

Rechtfertigung und Gabe



Ein Beitrag zur „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre

Bo Kristian Holm¹

Zu behaupten, dass die Rechtfertigungslehre resozialisierungsbedürftig sei, erscheint vielleicht etwas keck oder gar leichtfertig. Denn wer behauptet schon wirklich, dass die Rechtfertigungslehre keine Relation zur sozialen Welt der Gerechtfertigten habe? Wenn die Überschrift trotzdem einen Sinn hat, hängt es damit zusammen, dass die Diskussion über die Rechtfertigungslehre in vielen Fällen belastet ist von einer Abstraktion der sozialen Aspekte dieser Lehre selbst. Dieser Artikel verfolgt vier Ziele: Erstens stellt er die Sozialität der Rechtfertigungslehre als eine alternative und für die ökumenische Diskussion fruchtbare Perspektive vor. Zweitens wird die Relation zwischen Passivitäts- und Sozialitätsaussagen in Luthers Theologie diskutiert. Drittens wird der Begriff des Nehmens als „eye-opener“ eingeführt, um die Dichotomie von Gabe und Tausch zu überwinden. Schließlich werden Luthers Tausch-Metaphern diskutiert, was zu einer Reflexion über das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung Anlass gibt.

Verwunderlich ist es, dass in der theologischen Diskussion gerade die Begriffe fast ohne Ausnahmen übergangen worden sind, die die Rechtfertigungslehre in einen sozialen Zusammenhang stellen. Das gilt besonders für die Debatte im 20. Jahrhundert. Begriffe wie „Gabe“ und „Relation“ waren, obwohl häufig verwendet, niemals Gegenstand tief gehender Untersuchungen, und als Stichworte in der RGG tauchen sie erst in der vierten Auflage auf. Ähnlich unbeachtet blieb das Phänomen des Nehmens, ebenso der Begriff des

¹ Bo Kristian Holm ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Aarhus, Dänemark.

Dankes, wie Magdalene Frettlöh gezeigt hat.² Eine „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre könnte dazu beitragen, viele Probleme, die als Verengung der reformatorischen Theologie kritisiert wurden, zu überwinden oder zumindest auszubalancieren. Ein Beispiel wäre die Behauptung einer starken Individualisierungstendenz in den reformatorischen Theologien, ein anderes die starke empfängerorientierte Perspektive, die laut Risto Saarinen die westliche Theologie mit wenigen Ausnahmen generell belastet.³ Somit können die folgenden Überlegungen auch ökumenische Perspektiven eröffnen. Das Bedeutungsfeld des Gebens kann zu einer Revision eigener Traditionssprache veranlassen. Darüber hinaus wird mit einer „Resozialisierung“ der Rechtfertigungslehre ein theologischer Beitrag zum interdisziplinären Gabe-Diskurs formuliert.

Voraussetzung dieses Vorgehens ist die Einsicht, dass die Gabe-theologische Begrifflichkeit der Rechtfertigungslehre gar nicht fremd ist. Die Fälle, wo „Gabe“ und „Geben“ mit der Rechtfertigungslehre verbunden sind, sind Legion. Das gilt in paradigmatischer Weise vor allem bei Martin Luther. Das heißt: Mit dieser Begrifflichkeit wird der Rechtfertigungslehre nicht etwas Fremdes hinzugefügt. Die Gabe ist ein rechtfertigungstheologischer Zentralbegriff. Paradoxerweise liegt aber hier wahrscheinlich auch der Grund dafür, dass der Gabe-Begriff lange relativ unbeachtet geblieben ist. Wird nämlich die Gabe der Rechtfertigung als einseitiges Geben (Gottes) verstanden, dann verschwindet die unmittelbare Relation zur Sozialität auch, weil Sozialität immer ein Element der Wechselseitigkeit beinhaltet. Der an-ökonomische Charakter der Gabe der Gnade macht es schwierig die ökonomischen Aspekte der sozialen Wechselseitigkeit zu integrieren, weil die Wechselseitigkeit des sozialen Umgangs die Vorstellung einseitigen Gebens unmöglich zu machen scheint.⁴ Um meine Pointe deutlich zu machen, beschränke ich mich hauptsächlich auf die lutherische Tradition, die besonders sensibel für die ökonomische Denkweise in der Gottesbeziehung ist.

1. Eine Frage der Perspektive

In der Diskussion über die Beziehung zwischen Gabe und Rechtfertigung hängt vieles von der Perspektive und der Ausgangsfrage ab. Fragt man, wie die

² Magdalene L. Frettlöh: „Und ... höchst anmutig sei das Danken“, in: NZStH 47, 2005, 198–225.

³ Risto Saarinen: *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, Minn. 2005; vgl. dazu die Rezension von Ulrike Link-Wieczorek in ÖR 56, 2007/Heft 2, 242–247.

⁴ Siehe hierzu z. B. *Bo K. Holm: Gabe und Geben bei Luther*, Berlin 2006, oder die vielen Beispiele der ökonomischen Problematik der Rechtfertigungslehre in Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft.

