die von M. Weber sog. protestantische Arbeitsethik ermöglicht.

Literaturhinweise:

G. Müller: Die Rechtfertigungslehre (1977). – V. Subilia: Die R. aus Glauben (1981). – H. A. Oberman: Immo, Luthers reformatorische Entdeckung im Spiegel der Rhet., in: G. Hammer, K. H. Mühlens (Hg.): Lutheriana (1984) 17–38. – A. E. McGrath: Iustitia Dei (1986). – O. H. Pesch, A. Peters: Einf. in die Lehre von Gnade und R. (1989) Lit. – A. Peters: R. (1990). – W. Maaser: Rhet. und Dialektik. Überlegungen zur systematischen Relevanz der Rhetoriktradition bei Luther, Luther 69 (1998) 25–39. – Ch. P. Arand: Melancthon's Rhetorical Argument for Sola Fide in the Apology, in: Lutheran Quarterly 14 (2000) 281–308. – G. Sauter: Art. «R.» (16. Jh.), in: TRE 28 (1997) 315–328 (Lit.).

e. *Tridentinum*. Das Konzil von Trient (1545–63) reagiert auf die antischolastische Rechtfertigungslehre der Reformatoren zum einen mit einer thomistischen Antwort, zum anderen mit Unverständnis und Kritik (sessio VI, DH 1520–1583). R. sei (wie bei Thomas eine *transmutatio animae*) eine «translatio ab eo statu, in quo homo nascitur, filius primi Adae, in statum gratiae et 'adoptivnis filiorum' [Rm 8, 15] Dei, per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum» ([daß sie] eine Übertragung [ist] von dem Stand, in dem der Mensch geboren wird als Sohn des ersten Adam, in den Stand der Gnade und der 'Annahme der Söhne' [Röm 8, 15] Gottes, durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unseren Erlöser) (DH 1524). Zu dieser Überführung von einem in den anderen Stand bedürfte es der *praeparatio*, der freien Zustimmung und Mitwirkung (DH 1525f). Die R. selber wird ausdifferenziert in die *causa finalis* (Ehre Gottes und ewiges Leben), *efficiens* (Gott), *meritoria* (Christus), *instrumentalis* (Taufe) und *formalis* («iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit» die Gerechtigkeit Gottes, nicht [jene], durch die er selbst gerecht ist, sondern durch [die] er uns gerecht macht, DH 1529).

Zwar lehrt das Tridentinum die radikale Erbünde (DH 1521), andererseits aber den freien Willen des Menschen (DH 1525, 1528). So komme zwar die Gnade der R. ursprünglich allein von Gott, könne aber nicht ohne die guten Werke des Menschen vollendet werden (gegen die Gefahr einer 'billigen Gnade' im *sola fide*, DH 1533f, 1562–1566). Das Rechtfertigungsgeschehen selbst wird als Transformation gedacht, so daß der Gerechtfertigte keine sündige *concupiscentia* mehr hat (im Unterschied zum *simul iustus et peccator*). Damit wird die *iustitia* Gottes final zu der des Menschen (habituell: *inhaerens iustitia nostra* [DH 1547]; im Unterschied zum kategorialen *extra nos* der *iustitia aliena*). Der *habitus* ermöglicht und erfordert Liebeswerke, die teils verdienstlich (*meritum de condigno*, *facere quod in se est*; zur Vermehrung der Gnade, zum Erwerb des ewigen Lebens), teils nur der Gnadengabe entsprechend sind (*meritum de congruo*). Der Verdienstgedanke wird in Konsequenz des Gnadenempfangs i. S. v. Möglichkeit und Forderung rehabilitiert, damit aber auch als Konditionierung der Vollendung der R. (die gestuft gedacht wird). Dennoch gilt, daß die R. allein durch die Kirche sakramental in Taufe und Buße vermittelt werde.

