



Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit

Die Globalisierung als Herausforderung christlicher Soteriologie¹

VON MICHAEL HASPEL *

Die Einsicht, dass der Glaube an den christlichen Gott nicht nur zur Veränderung der Gottesbeziehung, sondern auch der persönlichen Lebensführung führt, gehört zu den Grundlagen christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Zumindest in der reformatorischen Theologie wurde dieser Zusammenhang in den dogmatischen Lehrstücken über die Rechtfertigung bzw. Versöhnung behandelt, die ihrerseits zu den unaufgebbaren, identitätsstiftenden Topoi des Protestantismus avancierten.² Dabei werden diese Begriffe, die in der neutestamentlichen Überlieferung Überschneidungen in ihrem Bedeutungsumfang haben (vgl. etwa Röm 3,28 u. 2 Kor 5, 18f), in der Soteriologie durchaus unterschiedlich loziert. Wurde ursprünglich die Versöhnung als der Rechtfertigung vorausgehend angesehen, entwickelt sich in der neueren Theologie spätestens ab Schleiermacher und Ritschl die Tendenz, mit dem Versöhnungsbegriff die von Gott gewirkte Veränderung des Menschen vor allem im Verhältnis zu den Nächsten zu bezeichnen, die man im klassischen Modell wohl eher als Frucht oder Folge der Rechtfertigung bezeichnet hätte.³ In den jüngsten Entwicklungen kann man feststellen, dass im kirchlich-theologischen Sprachgebrauch der Begriff der Versöhnung zunehmend ethisch für Prozesse im sozialen und gesellschaftlichen Bereich verwendet wird.⁴ Dabei besteht bisweilen die Gefahr, dass der Versöhnungsbegriff in seiner gesellschaftlich-ethischen Verwendung als sozialer Beziehungsbegriff⁵ nicht mehr im systematischen Zusammenhang mit dem die soziale Versöhnung (*reconciliation*) ermöglichenden rechtfertigenden bzw. ursprünglich versöhnenden Handeln Gottes

* Dr. Michael Haspel ist Privatdozent im Fachgebiet Sozialethik des Fachbereiches Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

erfasst wird (*atonement*). Allerdings birgt diese Tendenz eine doppelte Gefahr, für die sich durchaus in der jüngeren Theologiegeschichte und gegenwärtigen Diskussion Beispiele anführen lassen: Die erste Gefahr besteht darin, unter dem Leitbegriff der Rechtfertigung die Soteriologie vor allem als ein individuelles Geschehen im Rahmen der Gottesbeziehung der einzelnen zu sehen und die *Konsequenzen* der veränderten Gottesbeziehung, wenn nicht gänzlich zu vernachlässigen, so doch auf den persönlichen Nahbereich zu begrenzen. Die zweite Gefahr ist, den sozialen Begriff der Versöhnung so zu betonen und zu überdehnen, dass der notwendige und systematische Zusammenhang mit der Gottesbeziehung nicht mehr erkennbar ist oder zur bloßen Formel wird.

Betrachtet man nun die Landkarte der kirchlich-soteriologischen Diskussion der letzten Jahre kann man bei einem ersten Überblick tatsächlich den Eindruck bekommen, als ob diese Gefahr sich in der Herausbildung zweier von einander unterschiedener Diskursräume manifestiert habe. Unübersehbar und meist beeindruckend sind die praktischen Projekte und theoretischen, meist ethischen Reflexionen zu Prozessen der Vergebung und Versöhnung vor allem nach massiven gesellschaftlichen Konflikten.⁶ Daneben, aber weitgehend getrennt von der erst genannten Diskussion, hat die in den letzten Jahren zwischen Lutheranern und Katholiken und innerhalb dieser Konfessionen geführte Debatte über die Rechtfertigungslehre breiten Raum im soteriologischen Diskurs eingenommen. Durch die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) wurde zwischen Katholiken und Lutheranern ein klärendes Einverständnis in der zentralen theologischen Lehre des Verständnisses der Rechtfertigung erzielt. Wenig beachtet wurden dabei allerdings die Folgen der Rechtfertigung für die Lebensführung, mithin die ethischen Konsequenzen des dogmatischen Locus. Dies ist allerdings insofern fraglich, als zumindest in lutherischer Perspektive die Rechtfertigungslehre der Ort ist, an dem die Begründung sowohl der Ethik als auch der systematischen Einheit von Dogmatik und Ethik geleistet wird.

Ein solches Verständnis der Rechtfertigung(slehre) bindet sie systematisch mit der Versöhnung(slehre) eng zusammen. Die Versöhnung mit Gott (als Voraussetzung bzw. Element der Rechtfertigung) zielt auf die Versöhnung der Menschen untereinander (2 Kor 5,18-21). Dem entspricht ein Modell der Rechtfertigungslehre, in dem die Rechtfertigung des Sünders durch Gott auf das auf Gerechtigkeit orientierte Handeln der Gerechtfertigten in der Liebe zielt. In der ökumenischen Diskussion wird zwar der

konstitutive Zusammenhang von Glauben und Handeln betont, aber die daraus resultierenden ethischen Folgen für die Lebensführung werden nicht näher thematisiert. Weithin bleibt der Konsens den sprachlichen und epistemischen Schemata des 16. Jahrhunderts verhaftet. Durch die Prozesse der Modernisierung der Gesellschaft, insbesondere durch deren Beschleunigung im Prozess der Globalisierung sind aber genau diese vorausgesetzten Kategorien in Frage gestellt. Des weiteren wird die Globalisierung, welche die Kluft zwischen Arm und Reich noch verstärkt, zur Herausforderung für die Kirche, die sich als der eine Leib Christi versteht, zunächst in ethischer Hinsicht, vor allem aber auch in Bezug auf die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses von Rechtfertigung und Versöhnung im Zeitalter der Globalisierung.⁷

Wenn man dieser Beobachtung eine gewisse Plausibilität zuspricht, muss man allerdings konstatieren, dass eine solche Situation der Trennung der Soteriologie in einen personalistisch verkürzten Rechtfertigungsdiskurs und in einen vor allem praktisch orientierten Versöhnungsdiskurs unbefriedigend ist. Nicht zuletzt auch deshalb, weil sich in der gegenwärtigen Situation der Globalisierung die Frage nach der Verantwortung und Schuld von Christinnen und Christen, die sich weltweit als der eine Leib Christi verstehen, in verschärfter Weise stellt, ebenso wie die Frage nach den Konsequenzen des Glaubens für unser Handeln, und nach dessen Möglichkeiten und Grenzen. Man könnte also sagen, dass durch die zunehmende Interrelation und Vernetzung einerseits und die zunehmende Verelendung der Ärmsten der Armen in der neoliberalen Globalisierung andererseits, die Frage nach dem Zusammenhang von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit sich mit neuer Dringlichkeit stellt.⁸