Gabe, vielleicht eben ihre Ökonomie, in der Rechtfertigung aussieht, kommt man in der reformatorischen Tradition – aber nicht nur hier, wie Veronika Hoffmann in ihrem Beitrag zu diesem Heft zeigt – zu dem Schluss: Nur Gott kann Subjekt und aktiver Geber sein. Der Mensch muss, um ihn von seinem Drang, sich selbst zu rechtfertigen, zu befreien, passiver Empfänger bleiben. Gott gibt, und der Mensch tut nichts dazu (vgl. die Zentralstelle Eph 2,4–9). Der Passivitäts-Modus nimmt nicht ohne Grund eine besondere Stelle in der christlichen Theologie ein.

Ohne die Zentralstellung des Passivitätsmodus in der Rechtfertigungslehre anzufechten, kann man aber auch anders fragen, nämlich nach der tatsächlichen Präsenz reziproker Figuren in der reformatorischen Theologie. Wenn wir – und jetzt wieder mit der reformatorischen Theologie als Musterbeispiel – von der Prämisse ausgehen, dass Gott der Geber ist, der Mensch nur der Empfänger (vgl. z.B. Luther in der ersten Psalmenvorlesung)⁵, und dass die bleibende Gefahr darin besteht, die Ökonomie wieder in das Gott-Mensch-Verhältnis einzuschreiben, dann muss es bemerkenswert sein, dass genau derjenige, der am stärksten die Werkgerechtigkeit und die Transformation des Gottesverhältnisses in einer ökonomischen Tausch-Relation bekämpft hat, nichtsdestoweniger Bilder und Modelle der Wechselseitigkeit in seine Entfaltung der Rechtfertigungslehre einbaut, am deutlichsten mit der Ehe-Metapher und der Vorstellung vom fröhlichen Wechsel. Im Fall Luthers scheint mir dieses Verhältnis noch untersuchungsbedürftiger als Luthers immer wiederholte und aus theologischen Gründen zugespitzte Hervorhebung der menschlichen Passivität. Worum geht es bei der Tausch-Metaphorik? Eher um doktrinäre Anomalien oder Metaphorisierungen *ad absurdum*? Eine Variante der ersten Alternative wäre, die Rechtfertigung unter dem Stichwort „das Unmögliche“ zu entfalten. Dazu komme ich weiter unten noch. Oder lässt Luther sich so lesen, dass die Integration von Wechselseitigkeitsmodellen als notwendig und selbstverständlich erscheint? Methodisch scheint eine Interpretation, die das letzte zeigen kann, als die bessere gegenüber derjenigen, die mit Anomalien operieren muss. Wir stehen also vor zwei diametral verschiedenen Interpretationsmodellen, die nicht nur für die Lutherinterpretation Bedeutung hat. Die zwei Interpretationsmodelle sind auch Musterbeispiele für eine prinzipielle Diskussion mit deutlichen ökumenischen Perspektiven.

Kurz gefasst kann die Alternative so formuliert werden: Angesichts der Gefahr der ökonomischen Denkweise sind zwei Strategien möglich: 1) Entweder wird eine diametral eingesetzte Alternative postuliert – wie es beim frühen Luther und bei vielen seiner Interpreten der Fall ist – oder wie es in z.B. Jacques Derridas Hervorhebung von der Vorstellung einer an-ökono-

⁵ Martin Luther: WA 4,269, 25f.

mischen Gabe als notwendiger Inbegriff des Unmöglichen formuliert wird, exemplarisch durchgespielt in seinem *Donner la mort. Ethique du don*.⁶ 2) Oder es wird behauptet, dass die Ökonomie sich nur so besiegen lasse, dass sie in die „an-ökonomische“ Denkweise integriert werde. In diesen letzten Korb habe ich meine Früchte gelegt.

2. *Sichtbare oder verhüllte Ökonomie? – Die Frage nach der Artikulierbarkeit der Gabe*

Sowohl von Luther selbst als auch vom kulturalanthropologischen Begriff des „symbolischen Kapitals“ herkommend ist es deutlich, dass Luther einen ökonomisierenden Umgang mit Gott angreift. Auf die Frage, was Luther als Alternative setzt, bleibt die Antwort aber, jedenfalls zu Beginn, doppeldeutig. Entweder steht die Rechtfertigungslehre im strikten Gegensatz von jedweder Ökonomie. Der Christ wird als derjenige betrachtet, der im Bewusstsein seiner eigenen Mängel, die in einem nicht überwindbaren Widerstand beruhen, überhaupt nicht agieren kann bzw. Gott etwas geben oder bezahlen kann. Oder der Christ wird als derjenige verstanden, der aus einem göttlichen Überschuss, der nur Gott selbst sein kann, handelt und gibt. Anders formuliert: Entweder bleibt die Entfaltung der Rechtfertigung Ausdruck des schlechthin Unmöglichen, oder sie wird ein Ausdruck des von Gott Verwirklichten. Entweder bleibt man also in derselben Spur wie Jacques Derrida, oder man sucht eine Spur, die sich kritisch von der modernen Dichotomisierung von Gabe und Tausch distanziert, der zufolge die Gabe immer eine Gegengabe veranlassen muss und somit die Gabe selbst als Gabe zerstört. Die Grenze, die damit gezeichnet wird, ist weithin eine Verdoppelung der Grenze, die in der heutigen lutherischen Theologie zu finden ist. Noch eine weitere Linie scheint sich abzuzeichnen: die Grenze, die zwischen dem Verständnis von Gottes Gabe als etwas von Gottes Verschiedenem oder mit Gott Identischem verläuft, oder diejenige zwischen einem Verständnis von Gott primär als das ganz Andere oder als der Inkarnierte.