Wirkungsgeschichtlich bedeutsam werden die Verwerfungen der (gründlich mißverstandenen) reformatorischen Rechtfertigungslehre (DH 1551–1583), die die Konfessions- und Kirchentrennung festschreiben. In den innerprotestantischen wie den interkonfessionellen Streitigkeiten ändern sich Status, Funktion und Genus der Darstellung und damit die Sprache der R.: von einer befreienden Entdeckung, die im Modus der freudigen Zusage mitgeteilt wird, entwickelt sich (als *ein locus*

neben anderen) eine fixierte Lehre, die Streit, Kampf und Kirchentrennung nach sich zog. Daß die römische Kirche diese durch entsprechende Mißstände und schließlich mit Bann und Verketerung provozierte, worauf die Reformation reagierte, ändert nichts an der kontraintentionalen Wirkungsgeschichte der reformatorischen Entdeckung. Die Rhetorik der Freiheit wurde agonal und doktrinal, gegen den linken Flügel der Reformation wie gegen die römischen Restriktionen gerichtet.

f. Neuzeit. In der altprotestantischen Orthodoxie wird in Weiterentwicklung von Melancthons *«Loci»* die Rechtfertigungslehre im ökonomischen Aufriß der Dogmatik als ein *locus* neben anderen integriert und bspw. bei J. GERHARD aristotelisch ausdifferenziert (*Loci*, XVI) in *causa efficiens, meritoria, instrumentalis, formalis* und *finalis*, innerhalb derer die *fides* als *notitia, assensus* und *fiducia* zu stehen kommt. Der Grundsatz *«Fides sola iustificat»* (XVI, 150) wird zwar festgehalten und 'bewiesen', allerdings in einer sprachlichen und kategorialen Form, die in seltsamer Spannung zu ihrem Thema steht. Als Definition formuliert er *«Justificatio est actio Dei Patris, Filii et Spiritus sancti, qua ex mera gratia et misericordia propter Christi mediatoris ac redemptoris obedientiam et satisfactionem homini peccatori vere in Christum credenti gratis sine operibus aut meritis propriis peccata remittit, iustitiam Christi imputat, et ad vitam aeternam eum acceptat, ad divini nominis sui gloriam et hominis salutem.»* (Die R. ist eine Handlung Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, durch die er aus reiner Gnade und Barmherzigkeit um Willen des Gehorsams und der Genugtuung des Mittlers und Erlösers Christus dem sündigen Menschen, der wahrhaft an Christus glaubt, umsonst und ohne Werke oder eigene Verdienste die Sünden vergibt, die Gerechtigkeit Christi anrechnet und ihn [den Menschen] zum ewigen Leben annimmt, zur Ehre seines göttlichen Namens und zum Heil des Menschen.) Aber in demselben Zuge wird die Form der Lehre durch ihr Thema affiziert und erhebt sich in pleophorer Emphase zum Preis Gottes: *«Huic uni ac vero DEO, Patri nostro benignissimo, qui nos in Christo Filio suo ante facta mundi fundamenta elegit, qui in plenitudine temporis hunc Filium suum misit natum ex muliere factum sub lege, ut eos, qui sub lege, redimeret; qui ex mera gratia et misericordia per et propter hunc unicum mediatorem nostrum nos vocavit, iustificavit et glorificavit, sit laus, honor et gloria in omnem nunquam finiendorum seculorum aeternitatem. Amen.»* (Diesem einen und wahren GOTT, unserem gütigsten Vater, der uns in Christus, seinem Sohn, vor der Gründung der Welt erwählt [hat], der in der Fülle der Zeit diesen seinen Sohn geschickt hat, geboren aus dem Weibe, dem Gesetz unterworfen, auf daß er die, die unter dem Gesetz sind, erlöse; der aus reiner Gnade und Barmherzigkeit durch und um Willen dieses unseres einzigen Mittlers uns berufen, gerechtfertigt und verherrlicht hat, [diesem einen] sei Lob, Ehre und Ruhm in alle niemals endende Ewigkeit. Amen) (XVI, 251).

Angesichts dieser Erhebung der Lehre zur Doxologie ergeben sich Nähen zur barocken Frömmigkeit, wie sie bspw. in P. GERHARDS Lieddichtung (und dementsprechend bei J.S. Bach) Ausdruck gewinnt (vgl. Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld; O Mensch, beweine deine Sünd; O Haupt voll Blut und Wunden; Also hat Gott die Welt geliebt; Auf auf, mein Herz mit Freuden[12]). In seiner Lieddichtung werden die Formeln der Rechtfertigungslehre existentiell angeeignet und affektiv artikuliert. Das *movere* der Evangeliumspredigt findet sein

Responsorium im Gemeindegang von der R. (vgl. die Lieddichtung der Reformationszeit).