Diesem Zusammenhang soll im Folgenden nachgespürt werden. Zunächst soll rekonstruiert werden, wie in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre der Zusammenhang von Glauben und Handeln, das Verhältnis von Dogmatik und Ethik gefasst werden (I.) und welche Orientierungsinstanzen dabei für das sittliche Handeln angeboten werden (II). Mit dieser Rekonstruktion soll ein ökumenisch-normaldogmatisches Verständnis der Rechtfertigung erhoben werden. Im Anschluss werden die strukturellen Herausforderungen für ein gegenwärtig angemessenes Verständnis von Ethik durch den Prozess der Globalisierung herausgearbeitet (III). Daran schließen sich Überlegungen zu den systematisch-theologischen Konsequenzen (IV) an, und es wird ein Vorschlag unterbreitet, wie

das Verhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit präziser formuliert werden kann (V).

1. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre zum Verhältnis von Glauben und Werken

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)⁹ hat in der lutherischen Theologie neue Aufmerksamkeit auf die Frage der Konsequenzen der Rechtfertigung für das Handeln der Gerechtfertigten gelenkt, und damit auf das Verhältnis von Glauben und Handeln, Dogmatik und Ethik. Im Prozess der Klärung des Ortes der guten Werke im Geschehen der Rechtfertigung war die lutherische Seite herausgefordert, nicht nur zu wiederholen, dass gute Werke niemals zur Rechtfertigung beitragen können, da diese allein durch den Glauben bewirkt wird, sondern auch das Verhältnis von Rechtfertigung und den daraus resultierenden guten Werken als Früchte des Glaubens zu präzisieren.

Die Gnade Gottes als alleiniger Grund der Rechtfertigung wird von Lutheranern und Katholiken gemeinsam bezeugt: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen [...]“ (Art. 15). Mit der Betonung des *sola gratia* wird die Konsequenz der Rechtfertigung für die Erneuerung und Lebensführung verbunden: „[...] und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (ebd.).

Die Verbindung des in der Liebe sich realisierenden Glaubens mit guten Werken (im Sinne von richtigen Handlungen) wird in Art. 25 explizit dargestellt: „Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ¹⁰ nicht ohne Werke bleiben.“¹¹ Die lutherische Position betont zwar im Anschluss, dass nach ihrem Verständnis die Erneuerung der Lebensführung, die der Rechtfertigung notwendig folge, von der Rechtfertigung selbst zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sei (Art. 26). Interessant ist hier, dass zwar ein notwendiger Zusammenhang zwischen der Erneuerung des Verhältnisses zu Gott und der Erneuerung des Verhältnisses zu den Nächsten *qua* Lebensführung konstatiert wird, dass aber allein der erste Vorgang als Rechtfertigung bezeichnet und der Begriff der Versöhnung in diesem Zusammenhang nicht verwendet wird.

Damit ist der Weg frei für die zusammenfassende Aussage des Art. 37: „Wir bekennen gemeinsam, dass gute Werke – ein christliches Leben in

Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind.“ Nun könnte man sagen, das ist nichts grundlegend Neues. Wer allerdings die lutherischen Dogmatiken zu diesem Punkt befragt, wird feststellen, dass die in der GER betonte *notwendige* Verbindung von Glauben und Werken oft systematisch weniger klar zum Ausdruck kommt, ein Zustand, der von Patricia Beattie Jung kürzlich treffend beschrieben wurde: „A loose, sequential connection between a forensic sense of forgiveness and moral renewal has reflected the typically Lutheran concern to emphasize the complete gratuity of God’s self-gift.“¹² Es scheint, dass der ökumenische Dialog zumindest an dieser Stelle zu mehr Klarheit geführt hat.¹³

II. Der systematische Zusammenhang von Rechtfertigung und Ethik

Da die Werke, die der Rechtfertigung folgen, durch den Heiligen Geist gewirkt sind (cf. Art. 22), „[...] kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben“ (Art. 25). Im Vollzug dieser Werke sind die Gerechtfertigten durch den Geist bewegt, oder wie die Lutheraner formuliert haben, kommt es zur „[...] Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung *notwendig* folgt und ohne die kein Glaube sein kann [...]“ (Art. 26).¹⁴ Das bedeutet, dass Glaube und Werke, wenn auch ausschließlich in dieser Abfolge, nur zusammen existieren. Die Gerechtfertigten werden (nicht sollten!) in der Liebe handeln. Da wir nun allerdings damit konfrontiert sind, dass Christinnen und Christen nicht immer der Liebe gemäß handeln, können wir nicht davon absehen, die Menschen als Gläubige und Sünder zugleich, als *simul iustus et peccator*, anzusehen.

Für die Grundlegung der Ethik können wir bislang zwei Einsichten festhalten. Zum einen sind Christinnen und Christen durch die Rechtfertigung zu tätiger Liebe bestimmt. Zum anderen ist allerdings nicht näher dargelegt, welche Handlungen die Kriterien für richtiges Handeln im Sinne tätiger Liebe erfüllen. Daraus kann nun gefolgert werden, dass Regeln bzw. Orientierungspunkte gebraucht werden, um die Richtigkeit von Handlungen gemäß der Liebe zu bestimmen. Gute Werke im Sinne von richtigem Handeln sind zwar durch den Geist gewirkt, aber durch strukturiertes und wiederholtes Handeln gemäß der Liebe kann Wachstum in den Folgen der Rechtfertigung für die christliche Lebensführung entstehen. Wenn dem nicht so wäre, bräuchten wir keine Ethik als Reflexion der Regeln, Strukturen, Normen *et cetera* christlicher Lebensführung. Dass gute Werke bzw.

richtiges Handeln möglich sind, ist allein durch Gottes rechtfertigendes Handeln begründet. Wie das richtige Handeln dann allerdings zu bestimmen ist, kann nur durch Reflexion und Beratung begründet werden.¹⁵ Dass dies möglich ist, ist selbst schon das Ergebnis der Rechtfertigung allein aus Glauben. Allerdings ist in der gefallenen Welt nicht garantiert, dass so bestimmtes Handeln auch faktisch wirksam wird.