Letztendlich geht es um die Artikulierbarkeit der Gabe. In Derridas Verständnis zerstört die Gabe sich selber. Bei dieser Pointe wird die Diskussion über die Gabe zu einem grundlegenden theologischen Problem. Ist die Gottesgabe artikulierbar oder nicht? Lässt sich eine Begegnung zwischen göttlichem und menschlichem Denken überhaupt finden oder denken? Ist Gottes Gabe fernzuhalten von menschlichen Tausch-Verhältnissen, oder lässt es sich denken, dass Gottes Gabe sich eben in diese Tausch-Verhältnisse inkarniert?

Wie Augustin sah Luther sich von einem Verständnis der Gottesrelation herausgefordert, das u. a. das Gottesverhältnis auf ein Leistungsverhältnis reduzierte. Wenn das nicht der Fall sein soll, kann der Mensch zur Wiederher-

⁶ Paris 2002.

stellung des zerbrochenen Gottesverhältnisses nichts tun. Bereits hier müssen wir aber aufpassen, weil diese Passivitätsaussage nicht ihren Sinn aus sich selbst bekommt, sondern aus ihrem Zusammenhang mit der Wiederherstellung des gebrochenen Verhältnisses. Die Position des Menschen in diesem wiederhergestellten Gottesverhältnis wird in der lutherischen Tradition mit verschiedenen Bildern und Metaphern zur Sprache gebracht. Hier finden wir sowohl organische (der Mensch ist Stein, Klotz oder Materie) wie soziale (der Mensch ist Schuldner, der Gerechtfertigte ist Kind und Braut) oder juristische Bilder (der Mensch ist schuldig, der Gerechtfertigte ist freigesprochen). Diese zwei oder drei verschiedenen Kreise von Metaphern können aber nicht auf derselben Ebene liegen. Wenn es wichtig wäre, sich als Stein oder Klotz zu verstehen, dann nur, weil es innerhalb einer bestimmten Relation angemessen ist.

Die Passivitätsaussagen vor allem Luthers könnten wir natürlich als adäquate Beschreibungen eines Sachverhalts verstehen. Das liefe aber seinem eigenen Theologieverständnis zuwider. Theologie dreht sich vor allem darum, den Menschen in das rechte – und zwar rettende – Gottesverhältnis zu bringen. D. h. dass kein theologischer Satz als reine Beschreibung verstanden werden kann. Jeder theologische Satz hat als Ziel, den Zuhörer in das rechte Gottesverhältnis zu bringen, entweder negativ durch Wegnehmen der Hindernisse oder positiv durch Schenken eben dieses rechten Gottesverhältnisses. Das schließt zwar nicht jedwede Passivität aus. Auf der anderen Seite schließt es aber auch nicht aus, dass eine Hervorhebung der Passivität eben dazu dient, den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen, und dann dazu dient, den Menschen in die diesem Verhältnis entsprechende Aktivitäts- oder Verhaltensform zu bringen. Diese letzte Möglichkeit könnte aber auch – indem wir uns von der Hermeneutik des Verdachts, wie sie in den Gabe-Studien eines Pierre Bourdieu vorkommt, inspirieren lassen – als wichtiger Beitrag zur notwendigen Verhüllung der Reziprozität verstanden werden.⁷ Positiv kann das gleiche aber auch als eine Art von indirekter Mitteilung im Kierkegaardschen Sinne interpretiert werden.

Es gibt aber noch eine Möglichkeit. Theologie kann in einem gewissen Sinne innerhalb eines kommunikativen Theologieverständnisses Beschreibung sein. Das geschieht in dem Fall, in dem das, was beschrieben wird, gleichzeitig mitgeteilt bzw. gegeben wird. In vielen von Luthers Schriften macht es Sinn, sein Theologieverständnis als ein Zusammenführen von Beschreibung und

⁷ Was hier von einer Hervorhebung des Passivitätsaspektes gelten könnte, gilt m. E. auch für den Begriff des Schenkens, das zwar eine Einseitigkeit des Gebens hervorhebt, aber mit einer Metapher aus der physischen Welt. Dass Luther oft Schenken als Ergänzung zum Begriff des Gebens braucht, bedeutet nicht notwendigerweise, dass das Geben bei Luther damit nur einseitig zu verstehen ist, wie in der Interpretation von Martin Seils, der die Bedeutung des Gebens für die Theologie Luthers hervorgehoben hat. Vgl. *Martin Seils: Gabe und Geschenk. Eine Zugabe*, in: *Johannes von Lüpke/Edgar Thaidigsmann* (Hg.): *Denkraum Katechismus*. FS Oswald Bayer, Tübingen 2009, 87–108.