Dieser Traditionszusammenhang wird – entgegen der Kritik der R. in der Aufklärung – im *Pietismus* weitergeführt, und zwar im Blick auf die Erfahrbarkeit und Fühlbarkeit der R. Gegen die protestantische Orthodoxie wird der Glaubensvollzug betont (*fides qua* versus *quae creditur*), womit die Affekte des Herzens und deren Sprachfiguren valent werden. So wird der Aspekt der R. als Wiedergeburt dominant, bspw. bei PH.J. SPENER, wenn er (in Erinnerung an Luthers 95 Thesen) die Buße als Lebensform der R. versteht [13]. Was in Luthers *«De libertate christiana»* vorbereitet war, der Übergang von der R. des inneren Menschen zur Entsprechung des äußeren Menschen in der Herrschaft über das 'widerwillige Fleisch' und in den Liebeswerken am Nächsten, wird zum Grundthema der pietistischen R., die weniger Lehre als *praxis pietatis* ist. Einerseits liegt es dann nahe, die R. als passive Konstitution des Gerechtfertigten durch die Heiligung im Lebensvollzug umzusetzen, andererseits wird die Passivität in der *«Erweckung»* initial gewahrt. Aber in dem Maße, wie neuzeitlich die affektive und ethische Dimension des Lebens dominant wird für das Selbstverständnis des Menschen, wird das externe Gottesverhältnis als (pneumatologisch qualifiziertes) Selbstverhältnis ausgelegt. Daher wird der Ort des Rechtfertigungsgeschehens umbesetzt in immanente Relationen, sei es im Gefühl oder im Verhältnis zum Nächsten.

Wie fremd und doch dem Pietismus verwandt sich die *Aufklärung* zur R. verhält, zeigt KANTS Kritik und Transformation der R. Wie für die Neuzeit kennzeichnend, wird die R. reduziert auf die Konstitutions- und Vollzugstheorie des autonomen Subjekts. Dementsprechend wird die Sündenlehre kritisiert durch die ursprüngliche Anlage zum Guten und die Versöhnung konzipiert als Realisierung der sittlichen Ordnung. Gegen den bloßen *«Kirchenglauben»* an die R. (gegen die imputative R. wie gegen die sakramentale) setzt er den *«wahren Religionsglauben»*, d.h. die Achtung des reinen Sittengesetzes, der Jesus nur als das Exemplum wahrer Humanität gilt. Damit kritisiert Kant jedes Verdienst i.S. einer *«Werkerechtigkeit»*, insistiert aber auf der Suffizienz der Achtung des Vernunftgesetzes. Ein heilvolles Handeln Gottes am Menschen ist somit undenkbar. Damit gerät der Mensch in die Aporie, vom Sittengesetz unbedingt gefordert zu sein, dem er nie gerecht wird, andererseits aber keinen gnädigen Freispruch erhoffen zu können. Erst wenn wir in einer *«Revolution in der Gesinnung»* das Ideal des Gott wohlgefälligen Menschen in uns aufnehmen, verdienen wir Gottes Wohlgefallen. R. wird i.d.S. zum (notwendigen) Postulat des reinen Vernunftglaubens [14]. Die idealistische Fortführung entfaltet J.G. FICHTE in seiner *«Anweisung zum seligen Leben»* von 1806 (6. Vorlesung). Aus der Erfahrung des Einsseins mit der Gottheit verwandelt sich das *«Du sollst»* in ein *«Du wirst»*.

SCHLEIERMACHER transformiert die R. einerseits konstitutionstheoretisch in die basale Struktur des *«Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit»* (vgl. das *mere passive*), andererseits (in pietistischer Tradition) vollzugstheoretisch in Wiedergeburt und Heiligung, kraft derer sich der Christ als Kind Gottes verstehen könne (*«Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergibt und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat.»*). Man dürfe *«nur einen allgemeinen*

göttlichen Rechtfertigungsakt in bezug auf die Erlösung» annehmen, «welcher sich zeitlicherweise allmählich realisiert»[15], daher lehnt er auch den idealistischen Rekurs auf die 'Idee' des Erlösers ab. Indem er die erfahrbare Dimension des Lebens aus der R. in einem präreflexiven «Gefühl» gründet, wird die R. subjektivitätstheoretisch und affektiv explikabel. Die rhetorischen Konsequenzen zeigen sich in Schleiermachers Predigten.[16]