Es scheint also so zu sein, dass der Heilige Geist die Gerechtfertigten zum Handeln in der Liebe bestimmt, aber nicht wie sie dann gemäß der Liebe handeln. Dem entsprechend sind Richtlinien notwendig, die das Verhalten der Glaubenden orientieren. Das ist der Ort, an dem die Ethik am offensichtlichsten und am substantiellsten mit der Rechtfertigung gemäß des Verständnisses der GER verknüpft ist. Dieses Problem wird in der GER thematisiert, wenn daran festgehalten wird, dass Christus das Gesetz erfüllt hat, aber auch betont wird, „[...] dass die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben [...]“ (Art. 31). Damit haben die Lutheraner den *tertius usus legis* affirmiert, der ja in der Theologieggeschichte des Luthertums nicht unumstritten war.¹⁶

Diese Aussage kann also in ihrer Bedeutung für die (lutherische) Ethik nicht leicht überbewertet werden. Neben der schon betonten *notwendigen* Verbindung von Glaube und Handeln wird hier die *Notwendigkeit* von orientierenden Regeln für das Leben der Gerechtfertigten festgehalten und damit einer individuell-intuitiven Ethikkonzeption eine Absage erteilt. Man könnte auch sagen, neben den Aspekt der Versöhnung mit Gott, der im engeren Sinne als Rechtfertigung bezeichnet wird, tritt die Zumutung der Versöhnung mit den anderen Menschen, ohne dass der Begriff der Versöhnung selbst gebraucht würde. Vielleicht könnte eine Begriffsdifferenzierung hier aber sachliche Klarheit schaffen. Darauf wird später zurückzukommen sein. Allerdings ist zu fragen, wie dieser systematische Ansatz im Kontext gegenwärtiger Handlungsbedingungen im Prozess der Globalisierung realisiert werden kann.

III. Die Herausforderung christlicher Ethik durch die Globalisierung

Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, dass mit der GER Be-deutsames geleistet wurde, um die dogmatischen Differenzen zu überwin-den, die in die linguistischen und epistemischen Codes des 16. Jahrhun-derts eingebettet sind. Aber es wurde bislang wenig unternommen, die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in die Kontexte von Christen (und

Nicht-Christen!) ins 21. Jahrhundert zu übertragen. Diese Übertragung wird in der Regel als hermeneutisches Problem angesehen, das durch die *Übersetzung* der grundlegenden Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft gelöst werden soll. Der garstige Graben der Geschichte soll dadurch überbrückt werden, dass die Rede von der Rechtfertigung im Leben und der Lehre der Kirchen „in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache“¹⁷ zur Geltung kommen soll.¹⁸

Ich werde in den folgenden Abschnitten argumentieren, dass die Fokussierung auf die rein hermeneutisch-sprachliche Ebene, die in den Begriffen „Bedeutung“, „Sprache“ und „Übersetzung“ zum Ausdruck kommt, zu eng und kategorial unzureichend ist. Ungeachtet der bleibenden bedeutenden Differenzen insbesondere in Hinblick auf die Heilsbedeutung von guten Werken bzw. richtigem Handeln, stimmen Lutheraner und Katholiken überein, dass es eine notwendige Verbindung von Rechtfertigungsgeschehen und daraus resultierenden Werken respektive sittlichem Handeln gibt. Aber wie sich die Bedeutungen von Worten über zeitliche und räumliche Distanzen hinweg verändern, so werden auch die Strukturen des Handelns im Laufe der Zeit und in unterschiedlichen sozialen und gesellschaftlichen Kontexten transformiert.

Der Begriff der *guten Werke* im Sinne von richtigem Handeln, die dem Rechtfertigungsgeschehen folgen, impliziert (mindestens) drei Aspekte, die zur näheren Betrachtung herausfordern. Zum einen ist offensichtlich vorausgesetzt, dass richtiges Handeln auf der individuellen Ebene *prinzipiell möglich* und relevant ist. Allerdings muss genauer untersucht werden, ob dieses Konzept individuellen Handelns hinreichendes explanatorisches Potenzial in sich trägt angesichts der modernen, globalisierten Gesellschaft, die weitgehend systemisch (und nicht personal) organisiert zu sein scheint. Zum anderen beinhaltet das Konzept der guten Werke die Voraussetzung, dass tatsächlich wahrgenommen und entschieden werden kann, was das jeweils richtige Handeln im Sinne einer Übereinstimmung des intendierten Handelns mit rechtfertigbaren Normen ist. Schließlich präsupponiert dieses Konzept, dass die jeweils intendierten guten Werke die intendierten Ziele zumindest partiell zu verwirklichen in der Lage sind. Ob diese drei Voraussetzungen allerdings sinnvollerweise im Kontext der gegenwärtigen Weltgesellschaft im Prozess der Modernisierung und Globalisierung als erfüllt angesehen werden können, soll in den folgenden Abschnitten untersucht werden.

Im *Mainstream* der Gesellschaftstheorie wird die Differenzierung von Handlungsbereichen, von funktionalen Teilsystemen der Gesellschaft, wie etwa der Wirtschaft, der Politik *et cetera* als charakteristisches Kennzeichen der modernen Gesellschaft angesehen. Diese Subsysteme funktionieren entsprechend den ihnen jeweils eigenen (binären) Codes und mit jeweils spezifischen generalisierten Steuerungsmedien, wie etwa „Geld“, „Macht“ *et cetera*. In der Perspektive von Theorien der funktionalen Differenzierung ist es also eher fragwürdig, ob denn die ausdifferenzierten Teilsysteme überhaupt mittels normativer Regeln gesteuert werden können.¹⁹ Insofern muss jede normative Theorie berücksichtigen, dass unter den Handlungsbedingungen moderner Gesellschaften, die durch generalisierte Medien gesteuert werden, der Einfluss von individuellem und kollektivem Handeln auf die Prozesse auf der systemischen Ebene als fraglich oder zumindest begrenzt angesehen werden muss. Daraus folgt, dass es nicht sehr aussichtsreich erscheint, zum Beispiel die Regeln des Wirtschaftssystems dadurch beeinflussen zu wollen, dass man an die Gewissen der Individuen im Sinne einer Tugendethik appelliert, um die strukturellen Mechanismen der Wirtschaft zu beeinflussen.

Vor allem resultierend aus der funktionalen Differenzierung, verstärkt durch Migration, ist die (kulturelle) Pluralisierung ein weiteres Kennzeichen der modernen, globalen Gesellschaft. In Folge der Industrialisierung (auch in der Landwirtschaft) werden traditionelle Lebensstile erodiert und durch die Anpassung an die Notwendigkeiten des modernen (ökonomischen) Lebens haben sich Lebensstile verändert und unterscheiden sich zunehmend voneinander. Zugleich verlieren dadurch die jeweiligen spezifischen Traditionen ihre absolute Autorität. Sie werden fragwürdig und ihre Geltungsansprüche müssen in der Öffentlichkeit mit allgemein akzeptablen Argumenten begründet werden. Dieser Prozess wird zugleich sichtbar und symbolisch verstärkt durch die kommerzielle populäre Kultur, die weltweit über die elektronischen Massenmedien Verbreitung findet.