Mitteilung zu verstehen.⁸ Das heißt aber auch, dass – obwohl Glauben mehr ist als Wissen (*notitia*), nämlich wesentlich Vertrauen (*fiducia*) –, diese *fiducia* eine bestimmte *notitia* enthält. In dieser *notitia* geht es aber nicht um eine objektive Kenntnis (*cognitio objectiva*), sondern um eine *notitia*, die ein bestimmtes Verhältnis mit sich bringt, und deswegen nicht von *fiducia* getrennt werden kann, sondern Teil dieser *fiducia* selbst ist.

Wenn wir diese Argumentation in die Diskussion um die Rechtfertigungslehre einbringen, stellt sich die Frage, ob die Rechtfertigungslehre auf eine Ablehnung jeder Art von Ökonomie hinausläuft und ob diese Ablehnung als solche nachvollziehbar ist. Sie könnte nämlich auch komplexer strukturiert sein: Es fragt sich, ob die Ablehnung der Ökonomie nicht auch als eine notwendige Verhüllung einer „objektiven“ Ökonomie verstanden werden könnte, in der der Mensch immer nur das bekommt, was er selbst hineinbringt. Und das wiederum führt zu der Frage, ob die so verstandenen Sprachgestalten der Ablehnung nicht doch noch Raum lassen für eine „andere“ Ökonomie, eine sichtbare, aber andere Ökonomie der Rechtfertigung.

3. Geben oder Nehmen

...

Weil wir nichts geben können,

das wäre etwas wert:

Nimm uns're armen Herzen

wie niedrig sie auch sind.

Alle gute Gabe kommt oben her von Gott,

drum dankt dann Gott, drum dankt dann Gott, für seine Liebe ganz.⁹

Fragen wir nach der Rolle des Gabe-Begriffes in der Rechtfertigungslehre, brauchen wir erstens eine Klärung, warum gerade der Begriff der Gabe diese Zentralstellung bekommt und nicht eher der Begriff des Nehens. Beim Blick in die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre fällt auf, dass „Gabe“ und „Geben“ relativ häufig aber nicht so oft wie „Vergeben“ und „Vergebung“ im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre vorkommen, das Nehmen aber gar nicht. Ist es aber nicht so, dass ein wichtiges Element der Rechtfertigung als ein Nehmen verstanden werden muss? Wenn wir auf ein Hauptelement der Rechtfertigung, nämlich die Sündenvergebung, die *non-imputatio* der Sünde schauen, wird deutlich, dass es sich hier nicht so sehr um eine

⁸ Vgl. Bo Kristian Holm: Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel, in: KuD 51, 2005, 17–32.

⁹ Übersetzung von Jakob Knudsens dänischer Nachdichtung von 1891 von Matthias Claudius' Bauernlied. Den Danske Salmebog Nr 730: „Vi pløjed og vi så'de“ V. 3. Vgl. Matthias Claudius: „Das Bauernlied“ (1782), M.C.: Sämtliche Werke, München 1969, 207–211. Das Lied spielt auf Jak 1,17 an.

Gabe, sondern eher um eine Wegnahme der Schuld, d. i. um ein Nehmen handelt. Saarinen hebt in seinem Buch *God and the Gift* eben dieses Moment hervor, obwohl er den Begriff des negativen Gebens entsprechend seiner Geber-orientierten Perspektive bevorzugt.¹⁰

Bemerkenswert ist aber, dass das Nehmen in einem großen Teil der theologischen Gabe-Studien außer Acht gelassen wird. Auch tief greifende philosophische und anthropologische Studien zum Phänomen des Nehmens bleiben relativ selten.¹¹ Vollständig unbeachtet ist das Nehmen aber auch nicht. Oswald Bayer hat Gott und Mensch so differenziert, dass Gott gibt und nimmt, der Mensch aber nimmt und gibt.¹² Risto Saarinen hat, wie erwähnt, das negative Geben betont. Magdalene Frettlöh hat überzeugend für eine theologische Rezeption von Bernd Waldenfels' responsiver Phänomenologie von Geben und Nehmen plädiert.¹³

Auch Philipp Stoellger hat einen gewissen Blick für die Rolle des Nehmens, wenn er das Raubelement im fröhlichen Wechsel bei Luther hervorhebt:

Dieses biblisch belegbare ‚commercium‘ als Figur der Einheit in der Differenz benennt nicht Handel oder Tausch, sondern eine asymmetrische, chiastische Gabe: Christus gibt uns seine Gerechtigkeit und ‚raubt‘ oder übernimmt unsere Sünde. Die Brautmetaphorik des ‚admirabile commercium‘ ist nach dem Vorbild des ‚divinum commercium‘ der Inkarnation gestaltet.¹⁴