In der Tradition Kants entfaltet A. RITSCHL in «Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung», I–III (1870–74; ²1882/3; ⁴1895) die R. unter ethischem und epistemischem Aspekt. Auf ihn geht der Streit um die Frage zurück, ob R. ein analytisches oder (so Ritschl) ein synthetisches Urteil sei, in dem Gottes schöpferischer Wille den Menschen als gerecht ansieht. R. wird zum Eintritt in das Reich Gottes und in ethischer Perspektive die Heiligung zur konvergenten Weltgestaltung in der Teleologie dieses Reiches, bspw. im Beruf. Die Spannung der R. zwischen dem Rechtfertigungshandeln Gottes und dem Leben des Glaubens verlagert sich zur kulturprotestantischen Weltgestaltung, die den paulinischen Horizont des Enderichtes und Eschatons auf die Kulturentwicklung reduziert. Die Rhetorik der R. verlagert sich entsprechend von der reformatorischen Figur indikativischer Zusage zur imperativischen Forderung.

M. KÄHLERS «Wissenschaft der christlichen Lehre» ist gegen die Ritschl-Schule strikt an der reformatorischen Rechtfertigungslehre orientiert.[17] Das Werk gliedert sich in die Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens (Apologetik), dessen Gegenstand (Dogmatik) und seine Betätigung (Ethik). Als Grundartikel fungiere er, weil er «als zusammenfassender Ausdruck für die universalistische Predigt des Begründers der Menschheitskirche Anspruch auf ökumenische Geltung» habe; er verspreche «in der unlöslichen Beziehung des Glaubens auf die geschichtliche Offenbarung sowohl die Vollständigkeit der Auffassung des Christentums als die Sicherung gegen confessionelle Einseitigkeiten» (§ 68). Kähler rückt terminologisch allerdings die Versöhnung ins Zentrum, denn die R. (i.e.S.) sei «nur» ein Implikat der Soteriologie. Bemerkenswert ist, daß der Rechtfertigungsglaube außer als Metatopos auch als einzelner Topos auftritt im *ordo salutis* als R. des Sünders unter dem Aspekt «Rechtfertigung und Leben» (§§ 479 ff., 486–491). Eigentümlich für Käblers Entfaltung ist ferner, daß sie in zwei Perspektiven konstruiert wird, nämlich die der göttlichen Zueignung und die der menschlichen Aneignung (§ 479). g. 20. Jahrhundert. Käblers Ansatz wird vom Begründer der sog. Lutherrenaissance K. HOLL übernommen[18], der «von unten» die Gewissensgeschichte des Glaubens und «von oben» das Urteilshandeln Gottes unterscheidet. Da Luthers Religion wesentlich «Gewissensreligion» (35) sei, wendet sich Holl gegen eine rein forensische Interpretation der R. zugunsten einer effektiven als *initium novae creaturae*. Gerechtersprechung und -machung verhalten sich wie «Mittel und Zweck» zueinander. (123, vgl. 125). Holls Neubegründung der Lutherforschung wird von seinen Schülern aufgegriffen und weitergeführt (E. Hirsch, H. Bornkamm, E. Vogelsang, H. Rückert u.a.).

Gegen diese Tendenz zur Dominanz der effektiven R. und ihrer Verortung in Erfahrung und Gewissen richtet sich K. BARTH (und die dialektische Theologie) mit seiner These vom «unendlichen qualitativen Unterschied» zwischen Gott und Mensch. R. ist dann ein heilvoller Wider-

spruch zur Erfahrungswirklichkeit.[19] «'Rechtfertigung' meint entscheidend eben das in Jesus Christus, in seinem Tod und in seiner Auferstehung vollzogene und offenbarte Urteil, das Nein und Ja, in welchem Gott sich dem bundbrüchigen Menschen gegenüber ins Recht setzt, in welchem er ihn nämlich zu sich hin umkehrt und so mit sich selber versöhnt. Er tut es durch die Vertilgung des alten, durch die Erschaffung eines neuen Menschen».[20] Gott ist mit der R. des Gottlosen «in seiner Gnade im *Recht*»[21]. E. WOLFFS These, die Rechtfertigung sei die strukturierende Mitte der reformatorischen Theologie, weist Barth allerdings zurück; denn sie sei nur eine Gestalt der Darstellung des Versöhnungsgeschehens.