Dies bedeutet, dass normative Ansprüche und die sie reflektierenden normativen Theorien nicht länger ausschließlich auf die Autorität einer Tradition gestützt werden können. Nicht nur in der allgemeinen Öffentlichkeit, auch innerhalb der jeweiligen Tradition, müssen normative Ansprüche, die durchaus aus einer partikularen Tradition *abgeleitet* sein können, durch allgemein akzeptable und akzeptierte Argumente *begründet* werden. Dies entspricht der Entwicklung, dass die (normative) Integration moderner Gesellschaften westlichen Typs nicht mehr auf einem umfang-

reichen Bestand von allgemein geteilten moralischen Werten gegründet wird, sondern durch abstraktes und formales Recht gewährleistet werden soll, das nur die Zustimmung zu einem begrenzten Bestand an basalen sittlichen Überzeugungen voraussetzt (auch wenn das System des modernen Rechts wohl nicht funktionierte, wenn nicht die Mehrheit der Bevölkerung durch eine umfassendere sittliche Tradition geprägt wäre, die mit den Grundsätzen des Rechtssystems kompatibel ist).²⁰

Funktionale Differenzierung und kulturelle Pluralisierung gehen einher mit der *Individualisierung* von Lebensstilen und Biographien. Diese sollte nicht verwechselt werden mit einer Ideologie des Individualismus, welche die Werte unbegrenzter individueller Freiheit oder einfach nur Egoismus beinhaltet, obwohl diese in Verbindung mit Individualisierung auftreten können. Individualisierung *sensu strictu* bezeichnet hingegen den gesellschaftlichen Zwang, dass Individuen in der modernen Gesellschaft nicht nur die Freiheit haben, sich entscheiden zu können (zumindest die Privilegierten), sondern sich auch permanent selbst entscheiden *müssen*. Traditionen und Gemeinschaften können angesichts der Komplexität der differenzierten, pluralisierten und globalisierten Gesellschaft nicht länger verbindliche Orientierung für die vielfältigen Lebensbereiche und -situationen vorgeben. Die Einzelnen müssen sich jeweils individuell entscheiden. Auch wenn in den jeweiligen sozialen Milieus die Ergebnisse dieser Entscheidungen zuweilen wiederum uniform sein mögen, die Last der Entscheidung liegt beim Individuum. Für die ethische Reflexion bedeutet dies, dass es nicht sehr aussichtsreich erscheint, mangelnden Gemeinsinn oder fehlende persönliche Verantwortung als Quelle sittlicher Probleme zu behaften, die wiederum durch die Vermittlung von Wertorientierung und Tugend behoben werden könnten, um so das Gemeinwohl zu befördern (auch wenn Tugenden und Werte notwendig sind, um normative Strukturen zu implementieren, die auf einem komplexeren Niveau die moralischen und ethischen Probleme behandeln).

In Fortführung des ersten Punktes (Differenzierung) und in Bezugnahme auf den zweiten (Pluralisierung) kann die moderne Gesellschaft weiterhin charakterisiert werden durch das Theorem der *Entkoppelung des Systems von der Lebenswelt*. Jürgen Habermas bezeichnet damit die Tendenz, dass die Teilsysteme sich zunehmend autonom fortentwickeln, und zugleich die systemische Ebene sich immer mehr von den lebensweltlichen Bereichen löst. Dies führt nach Habermas dazu, dass sowohl die einzelnen Subsysteme als auch der systemische Bereich insgesamt immer weniger durch

Prozesse der kommunikativen Verständigung und damit durch kommunikative Rationalität (im Gegensatz zur Zweckrationalität) gesteuert werden (können). Auch die ethische Kommunikation, also der Versuch, Verständigung über sittliche Probleme zu erzielen, den Habermas zu den lebensweltlichen Prozessen rechnet, wird somit immer weniger Einfluss auf die gesellschaftliche Steuerung nehmen können. Immer mehr Bereiche der Gesellschaft werden gemäß seiner Interpretation durch reine Zweckrationalität dominiert. Auf lange Sicht werden so die Bürokratie und die Wirtschaft nicht nur von den normativen Diskursen der Lebenswelt getrennt, sondern werden nun ihrerseits die Kommunikation in der Lebenswelt den systemischen Imperativen anpassen. Dies bezeichnet er als Kolonialisierung der Lebenswelt durch das System.

Es ist offensichtlich, dass eine solche Analyse bedeutsame Implikationen für jegliche normative Theorie birgt. Es kann, wenn man dieser theoretischen Perspektive folgt, nicht länger unkritisch vorausgesetzt werden, dass ethische Diskurse und moralisches Handeln tatsächlich die gesellschaftlichen Prozesse in relevanter Weise beeinflussen. Wenn dem Theorem der Kolonialisierung einige Plausibilität nicht völlig abgesprochen wird, dann wird man nicht nur von einem Mangel an Einfluss normativer Diskurse auf gesellschaftliche Prozesse ausgehen müssen, sondern die Bedeutung normativer Diskurse an sich wird in Frage gestellt.²¹

Schließlich muss berücksichtigt werden, dass das System der modernen, globalen Gesellschaft nicht nur in seiner historischen Genese, sondern auch in seiner gegenwärtigen Struktur inhärent asymmetrische Beziehungen und Ungerechtigkeit produziert. Historisch und gegenwärtig hängt empirisch die Entstehung und die Erhaltung der modernen kapitalistischen Gesellschaft von der ungleichen Verteilung von Gütern ab. Die Ungleichverteilung folgt der Differenz von metropolitanen Zentren und der Peripherie, innerhalb eines Landes und weltweit. Die jeweiligen Scheidelinien sind Geschlecht, Ethnizität *et cetera*. Es kann nicht deutlich genug gemacht werden, dass es sich dabei nicht um einen vernachlässigenswerten Nebeneffekt handelt, sondern um ein konstitutives Merkmal der modernen kapitalistischen Gesellschaft.²² Für die normative Reflexion impliziert dies, dass die grundlegenden ethischen Probleme der Ungerechtigkeit, Ungleichheit und Unterdrückung nur dann angemessen behandelt werden können, wenn ihre systemischen Ursachen analysiert und thematisiert werden.