Deswegen kann Stoellger zufolge der fröhliche Wechsel auch kein Gütertausch sein, sondern muss als asymmetrische Gabe verstanden werden: als *Gabe Christi* an uns, die gleichzeitig wesentlich auch in einem Nehmen besteht. Nur scheinbar gibt der Mensch seine Ungerechtigkeit an Christus, weil diese Gabe statt einer Gabe eigentlich ein „*Nehmen Christi*“ (wenn nicht glücklicher Raub) ist:

Entscheidend aber ist, dass der ‚Tausch‘ hier (kalkuliert) ad absurdum geführt wird. Der ‚Tausch‘ von Ungerechtigkeit gegen Gerechtigkeit ist erstens Gabe, die unsererseits zur Antwort im Empfangen dessen führt, und zweitens Nehmen seitens Christi, die zusammen das Neuwerden des Lebens eröffnen. Christus erleidet unsere Sünde, die er auf sich *nimmt*, und die Christen erleiden seine Gerechtigkeit in Freude und Dank.¹⁵

¹⁰ Saarinen, *God and the Gift*, a. a. O., 59–79.

¹¹ Z. B. fehlt in dem deutschen Sammelband „Geben und Nehmen“ sogar „Nehmen“ als selbständiger Eingang im Sachregister! Frank Adloff/Steffen Mau (Hg.), *Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a. M./New York 2005.

¹² Siehe z. B. Oswald Bayer: Schöpfungslehre als Rechtfertigungsontologie, in: Holm/Widmann (Hg.): *Word – Gift – Being*, a. a. O., 17–41, 23.

¹³ Magdalene L. Frettlöh: Der Charme der gerechten Gabe, in: Jürgen Ebach u. a.: „Leget Anmut in das Geben.“ Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, *Jabboq* 1, Gütersloh 2001, 105–161; vgl. dazu die Rezension in *ÖR* 56, 2007/Heft 2, 230–233.

¹⁴ Philipp Stoellger: *Passivität als Passion*, Tübingen 2010, 288.

¹⁵ Ebd., 289.

Ob er nun wirklich *ad absurdum* geführt ist oder ob der Tausch seine wirkliche Erfüllung gefunden hat und also nur von einer bestimmten Perspektive aus, nämlich der des alten Menschen, absurd erscheint, ist eine Frage, dessen Beantwortung nicht ganz eindeutig möglich ist und nicht ganz unabhängig von dem Verständnis des Tausches bei den Interpreten bleibt. Wenn er schlechthin *ad absurdum* geführt wäre, müssten erstens sowohl Tausch als auch alle andere Formen der Gegenseitigkeit als problematisch per se verstanden werden; zweitens müsste sich die Interpretation von Luthers Gebrauch der Brautmetapher allein auf den Gütertausch fokussieren. Luther hebt aber in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, auf die Stoellger hier hinweist, genau das wechselseitige Selbstgeben hervor. Gemäß kanonischem Recht ist der gemeinsame Güterbesitz abhängig von diesem wechselseitigen Selbstgeben im Vollzug der Eheschließung. Luther steht hier in der vom 12. Jahrhundert an langsam verbreiteten Tendenz, die biblische Brautmetaphorik nicht nur als Ausdruck eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Mann und Frau, sondern als symmetrisches Selbstgeben zu verstehen. Wenn dies nun bei Luther eine Pointe ist, dann gibt es auch einen Tausch, der zwar die irdische Ökonomie sprengt, aber trotzdem als fröhlicher Tausch und Wechsel zu verstehen ist – und was ebenso wesentlich ist – als eine Ökonomie, die das Tageslicht ertragen kann.

Argumentiert man auf der Spur Stoellgers, dann wird die Gabe gar nicht der zentralste Begriff der Rechtfertigung, sondern eben das Nehmen. Die Schuld wird weggenommen, und der Mensch wird im passivsten Sinne frei. Wir sind hier dicht am Begriff der negativen Gabe, dem Saarinen unter Bezugnahme auf John Milbank in seinem Buch *God and the Gift* ziemlich viel Raum gibt.¹⁶ Die Frage ist aber, ob nicht Begriffe wie Vergebung, Negatives Geben und Nehmen notwendigerweise in einem größeren Zusammenhang zu Hause sind.

Obwohl es möglich ist, einige – und zwar bedeutende – Untersuchungen zum Begriff des Nehmens zu finden, bleibt er dennoch ziemlich unbeachtet. Das ist aber nicht der Fall in der Frömmigkeit, wo ja mehr oder weniger lebendig geblieben ist, dass Gott gibt und nimmt und sein Name dafür gelobt werden soll. So ist es auch in der oben zitierten Strophe eines populären Ernteliedes – eine von dem dänischen Autor Jakob Knudsen umgearbeitete Version eines alten Bauernliedes von Matthias Claudius.