P. TILlich entfaltet in seiner Systematischen Theologie einen durch seine Kriegserfahrungen psychoanalytisch-seelsorgerlich gefaßten Ansatz zur Rechtfertigungslehre[22]: «Wir sind von Gott angenommen, obwohl wir nach den Kriterien des Gesetzes unannehmbar sind [...] Wir sind aufgefordert anzunehmen, daß wir angenommen sind».[23] Das heiße auch: «Nicht nur der, der in der Sünde ist, sondern auch der, der im Zweifel ist, wird durch den Glauben gerechtfertigt». Das «protestantische Prinzip» sei daher paradox, «daß der, der Gott ernstlich leugnet, ihn bejaht».[24]

Literaturhinweise:

G. Sauter (Hg.): R. als Grundbegriff ev. Theol. (1989). – ders.: Art. «R. (17./18./19./20. Jh.)», in: TRE 28 (1997) 328–352 (Lit.).

h. Ökumene. Eine Einigung über die R. zwischen Lutheranern und Reformierten formuliert die «Leuenberger Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa» vom 16.3.1973.

Seit der zweiten Hälfte 20. Jh. wird in ökumenischen Gesprächen zwischen Katholiken und Protestanten versucht, Einigung in der Rechtfertigungslehre zu erreichen und den kirchentrennenden Status der Verwerfungen von Trient zu revidieren. 1957 vergleicht H. KÜNG Barths Rechtfertigungslehre mit dem Tridentinum und kommt zu dem Ergebnis, daß die kirchentrennenden Differenzen seines Erachtens hinfällig geworden seien. In «Hel-sinki» meinte G. GLOGE (1963), daß über die R. im wesentlichen keine Uneinigkeit herrschen könne.[25] Am 9.2.1972 wird im sog. *Malta-Bericht* («Das Evangelium und die Kirche») von Protestanten wie Katholiken die R. als Mitte des Evangeliums deklariert (Z. 24, 30). Diese dominante Tendenz zur Einigung über die R. ist v.a. vom «Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen» vorangetrieben worden («Lehrverurteilungen – kirchentrennend?»). Darauf reagierten allerdings nicht wenige protestantische Theologen mit Kritik. Die Rhetorik ökumenischer Einigung, kirchlicher Diplomatie und offizieller Verlautbarungen provoziert offenbar immer wieder die agonale Präzision der konfessionell differenten Perspektiven.

Am Ende des 20. Jh. wird die R. zum vieldiskutierten Thema kirchlicher und theologischer Auseinandersetzungen im Streit um die «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre» (GE), die am 30.1.1995 im Namen des Rates des Lutherischen Weltbundes an dessen 122 Mitgliedskirchen versandt wird mit dem Ziel, einen Durchbruch in der Ökumene von Lutheranern und Katholiken in Gestalt eines Konsensdokumentes über die R. zu erreichen, das mit dem «Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen» erarbeitet worden war. Am Reformationsfest 1999 wird in Augsburg von

Vertretern beider Kirchen offiziell die GE unterzeichnet (nach Präzisierung durch die «Gemeinsame Offizielle Feststellung» [GOF] vom 11. Juni 1999), mit der These, «daß die früheren wechselseitigen Verurteilungen die katholische und die lutherische Rechtfertigungslehre, wie sie in der Gemeinsamen Erklärung dargestellt sind, nicht treffen»). Allerdings haben GE wie GOF von seiten der wissenschaftlichen Theologie erheblichen Widerspruch erfahren. Theologisch entfaltet wird dieser u.a. von E. JÜNGEL – Unter rhetorischem Aspekt ist bemerkenswert, daß der metatopische Charakter der R. als basales Regulativ von Theologie und Kirche einerseits eine Perspektive zur Einigung der christlichen Konfessionen eröffnet, andererseits aber der kritische Charakter der Rechtfertigungslehre und ihre agonale Zuspitzung bei Paulus wie in der Reformation Differenzen provoziert, die nicht obsolet geworden sind. Ob daher eine Einigung über die R. in der Methode einer Addition von Differenzen oder dem Unterschreiten erreichter Präzision in einer Rhetorik der Entdifferenzierung erreicht werden kann, wird sich erst im Rezeptionsprozeß der GE/GOF zeigen. Die Rhetorik der Einheit, der Wahrheit und der Einigung im Konsens ist indes nicht alternativlos. Die Rhetorizität der R. impliziert auch, daß sie der Topos ist, an dem sich verschiedene Konfessionen begegnen und an dem sie ihre irreduziblen Differenzen erkennen. Eine Hermeneutik im Zeichen der Differenz sucht diese Differenzen zu kultivieren und nicht, sie vergessen zu machen.