Alle diese Aspekte der Modernisierung werden nun im Prozess der Globalisierung fortgesetzt und verstärkt. Die Transnationalisierung von wirtschaftlicher Produktion und Politik verstärken das Steuerungsproblem. Selbst das Recht als Instrument, mit dem normative Konsense in die Mechanismen der abstrakten systemischen Medien transponiert werden soll, ist durch transnationale ökonomische (und militärische) Aktivitäten, die nicht unter die Herrschaft des Rechts gezwungen werden können, zunehmend in Frage gestellt. Die Verbreitung kommerzieller Pop-Kultur und die zunehmende Migration tragen zur fortschreitenden Pluralisierung bei. Durch die Erosion traditioneller Kultur, die Verbreitung des Systems der Lohnarbeit und die zunehmende Bedeutung eines konsumorientierten Lebensstils wird die Individualisierung strukturell allen Gesellschaften aufoktroziert, die durch die globale Wirtschaft und westliche Popkultur beeinflusst werden. Empirisch betrachtet führt der Prozess der Globalisierung zur verstärkten Entwicklung einiger Regionen, während andere mit negativen Konsequenzen konfrontiert sind. Wir können also davon ausgehen, dass es eine systemische Korrelation zwischen dem Reichtum in einem Teil der Welt und der Armut in anderen Teilen der Welt gibt, auch wenn wir wissen, dass dies nicht monokausal erklärt werden kann.²³

In ethischer Perspektive erwachsen daraus die folgenden Herausforderungen. Zum einen stellt sich die Frage, wie die systemischen Prozesse in der Globalisierung beeinflusst werden können. Es wird aus dem bisher gesagten deutlich, dass individuelles Handeln die beschriebenen Probleme nicht auf einer angemessenen Ebene beeinflussen kann. Aber es ist darüber hinaus auch fragwürdig, ob die klassische Vorstellung, dass koordiniertes kollektives Handeln vermittelt durch demokratische Institutionen durch die Herrschaft des Rechts die durch abstrakte Steuerungsmedien (Geld, Macht) koordinierten systemischen Prozesse auf der globalen Ebene affizieren kann, weiterhin gültig ist.²⁴ Zum anderen stellen Individualisierung und Pluralisierung vor das Problem der sozialen Koordination und Integration auf der nationalen wie auf der internationalen Ebene. Wie können normative Regeln in dieser Situation von allen akzeptiert und begründet werden? Wie können Menschen motiviert werden, diesen Regeln auch zu folgen? Und schließlich stellt sich das Problem, wie Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die durch die globalen Strukturen zumindest mit verursacht werden, auf dieser globalen Ebene angemessen bekämpft werden.

IV. Systematisch-theologische Konsequenzen aus den Herausforderungen der Globalisierung

Das Konzept der Rechtfertigung, wie es in der GER dargelegt wurde, scheint das Rechtfertigungsgeschehen als einen Vorgang zu verstehen, bei dem der einzelne Mensch durch ihre bzw. seine Gottesbeziehung gerechtfertigt wird und dementsprechend die Konsequenzen der Rechtfertigung, das Handeln in der Liebe, durch eine individuelle Akteurin bzw. einen individuellen Akteur vollzogen wird (Versöhnung). Während die katholische Theologie den Willen der einzelnen als wichtigste Bestimmungsgröße des richtigen Handelns betont und ihr entsprechendes Verständnis der (Aktual-) Sünde auf dieses Konzept gründet, hebt die protestantische Theologie das individuelle Gewissen der Gerechtfertigten als Instanz der Bewertung des richtigen Handelns hervor. Beide Positionen bzw. Perspektiven setzen dabei gleichermaßen voraus, dass, erstens, Individuen entscheiden können, was das jeweils richtige Handeln ist, und, zweitens, dass sie mit ihrem Handeln tatsächlich die sozialen bzw. systemischen Netzwerke, in denen sie eingebettet sind, beeinflussen können. Die dritte Voraussetzung ist, dass Individuen faktisch in der Lage sind, Handlungen zu vollziehen, die als sittlich *richtig* bewertet werden können.

Jedoch werden alle drei Annahmen durch die oben ausgewiesene Struktur der modernen Gesellschaft in Frage gestellt, verstärkt noch durch den Prozess der Globalisierung. Die gesellschaftlichen und globalen Strukturen nehmen in einem Maße an Komplexität zu, dass Individuen in der Regel weder in der Lage sind, die Implikationen solch komplexer Situationen für ihre eigenen Entscheidungen zu verstehen, noch die (unintendierten) Folgen ihrer Entscheidungen und ihres Handelns zu bewerten. In der gegenwärtigen Situation, in der die entscheidenden Steuerungsfunktionen in der Gesellschaft durch abstrakte Medien wahrgenommen werden, die weitgehend von normativen Regulationen entkoppelt sind, ist es eher unwahrscheinlich, dass Individuen diese strukturellen Prozesse beeinflussen können.

Damit soll nicht gesagt werden, dass die Handlungen einzelner nicht wichtig seien und dass es keinen Unterschied mache, ob Menschen in bestimmten Situationen versuchen, sittlich zu handeln oder nicht. Aber es impliziert, dass Menschen auch dann, wenn sie versuchen, verantwortlich und sittlich richtig zu handeln, Teil von Prozessen und Strukturen sind, die quasi in ihrem Rücken, zu Resultaten führen, die in Widerspruch zu ihren Absichten stehen. Wir alle wissen, zum Beispiel, dass die Entwicklung auf

den internationalen Finanzmärkten in den letzten beiden Jahrzehnten seit dem Ende des Bretton Woods-Systems mehr als fragliche Konsequenzen für den größten Teil der Welt hatte. Dennoch sind wir alle *nolens volens* Teil dieses Systems, manche mehr, manche weniger, aber es gibt praktisch keine Möglichkeit, es zu vermeiden, sich an finanziellen Transaktionen zu beteiligen. Wir sind Teil dieses Systems, ob wir es mögen oder nicht. Auch wenn etliche Menschen in Europa, Nordamerika und Asien mit den Konsequenzen dieses Systems für viele Menschen in Afrika und Lateinamerika nicht einverstanden sein mögen, können sie nicht gegen die Logik dieses Systems handeln, solange nicht die systemische Gesamtstruktur geändert wird.²⁵

Aber eine solche fundamentale Änderung kann *direkt* weder von Individuen noch von Kollektiven erreicht werden. Es ist zudem überaus fraglich, ob dies (noch) auf der intergouvernementalen Ebene möglich ist, nachdem bestehende Regulierungen aufgehoben und damit Eingriffsmöglichkeiten aufgegeben worden sind. Ich will damit nicht die simplifizierende Position vertreten, dass die Finanzmärkte oder Deregulierungsmaßnahmen *per se* schlecht wären; was ich zu sagen versuche ist, dass die Prozesse, welche die globalen ökonomischen und sozialen Vernetzungen beeinflussen, nicht auf einfache Weise durch Individuen oder repräsentative politische Institutionen kontrolliert werden können, wenn sie überhaupt kontrollierbar sind.