Als Antwort auf das überströmende Geben Gottes, wofür die deutsche Originalversion ausschließlich zu danken weiß, weiß der Mensch in der eng-

¹⁶ Saarinen, *God and the Gift*, a. a. O., 59–79.

lischen¹⁷ und noch betonter in der dänischen Variante von dem Bedürfnis zurückzugeben, und gleichzeitig von der Unmöglichkeit dieses Gebens, weil der Mensch nichts zu geben hat. Jakob Knudsen kennt seine lutherische Theologie sehr gut. Zwei Romane über Luther stammen aus seiner Feder. Die einzige Gabe, die der Mensch Gott geben könnte, bleibt dann die Gabe, die Gott selbst nimmt. Damit wird aber das Phänomen des Gebens in gewisser Weise überholt. Die Struktur ist dann die folgende: Als Antwort auf die überströmenden Gaben Gottes kann der Mensch nur das geben, was Gott selbst nimmt, und das ist das menschliche Herz, das überhaupt nicht als Tauschobjekt würdig ist. Analysieren wir die Situation genauer, gibt der Mensch aber zugleich in dieser Bitte um göttliches Nehmen doch etwas. Gleichzeitig ist zu fragen, ob mit diesem Geben, das also die Form des Bittens um ein Nehmen hat, etwas anderes gegeben wird als das, was im Dank für die Gaben Gottes direkt zum Ausdruck kommt. Zwar handelt dieses Erntelied nicht von der Rechtfertigung. Trotzdem ist in dieser letzten Strophe genau auf den Rechtfertigungsvorgang hingewiesen, wie er in Luthers Verständnis vom fröhlichen Wechsel zum Ausdruck kommt. Es gibt hier also ein Nehmen, das gleichzeitig ein Geben ist, weil es Geben erlaubt und gibt. Gott gibt, indem er nimmt, aber sein Nehmen geschieht in der Weise, dass das Nehmen ein menschliches Geben wird, weil Gott in seinem Nehmen sich zum Empfänger macht. Inkarnationstheologisch ist dies äußerst konsequent gedacht. Das göttliche Geben lässt sich nur als Tausch verwirklichen. Es gibt also hier keine notwendige Dichotomie von Gabe und Tausch, indem der Tausch die Gabe zerstört. Stattdessen macht der Tausch gerade die Gabe möglich, weil die Gabe eben der Tausch ist.¹⁸

Was wir hier brauchen, sind Differenzierungen. Nehmen ist nicht nur Nehmen, sondern kann auch ein Geben beinhalten.¹⁹ Geben ist nicht nur Geben, es kann auch als Empfang geschehen. Raub ist nicht notwendigerweise Raub, sondern kann auch als Befreiung erlebt werden. Daraus folgt, dass Ökonomie nicht notwendigerweise immer Ökonomie ist, jedenfalls nicht im üblichen ich-zentrierten Sinne. Diese Tatsache öffnet eine Begrifflichkeit für die Theologie, die

¹⁷ In der englischen Übersetzung von Jane Montgomery Campbell von 1861 heißt es in der letzten Strophe:

...
 No gifts have we to offer
 For all Thy love imparts
 But that which Thou desirest
 Our humble, thankful hearts.

¹⁸ Vgl. hierzu *Bo Kristian Holm*: Der fröhliche Verkehr. Rechtfertigungslehre als Gabe-Theologie, in: *Veronika Hoffmann* (Hg): Gabe. Ein „Ur-Wort“ der Theologie?, Frankfurt a. M. 2009, 33–53.

¹⁹ Vgl. vor allem Waldenfels' Begriff der Verdoppelung von Geben und Nehmen in: *Bernhard Waldenfels*: Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 614. S. hierzu auch *Frettiöh*, Der Charme der gerechten Gabe, a. a. O.

sich von Gabe-Studien der Kulturanthropologie inspirieren lassen kann, unter anderem zur selbstkritischen Diskussion mit eigener Tradition.

4. Luthers „metaphorische Sprengkraft“ als Prototypus der Gabe-Verwirklichung

In seinem lesenswerten Aufsatz „Gabe und Tausch“ kommt Philipp Stoellger am Ende zur „Sprengmetaphorik Luthers“.²⁰ Was Stoellger hiermit meint, ist in diesem Zusammenhang höchst relevant und hilft uns weiter – zwar nicht notwendigerweise in genau dieselbe Richtung, die Stoellger an anderen Orten selbst geht, aber trotzdem mit bedeutenden Überlappungen. Die alternative Richtung integriert Tausch und Gabe, während Stoellger an einer notwendigen Differenz zwischen „Gabe“ und „Tausch“ festhält und meint, dass diese Differenz aus sozialwissenschaftlicher wie poststrukturalistischer, phänomenologischer und theologischer Perspektive betont werden müsse. Ihm ist es wichtig, dass Gabe theologisch nicht auf Tausch reduziert werden dürfe, sondern in eine Semantik des Paradoxes eingebracht werden müsse.²¹ Tausch muss in theologischem Gebrauch „mehr als Tausch“ sein. Er erinnert in diesem Zusammenhang an drei theologische Reflexionsfiguren, von denen wir einige hier schon berührt haben;