Literaturhinweise:

H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer (Hg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung (1983ff.). – H.G. Anderson u.a. (Hg.): *Justification by Faith. Lutherans and Catholics in Dialogue VII* (1985). – K. Lehmann, W. Pannenberg (Hg.): *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?*, I (1986), II (1993), IV (1994). – J. Baur: *Einig in Sachen R.?* (1989). – D. Lange (Hg.): *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von R., Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute* (1991). – *Kirche und R. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, hg. v. der Gemeinsamen röm.-kath./ev.-luth. Kommission (1994).

Anmerkungen:

1A. Lindemann: Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theol. in der frühchristlichen Lit. bis Marcion (1979). – 2 vgl. ML 8, 1171B; 1166D; *sola fide*: 1167C; 1169A; 1172B, 1195D; 1269A; 1290. – 3A. Harnack: *Gesch. der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche*, in: ZThK 1 (1891), 82–178, 160; vgl. ählich zu Jovinian, ebd. 138ff., bes. 151–154. – 4 Luther, WA 39/1, 205, 2–5; vgl. 40/2, 328; 40/3, 352,3. – 5 vgl. E. Jüngel: *Das Evangelium von der R. des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theol. Stud. in ökumenischer Absicht* (1998) 126–219. – 6 *Bekenntnisschr. der ev.-luth. Kirche (= BSLK)* 56; vgl. CA XX (zu Glaube und Werken). – 7 Ph. Melancthon: *Werke in Auswahl*, hg. v. R. Stupperich, II/1 und 2 (1952/53), *Loci communes* (1521), 1–163; *Loci praecipui theologici* (1559), 164–780; zur Zentralstellung der R. vgl. *Loci* 353, 375 – 8 vgl. dazu Melancthons *Rhetoriken*: *De rhetorica libri tres*, 1519; *Institutiones rhetoricae*, 1521; *Elementorum rhetorices libri II*, 1531; *Dispositiones Rhetoricae*, 1553. – 9 ders. [7] *Loci com.* 13ff., 32ff., 72ff., 92. – 10 ebd. 235, 246. – 11 vgl. P. Tschackert: *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Streitigkeiten* (1910) bes. 477–572. – 12 E. v. Cranach-Sichert: *Wach auf mein Herz. Die Lieder des Paul Gerhardt* (1949). – 13 J. Wallmann: *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener*, in: *Pietismus und Neuzeit* 3 (1977) 7–31; vgl. A.H. Francke: *Von der Christen Vollkommenheit* (1691). – 14 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793, zit. 1794) 54.

73ff., 99ff., 125, 234, 230, 260ff., 102 vs. 105; vgl. ders.: *Der Streit der Facultäten* (1798) 69. – 15 F.D.E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der ev. Kirche*, Bd. 2 (1831) §§ 107–112, § 109, bes. 109,3. – 16 ders.: *Kleine Schr. und Pr.*, Teil 3: *Dogmatische Pr. der Reifezeit*, hg. von H. Gerdes, ausg. und erl. von E. Hirsch (1969). – 17 M. Kähler: *Wiss. der christl. Lehre von dem ev. Grundartikel aus im Abrisse dargestellt* (1905) § 68–70, 87f., 88 Anm. 10, 479–491, 251f., 353f., 610f. – 18 K. Holl: *Gesamm. Aufsätze zur Kirchengesch.* I. Luther (1932) 150, 35, 123, 125. – 19 K. Barth: *Der Römerbrief*, 2. Aufl. (1954) XIII f., 84, 162ff., 258. – 20 ders.: *Kirchliche Dogmatik IV*, 1 (1986) 102, 573–589, bes. 588; vgl. H. Küng: *R.* (1986); K. Rahner: *Schr. VI* (1965) 262–276. – 21 KD IV/1, 592. – 22 P. Tillich: *Systematische Theol.* II, 189–194; III, 254–266. – 23 ebd., III, 258. – 24 ders.: *GW*, hg. von R. Albrecht (1962) VII, 14; vgl. auch H.J. Iwand: *Rechtfertigungslehre und Christenglaube* (1966). – 25 G. Gloger: *Gnade für die Welt*, in: E. Wilkens (Hg.): *Helsinki 1963 (1964)* 305–308.