Wenn wir eine solche Analyse akzeptieren, bekommen wir theologische Probleme mit der dritten der oben aufgezählten Voraussetzungen. Denn dann müssten wir akzeptieren, dass wir auch für gerechtfertigte Menschen nicht beanspruchen können, dass sie im substanziellen Sinne tatsächlich *richtig* handeln können, da Individuen mit ihren Handlungen immer in Handlungsrahmen und systemische Strukturen eingebettet sind, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen, und die wiederum an der Durchsetzung und Reproduktion von Ungleichheit und Ungerechtigkeit auf der lokalen wie globalen Bühne beteiligt sind.

Im Kontext des ökumenischen Konsenses zwischen Lutheranern und Katholiken sind wir hier mit einem konkreten theologischen Problem konfrontiert. Die Aussage, dass auch die Gerechtfertigten *nicht regelmäßig* gerecht handeln können, steht in der Gefahr, unter das Anathema des Tridentinums zu fallen: „Wer sagt, die Gebote Gottes seien auch für einen gerechtfertigten und unter der Gnade stehenden Menschen unmöglich zu beobachten: der sei mit dem Anathema belegt.“²⁶ Aber das könnte durch die Formulierung überwunden werden, die in der GER von den Luthera-

nern gefunden wurde: „[...] so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls *stückweise* ein Leben in Gerechtigkeit führen“ (Art. 29).²⁷ Auch wenn es sich um ein eher kleines Stück handeln mag, kann man dieser Formulierung zustimmen.

Aber das eigentliche theologische Problem ist tiefer gehend. Wie können wir das Konzept der Rechtfertigung angemessen denken, wenn auf der einen Seite zu Recht betont wird, dass richtiges Handeln *notwendig* der Rechtfertigung folgt, andererseits die Proposition gelten soll, dass es in einer systemisch organisierten Weltgesellschaft weder möglich ist, in einem starken (ontologischen) Sinne richtig zu handeln, noch garantiert werden kann, dass wir überhaupt feststellen können, was denn gerechtes Handeln in einem zumindest teilweise inhärent ungerechten System wäre?

In diesem Zusammenhang ist ein Verständnis der Sünde, das auf dem individuellen Willen als der entscheidenden Instanz basiert, nicht wirklich hilfreich. Wohl eher hilft das paulinische Verständnis der Sünde als Macht (bzw. dessen protestantische Interpretation). Denn dieser Begriff der radikalen Sünde bringt sachgemäß und präzise das gegenwärtige (und anthropologisch grundlegende) Problem ans Licht: Wir sollen und wollen richtig handeln, aber wir können es nicht (Röm 7,15). Wie aber können wir damit leben? Wir bedürfen der rechtfertigenden (und versöhnenden) Gnade Gottes, welche die Gerechtfertigten zu guten Werken als richtigem Handeln bestimmt. Auch wenn wir nicht vollständig in der Lage sind, diese Bestimmung zu verwirklichen, sind wir durch die Brechung der Herrschaft der Sünde dazu befreit und darauf orientiert, auch wenn die Sünde nicht gänzlich verschwunden ist. Aber die glaubend Gerechtfertigten sind in die Lage versetzt, die systemischen Strukturen, in denen die Sünde wirksam wird, zu erkennen und motiviert, diese Strukturen in Frage zu stellen und *in the long run* zu verändern. Wir sollten uns allerdings hüten, was die Möglichkeiten der Veränderung angeht, zu optimistisch zu sein, oder diese Veränderung lediglich als eine Frage des kollektiven Willens anzusehen. Denn die systemischen Mechanismen als emergente soziale Struktur sind nicht *direkt* auf gesellschaftliche Legitimation angewiesen oder von Delegation bedroht. Es wäre mehr notwendig als moralische Betroffenheit, um sie zu ändern.

Da aber Christinnen und Christen auf Hoffnung hin gerettet sind, erlaubt es dieses theologische Verständnis, die Grenzen des individuellen wie des kollektiven Handelns als Ausdruck der Sünde zu deuten *und zugleich* Glaube und Hoffnung an die vollendete Auslöschung der Sünde und das

kommende Gottesreich zu bewahren. Dieses Konzept der Beziehung von Sünde, Rechtfertigung und des angemessenen Ortes von guten Werken bzw. richtigem Handeln ermöglicht ein Verständnis der Rechtfertigung, das jegliche heilswirksame Funktion der Werke/des Handelns ausschließt, aber zugleich die Notwendigkeit der Werke, die aus der Rechtfertigung folgen, betont. Luther gebraucht dafür das Modell der ersten und zweiten Gerechtigkeit. Die erste ist die Gerechtigkeit, die Gott am Menschen wirkt, die zweite ist die, auf die das Handeln der Gerechtfertigten in der Welt gemäß der Liebe zielt.²⁸ Das ist die bleibende Aufgabe im Kampf der Gerechtfertigten gegen die Sünde, die in den systemischen Vernetzungen der globalisierten Welt zum Ausdruck kommt, und richtiges Handeln *hic et nunc* behindert. Es ist nun im Folgenden weiter zu klären, wie das Verhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit genauer zu bestimmen ist.

V. Soteriologie als Entsprechungsverhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit

Wenn christliche Ethik sich mit diesen Problemen befasst, käme es einer Selbsttäuschung gleich, davon auszugehen, dass diesen Problemen der modernen, globalen Gesellschaft durch individuelle Moral begegnet werden könnte (obwohl individuelle Moral eine Voraussetzung von Sittlichkeit bleibt). Von daher wäre eine Rückkehr zu traditionellen (katholischen oder lutherischen) Modellen der Individualethik oder auch der Sozialethik, die auf der Vorstellung gründen, dass die moderne, globale Gesellschaft durch einen Konsens ihrer „Mitglieder“ gesteuert würde, nicht gerade viel versprechend. Vielmehr muss christliche Ethik in einer Weise weiterentwickelt werden, die eine Analyse der Strukturen und Handlungsbedingungen der Weltgesellschaft beinhaltet, welche die limitierenden Zwänge für die Handlungen der Individuen darstellen. Christliche Ethik kann dabei auf wichtige Ressourcen ihrer eigenen Tradition zurückgreifen, aber sie müssen im spezifischen Kontext der Globalisierung entfaltet werden. Christliche Ethik muss mit der Herausforderung des Pluralismus angemessen umgehen, die pluralen Formen des Christentums selbst integrieren und sich verantwortlich in die plurale Öffentlichkeit einbringen. Dafür benötigt die christliche Ethik ein realistisches theoretisches Modell, wie ethische Prinzipien und Orientierungen in einer systemisch gesteuerten Gesellschaft tatsächlich gesellschaftliche Strukturen beeinflussen können, wenn die Imperative des globalen Kapitalismus ihnen diametral entgegenwirken.