- 1) Mit Hinweis auf Oswald Bayer identifiziert Stoellger die erste Figur des Tausches, in der sich mehr als Tausch ereignet, als die *communicatio idiomatum*.
- 2) Der Grund dafür, dass diese *communicatio* mehr als Tausch ist, liegt Stoellger zufolge in seiner nicht reziproken Asymmetrie. Stoellger weist mit Recht auf Luthers Freiheitschrift hin: „Bis ins Herz lutherischer Soteriologie lässt sich hier die Spur des Tauschs verfolgen – und wie die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird, um das ‚Mehr als Tausch‘ zu sagen.“²²
- 3) Auch hier wie in *Passivität aus Passion* hebt Stoellger die Gütergemeinschaft hervor, die die juristische Konsequenz des Ehevertrags ist:

Diese *Gütergemeinschaft* wird im Gleichnis des Ehevertrags entfaltet, demgemäß das Eigentum gemeinsam ist und getauscht wird. ‚Ökonomische‘ Metaphorik und das forensische Vertragsmodell ist in religiöser Rede sc. gängig, spätestens seit der Metaphorik von Sühne und Loskauf. Die Pointe dieser Metaphorik ist aber – jedenfalls bei Luther – deren Paradoxierung: *Im* Tausch wird das „Mehr als Tausch“ artikuliert, mit der sprachlogischen (metaphorologischen) Pointe, dass die Tauschmetaphorik *gesprengt* wird (systemtheoretisch formuliert: paradoxiert wird).²³

²⁰ Philipp Stoellger: Gabe und Tausch als Antinomie religiöser Kommunikation, in: Klaus Tanner (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig 2004, 185–222, bes. 218–222.

²¹ Ebd., 219.

²² Ebd.

²³ Ebd., 220.

M.E. ist es aber, wie schon oben erwähnt, nicht nur die frühere Sühne-theologie, die hier den Zusammenfluss von „ökonomischer“ Metaphorik und forensischem Vertragsmodell veranlasst, sondern auch und mit größerem Gewicht die spätere monastische Liebestheologie.

In Oswald Bayers Lutherstudien, auf die Stoellger hinweist, begegnet Luthers Gebrauch des Ehe-Bildes als Schlüssel für das Verstehen des Wunders der Gottesgemeinschaft an mehreren Stellen, vor allem das Bild der Hosea-Ehe. Nicht nur weil die Ehe-Metapher und die mit ihr verbundene Sprache der Erotik die personale Sprache der Gottesgemeinschaft schafft und nährt, wie Bayer selbst hervorhebt,²⁴ sondern auch, weil das Ehe-Bild auf die Darstellung der befreienden Heilsökonomie zielt, stoßen wir auf Zusammenhänge, die den vorigen ähnlich sind. Sucht man eine Reziprozitäts-Form, die nicht sofort den wechselseitigen Tausch zerstört, indem sie die Relation ökonomisiert, scheint die Liebe, und zwar in der Bedeutung der realisierten oder intendierten völligen Selbsthingabe – die schon auch realisierte Selbsthingabe ist –, eine solche Form anbieten zu können.

Hiermit wird auch die enge Zusammengehörigkeit von Ehe-Metapher und *communicatio idiomatum* deutlich. Interessanterweise findet man sowohl einen häufigen Gebrauch der Ehe-Metapher als auch einen durchgehenden Gebrauch der *communicatio idiomatum* bei Luther. Eben hier, weil Austausch im Glauben nicht Liebe *ist*, sondern die Form der Liebe *hat*, und nur diese Form der Liebe haben kann, weil er von Liebe differenziert wird, ist das Wissen um die „ökonomische“ Ganzheitsperspektive eben nicht destruktiv, sondern absolut im Gegenteil die Voraussetzung des gelungenen wechselseitigen Liebesverhältnisses. Im gelingenden Liebesverhältnis kann jeder frei vom berechnenden „do-ut-des“ geben und nehmen, weil jeder durch seine Gabe nicht mehr bekommen kann, als er schon hat, nämlich die Liebe des anderen. Derjenige, der die Ganzheit der Liebesrelation vor Augen hat und auf sie vertraut, kann sich dem anderen frei hingeben. Hier geht es niemals darum, mit dem Anderen quitt zu werden.²⁵ Und doch muss hier die „Ökonomie“ als Wechselseitigkeit sichtbar sein, weil sie nur so die Liebe nährt.

Dem sonst Luther-kritischen John Milbank ist hier Recht zu geben, wenn er dafür argumentiert, dass eine gute Gabe erst innerhalb einer schon gesetzten Relation möglich sei.²⁶ Versuchen wir diese Pointe im Kielwasser Luthers zu wiederholen, muss es hier heißen, dass die Gabe-ermöglichende Relation selbst durch ein Geben gesetzt ist. Dieses Geben muss aber in der Rechtferti-

²⁴ Oswald Bayer: Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 205.

²⁵ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Heft, Absatz 3.3.