Ph. Stoellger

→ Agonistik → Apologie → Argument → Argumentation → Bibelrhetorik → Christliche Rhetorik → Confessio → Controversia → Diskurs → Disputation → Gerichtsrede → Kontroverstheologie → Plädoyer → Politische Rede → Purgatio → Sprechaktheorie → These, Hypothese → Topik → Utile → Wissenschaftsrhetorik

Redaktor (engl. (sub)editor; frz. rédacteur; ital. redattore; span. redactor)

A. Bei der Bezeichnung «R.» handelt es sich um eine neulateinische Wortbildung aus lat. «redigere» (zurücktreiben, -führen, -bringen) mit dem übertragenen Sinn von «etw. in irgendeine Beschaffenheit, einen Zustand, eine Lage bringen, versetzen, verwandeln, zu etw. machen». [1] Daneben ist u.a. schon bei Quintilian die Wortverbindung «in ordinem redigere» [2] üblich, mit der Bedeutung von «in Ordnung bringen», «in die Reihe, in den Kanon der klassischen Schriftsteller aufnehmen, für mustergültig (klassisch) erklären». [3] Der Begriff «R.» ist im deutschen Sprachraum erst seit Mitte des 19. Jh. nachgewiesen; die der Sache nach verwandte und im Pressewesen übliche Berufsbezeichnung «Redakteur» hingegen ist bereits im späten 18. Jh. belegt. [4] Unter einem R. versteht man den Bearbeiter eines schriftlich vorliegenden Textes nach bestimmten Kriterien und Intentionen. In weiterem Sinne wird auch die Auswahl, Komposition und Kompilation literarischer Quellen zu einem neuen Textganzen der Zuständigkeit eines R. zugeschrieben.

Aufgabe eines R. ist es, Texte für die Veröffentlichung vorzubereiten. Er muß darauf achten, daß der ihm vorgegebene Text den Anforderungen des jeweiligen kommunikativen Kontexts, in dem er verbreitet werden soll, entspricht. Deshalb prüft ein R. zunächst, ob ein Text den seiner Arbeit zugrundeliegenden Kriterien – z.B. im Hinblick auf Thema, sachliche Richtigkeit, Adressaten, Stil, Orthographie und Umfang – erfüllt. Ist das nicht der Fall, hat der R. den Text auszusondern oder ihn zu bearbeiten. Dabei erfährt der von einem Autor verfaßte Text eine Veränderung durch die Hand des R. (im Gegensatz zur Umgestaltung durch den Autor selbst; dann ist von verschiedenen « Fassungen » die Rede). Je nach Art und Umfang der Eingriffe in den Textbestand kann es zu sinnverändernden Differenzen zwischen den Intentionen des Autors/der Vorlage und den Bearbeitungskriterien des R. kommen. Solche Differenzen zwischen der Vorlage und der überlieferten, redigierten Fassung eines Textes oder einer Textsammlung (Redaktionen) festzu-

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Gregor Kalivoda
Franz-Hubert Robling
Thomas Zinsmaier
Sandra Fröhlich

Band 7: Pos–Rhet



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2005

Die Redaktion wird mit Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft
und der Universität Tübingen gefördert.

Trotz intensiver Bemühungen ist es nicht gelungen, die Rechteinhaber aller Abbildungen ausfindig
zu machen. Berechtigte Ansprüche können beim Verlag geltend gemacht werden.

Wissenschaftliche Mitarbeiter des Herausgebers:

Bernd Steinbrink (bis 1987)
Peter Weit (seit 1985)

Mitarbeiter der Redaktion:

Christina Hartmann, Jutta Krautter, Peter Moos,
Philipp Ostrowicz, Heike Stiller

Anschrift der Redaktion:

Historisches Wörterbuch der Rhetorik
Wilhelmstraße 50
D-72074 Tübingen

<http://www.rhetorik-woerterbuch.de>



92 E 949/1 (1)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-484-68100-4 (Gesamtwerk)
ISBN 3-484-68107-1 (Bd. 7, Pos.-Rhet)

© Max Niemeyer Verlag GmbH, Tübingen 2005
<http://www.niemeyer.de>

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany.

Gesamtherstellung: Gulde-Druck GmbH, Tübingen.