Moralisches Entsetzen und individuelle Rechtschaffenheit ändern diese Strukturen nicht (was nicht heißen soll, dass die Einzelnen nicht sittlich verantwortlich handeln sollten; selbstverständlich sollten sie das und mit der Hilfe des Heiligen Geistes werden sie es „stückweise“ auch tun. Aber empirisch gesehen, werden die strukturellen Probleme der Weltgesellschaft schlechthin durch individuelles Handeln nicht affiziert). Ja, es besteht sogar die Gefahr, dass wenn wir die strukturellen Probleme nicht als solche erkennen, das Bestehen auf individueller Moral sogar dazu beiträgt, die wahren Probleme zu verhüllen und auf diese Weise christliche Moral zu einer verblendenden Ideologie würde.

Mit den grundlegenden theologischen Einsichten in die Macht der Sünde, die Würde der Person als Gottes Ebenbild, Vergebung und Versöhnung und die Orientierung auf das kommende Gottesreich ist christliche Ethik gut für diese Aufgabe gerüstet. Allerdings müssen aus diesen biblisch bezeugten Theologumena diskursiv und ökumenisch ethische Prinzipien entwickelt werden.²⁹ Diese ethischen Grundprinzipien haben die Aufgabe, das Liebesgebot, das aus der Rechtfertigung folgt, in ein System ethischer Kriterien zu übersetzen, aus denen wiederum konkretere Normen und Anwendungsregeln abgeleitet werden können.³⁰ Die Einsichten der Heiligen Schrift sind in einem solchen diskursiven Prozess einzubeziehen,³¹ ebenso wie die relevanten gesellschafts- und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse. *Last but not least*, ist die Rolle zu definieren, welche die globale ökumenische Kirche in einem solchen Prozess als Ort ethischer Reflexion und zugleich als Akteurin für mehr Gerechtigkeit im Prozess der Globalisierung spielen kann.³² Der inhaltliche Ausgangspunkt bei diesen Überlegungen kann das christliche, nämlich relationale Verständnis der Menschenrechte sein, das in einer zweifachen Grundlegung der menschlichen Würde gründet: der *imago Dei* und der Rechtfertigung. Aus diesem Verständnis der Menschenwürde ergibt sich ein umfassendes Konzept der Menschenrechte in all ihren Dimensionen, das Orientierung im Prozess der Globalisierung bieten kann.³³

In den vorausgehenden Abschnitten wurde entfaltet, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen der Globalisierung ein Verständnis von Rechtfertigung entfaltet werden kann, das die biblische und reformatorische Einsicht der notwendigen Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung im engeren (lutherischen) Sinne und Versöhnung bzw. Gerechtigkeit aufnimmt. Bei der Analyse hatte es sich gezeigt, dass weder ein individualistisches Konzept von Handeln noch ein individualistisches Verständnis von

Rechtfertigung sachgemäß ist. Dabei lassen sich zwei Aspekte unterscheiden. Zum einen wurde ein Verständnis von Rechtfertigung rekonstruiert, das ein Entsprechungsverhältnis von Rechtfertigung und guten Werken, von Glauben und Handeln beinhaltet. Rechtfertigung und Heiligung/Versöhnung können zwar unterschieden aber nicht getrennt werden. Zum anderen erschien es sinnvoll, Handeln nicht nur in seiner interpersonalen Dimension zu erfassen, sondern auch die systemisch integrierten und gesteuerten Prozesse, die dem individuellen Handeln entzogen sind, zum anderen aber die Rahmenbedingungen dafür vorgeben.

Synthetisiert man das bisher Gesagte, käme man zu einem um eine Ebene bzw. ein Element ergänzten Entsprechungsverhältnis. *Gottesverhältnis* (und damit Selbstverhältnis), *Nächstenverhältnis* und schließlich *Weltverhältnis*. Wenn man nun die am Anfang eingeführten Begriffe zur Signifikation der jeweils damit gemeinten Sache heranzieht, legt es sich nahe, dem Gottesverhältnis den Begriff der *Rechtfertigung*, dem Nächstenverhältnis den Begriff der *Versöhnung* und dem Weltverhältnis die Schaffung von *Gerechtigkeit* zuzuordnen.³⁴ Damit könnte der Zusammenhang der Gerechtsprechung der Sünderinnen und Sünder, ihre Neuschöpfung und ihre Orientierung auf die Überwindung der strukturellen Konsequenzen der Sünde in ihrer Gleichursprünglichkeit sachgemäß zum Ausdruck gebracht werden. Dabei ist die triadische Struktur nicht zufällig. Trinitarisch kann der Rechtfertigung der *Vater*, der Versöhnung *Christus* und der Orientierung auf Gerechtigkeit der *Heilige Geist* zugeordnet werden. Gerade dadurch kommt zum Ausdruck, dass der ganze Zusammenhang der Soteriologie vom dreieinigen Gott gewirkt ist, dass die einzelnen Elemente in einem strengen Entsprechungsverhältnis stehen und je für sich notwendig sind. In ethischer Perspektive lassen sich entsprechende Leitorientierungen zuordnen: der Rechtfertigung die *Freiheit* (Gal 5,1), der Versöhnung der *Friede* (Eph 2, 13f), der Orientierung auf Gerechtigkeit eben die *Gerechtigkeit* (Röm 6,18) selbst. Damit kommt zum Ausdruck, dass die Errettung des Menschen aus der Sünde und von den Konsequenzen der Sünde auf den Schalom des kommenden Gottesreiches zielt: „Das bedeutet, dass es in der Rechtfertigung um nichts anderes geht als um die von Jesus verkündigte Gottesherrschaft. [...] Gottes Basileia ist der Inhalt der paulinischen Rechtfertigungslehre.“³⁵