²⁶ John Milbank: Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysic, in: Modern Theology 11, 1995, 119–161; vgl. dazu die Rezension in ÖR 56, 2007/Heft 2, 233.

gung eine besondere Gestalt haben. In gewisser Hinsicht besteht dieses Geben dann in einem Nehmen, aber nicht nur. In diesem Nehmen nämlich, in dem Gott etwas nimmt, was eigentlich nicht wert ist als Gabe zu gelten, in einem Nehmen, in dem die Sünder gleichzeitig verurteilt und geliebt werden, wird dieses Nehmen selbst zur Gabe, weil Gott als Gabe an die Menschen sich hier selbst in seinem Nehmen zum Empfänger macht. Luthers Verknüpfung des Brautbildes mit der Hosea-Ehe ist ein prägnantes Beispiel für diese Struktur. Jakob Knudsens Lied ein anderes, obwohl Jakob Knudsen eher schöpfungstheologisch denkt, aber eben deswegen in seiner letzten Strophe die Rechtfertigungslehre voraussetzt. Der sündige Mensch wird im Empfang zum gerechtfertigten Geber. Das heißt aber, dass Rechtfertigung nicht erschöpfend als negatives Geben erklärt werden kann, wie z. B. Risto Saarinen es tut. Weil dieses negative Geben/Nehmen gleichzeitig ein Handeln des sich selbst gebenden Gottes ist, wird dieses Geben zum göttlichen Selbstgeben, das dem menschlichen Empfänger Anteil an sich selbst gibt.

Der Gabe-Begriff und das ihn umgebende Bedeutungsfeld ermöglicht es, die einseitige Rechtfertigungslehre in einen Kontext einzubringen, in dem deutlich wird, dass die Rechtfertigung als eine neue Gemeinschaft mit Gott artikuliert werden kann, und in dem die Gabe Gabe bleibt, eben *weil* sie eine Gegengabe beinhaltet.

Wenn die Rechtfertigung mit Hilfe des Gabe-Begriffs in dieser Weise „resozialisiert“ ist, dann hat das auch Folgen für das Verständnis vom Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung. Es wird z. B. irreführend, Rechtfertigung und Heiligung allzu scharf gegeneinander auszuspielen und alle Aussagen über menschliches Zurückgeben eindeutig in die der Rechtfertigung nachfolgenden Heiligung zu verorten, wie Ingolf U. Dalferth es in seiner Hervorhebung der menschlichen Passivität tut.²⁷ Das hat zur Folge, wie Risto Saarinen kritisiert,²⁸ dass es dann kaum Raum für den Glauben gibt, wenn es nach Dalferth und um die Passivität rein zu halten nicht das *Empfangen* der Gabe ist, das den Sünder neu macht, sondern die Gabe Gottes.²⁹ Wenn wir hingegen veranlasst durch Luthers Gebrauch sozialer Bilder die soziale Wechselseitigkeit in die Rechtfertigung integrieren, dann müssen wir die Rechtfertigung als mehr als nur

²⁷ S. z. B. Ingolf U. Dalferth: *Mere passive*, in: Holm/Widmann (Hg.): *Word – Gift – Being*, a. a. O., 43–72.

²⁸ Risto Saarinen: *The Language of Giving in Theology*, in: NZSTh 52, 268–301. Vgl. hierzu auch seinen demnächst erscheinenden Aufsatz: *The Theology of Giving as a Comprehensive Lutheran Theology*, in: Chr. Helmer/Bo Kristian Holm (Hg.): *Transformations in Luther's Theology*, Leipzig 2011.

²⁹ Dalferth, *Mere passive*, a. a. O., 56f: „Nicht das *Empfangen* der Gabe macht den Sünder neu, sondern *diese Gabe* macht ihn neu, in dem sie ihn für sich empfänglich macht und ihn so in stand setzt, als gerechtfertigter Sünder das, was ihn dazu gemacht hat, retrospektive auch dankbar anzuerkennen.“

negatives Geben verstehen, weil das darin beinhaltet Nehmen gleichzeitig den Menschen zum Geber macht. Wenn Gott sich in seinem Nehmen zum Empfänger macht, zeigt er dadurch, dass das negative Geben nicht die eigentliche Gabe ist, sondern das göttliche Selbstgeben, das darin zum Ausdruck kommt und den Menschen verwandelt. Was danach in der Heiligung folgt, kann dann eigentlich nur als eine Repetition dieser Initialhandlung sein. Dann gibt es auch keinen Unterschied zwischen dem Ja des Kindes in der Kindertaufe und dem Selbstgeben im Empfang des Herrenmahls (was in der dänischen Abendmahlsliturgie sehr illustrativ zum Ausdruck kommt im Knien am Altar) oder in der verwirklichten Gottesbeziehung in der Rechtfertigung, in der der Glaube zum Selbstgeben wird und Gott und Mensch sich einander begegnen in der gegenseitigen Anerkennung der anderen als Geber.³⁰ Das heißt dann, dass sich nur von Seiten des Menschen Rechtfertigung und Heiligung unterscheiden lässt, nicht von Seiten der frohen Botschaft.

³⁰ Zu dem Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Anerkennung siehe wieder Veronika Hoffmanns Beitrag in diesem Heft sowie *Bo Kristian Holm: Rechtfertigung als gegenseitige Anerkennung bei Luther*, in: *Hans-Christian Knuth* (Hg.): *Angeklagt und Anerkannt. Anerkennung und Rechtfertigung*, Erlangen 2009, 23–42.