ANMERKUNGEN

- ¹ Mein Dank gilt *Ulrike Link-Wieczorek* und *Martin Schindel*, die wertvolle Kommentare zu den Überlegungen zu diesem Artikel beigetragen haben. Der Mittelteil dieses Aufsatzes nimmt Gedanken auf und führt sie fort, die ich in *Michael Haspel*, *Justification and Justice*, in: *Karen Bloomquist, Wolfgang Greive* (eds), *The Doctrine of Justification: Its Reception and Meaning Today*, (LWF Studies), Geneva 2003, 171–186 entwickelt habe.
- ² Vgl. dazu den *locus classicus* der neueren Theologiegeschichte *Albrecht Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde, Bonn 1870ff, i.V.m., *ders.*, Die beiden Prinzipien des Protestantismus. Antwort auf eine 25 Jahre alte Frage (1875), in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Freiburg/Leipzig 1893, 234–247.
- ³ Vgl. *Gustaf Aulén*, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSyTh 8, 1931, 501–538. Zur Unterordnung der Rechtfertigung unter den Oberbegriff der Versöhnung bei Karl Barth vgl. *Eberhard Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen (1998), 3. verb. Aufl. 1999, 15–26.
- ⁴ Vgl. *Gerhard Sauter*, Art. „Versöhnung“, in: EKL, Bd. 4, 1996, Sp. 1165–1169.
- ⁵ *Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter*, *Friedensethik*, Stuttgart 1990, 224.
- ⁶ Dafür stehen die meisten der anderen Beiträge in diesem Heft. Vgl. aber auch inter alia *Nigel Biggar*, (ed.), *Burying the Past. Making Peace and Doing Justice after Civil Conflict*, Georgetown University Press, Washington D.C., expanded ed. 2003.
- ⁷ Vgl. *Lutheran World Federation*., *Engaging Economic Globalization as a Communion*. A working paper of the Lutheran World Federation, Geneva 2001; *Lutherischer Weltbund*, Aufruf zur Beteiligung an der Verwandlung der wirtschaftlichen Globalisierung, Genf 2002.
- ⁸ Das Schlussdokument der 10. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Winnipeg 2003 ist dafür ein eindrucksvolles Zeugnis: *Lutherischer Weltbund*, Botschaft der Zehnten LWB-Vollversammlung, in: epd-Dokumentation 34, 2003, 4–18.
- ⁹ *Lutherischer Weltbund, Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt am Main/Paderborn 2000.
- ¹⁰ Dies soll wohl auch für die Christin gelten.
- ¹¹ Vgl. Artt. 12; 22;
- ¹² *Patricia Beattie Jung*, An Ethical Investigation of Simul Iustus et Peccator, in: *Karen L. Bloomquist, Wolfgang Greive* (eds), *The Doctrine of Justification: Its Reception and Meaning Today*, (LWF Studies), Geneva 2003, 161–170, hier 162. Hervorhebung M.H.
- ¹³ Diese Position ist mit Luthers Theologie und lutherischer Lehre konsonant. Vgl. CA VI, XV, XVI, XVIII, XX; *Martin Luther*, *Sermo de duplici iustitia* (1518/19), in: WA 2, (143)145–152.
- ¹⁴ Hervorhebung M.H.
- ¹⁵ *Johannes Anders Fischer*, *Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung*, Stuttgart 2002, bes. 97–195. Vgl. aber Leuenberger Konkordie II. d. (Nr. 11).
- ¹⁶ Vgl. *Wilfried Härle*, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995, 527–532.
- ¹⁷ Gemeinsame offizielle Feststellung, Nr. 3; vgl. Art. 43. Im Luthertum ist dieses Problem seit dem unbefriedigenden Verlauf der Vierten Vollversammlung des LWB in Helsinki auf der Tagesordnung. Siehe dazu *Wilfried Härle*, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre. Eine Problemskizze, in: ZThK 95, Beih. 10, 1998, 101–139.
- ¹⁸ Vgl. u.a. *Härle*, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, der das Problem durch die Suche „nach geeigneten sprachlichen Ausdrucksmitteln“ bearbeitet sehen möchte (a.a.O., 122).
- ¹⁹ Vgl. z.B. *Uwe Schimank*, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

- ²⁰ Vgl. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main²1992.
- ²¹ Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt am Main 1988 (1981), hier Bd. 2, 171–293.
- ²² Vgl. inter alia Immanuel Wallerstein, Historical Capitalism with Capitalist Civilization, Verso, London/New York ⁹1998 (1983); Edward Goldsmith, Jerry Mander (eds), The Case Against the Global Economy. And for a Turn Towards Localization, Earthscan Publications, London 2001.
- ²³ Vgl. David Held et al., Global Transformations. Politics, Economics and Culture, Stanford University Press, Stanford, CA 1999.
- ²⁴ Vgl. Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, (2 Bde), Frankfurt am Main 1997.
- ²⁵ Siehe allerdings für einen Ansatz, der die Bedeutung der *communio* hervorhebt, Karen L. Bloomquist, Engaging Economic Globalization as Churches, in: Ecumenical Review 53, 2001, 493–500.
- ²⁶ „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: anathema sit.“ Konzil von Trient, Session 6, Can. 18; DH 1568; vgl. DH 1536.
- ²⁷ Hervorhebung M.H.
- ²⁸ Martin Luther, Sermo de duplici iustitia (1518/19), in: WA 2, (143)145–152. Ausführlicher dazu Michael Haspel, Justification and Justice, 173.
- ²⁹ Dies kann nur in solchem Sinne ökumenisch geschehen, dass diejenigen, die aus dem Prozess der Globalisierung ausgeschlossen in den Prozess der ökumenischen Verständigung eingeschlossen werden. Vgl. Rainer Kessler, Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 72, 2002, 99–110.
- ³⁰ Die verschiedenen Elemente eines solch angemessenen komplexen Systems (evangelischer) Ethik habe ich ausführlicher dargestellt in Michael Haspel, Gesellschaftliche Modernisierung als Bezugsproblem philosophischer und theologischer (Sozial-) Ethik, in: Quellen Öffentlicher Moral – zum Streit um Religion und Ethik. Jahresbericht der Societas Ethica 2001, Aarhus 2002, 117–128.
- ³¹ Zur Bedeutung der Heiligen Schrift für die evangelische Ethik vgl. Michael Haspel, Homophober Biblizismus. Vom sola scriptura zum tota scriptura bei der ethischen Urteilsbildung in Bezug auf sexuelle Orientierung und gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften, in: Siegfried Keil, Michael Haspel (Hg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialetischer Perspektive. Beiträge zur rechtlichen Regelung pluraler Lebensformen, Neukirchen-Vluyn 2000, 123–149.
- ³² Vgl. Michael Haspel, Hermeneutical Reconstruction and Discourse Ethics. A Critical Assessment of Francis Schuessler Fiorenza's Concept of „The Church as a Community of Interpretation“, erscheint in: Scriptura 82, 2003.
- ³³ Zum Ganzen Michael Haspel, Protestantische Ethik vor der Herausforderung der Globalisierung, erscheint Neukirchen 2004.
- ³⁴ Da es sich bei Versöhnung und Rechtfertigung jeweils um ein *nomen actionis* handelt, wäre eine analoge Nominalform angemessen, die es aber in Bezug auf Gerechtigkeit im Deutschen nicht gibt.
- ³⁵ Ernst Käsemann, Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen, ³1993, 108–139, hier 133.