

Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung

Veronika Hoffmann

erschienen in: ÖR 60 (2011) 160–177.

1 Eine Frage der Alternativen

Wer »Gabe« sagt, hat damit noch nicht genug gesagt. Die diesbezügliche philosophische und sozialwissenschaftliche Debatte der letzten Jahre hat gezeigt, dass Begriff wie Phänomen der Gabe so vielschichtig sind, dass jeweils genauer erläutert werden muss, was unter »Gabe« verstanden wird. Zu den grundsätzlichen Entscheidungen, die dabei zu treffen sind, gehört auch die, ob eine Gabe im Idealfall aus einem einzelnen Akt oder aus einem Hin und Her besteht: ob sie einseitig oder wechselseitig ist. Dass sich diese Grundalternative von Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit des Gebens in entsprechende rechtfertigungstheologische Alternativstellungen transponieren lässt, die z.T. immer noch entlang von Konfessionsgrenzen verlaufen (»sola gratia« vs. »Einbezogenheit des Menschen in seine Rechtfertigung«, um die Schlagworte zu nennen), überrascht nicht. Freilich ist diese Zuordnung spätestens auf den zweiten Blick so eindeutig nicht, sondern die Debattenlage ist komplexer – nicht zuletzt Bo K. Holms Untersuchungen zu Figuren der Wechselseitigkeit in Luthers Theologie haben das aufgedeckt.¹

Dies alles wird den folgenden Überlegungen zu Grunde liegen, ohne dass es eigens ausgeführt werden kann. Die bisherigen gabetheoretischen Forschungen haben zudem gezeigt, dass die formalisierte Frage nach Einseitigkeit oder Wechselseitigkeit des Gebe-Vorgangs zwar das eine oder andere ans Licht bringt, was erst auf dieser Abstraktionsebene gut zu sehen ist. Aber eine solche »Klassifizierung« sagt umgekehrt noch längst nicht alles – vielleicht verdeckt sie in ihrer Abstraktheit sogar manchmal entscheidende Fragen. Es könnte sich deshalb lohnen, genauer nach der *Gestalt des Gebevorgangs* zu fragen. So sind einander begrüßen, ein Geschäft abschließen, jemanden schlagen, spenden, gebären ... Fälle zwischenmenschlichen Verhaltens, in denen es um die jeweilige Gestalt und Sachgerechtigkeit von Einseitigkeit und Wechselseitigkeit sehr verschieden bestellt ist. Rechtfertigungstheologisch lässt sich beobachten, dass Entwürfe, die nach einer strikten Einseitigkeitslogik verlaufen, in der Abwehr ökonomischer Denkmuster häufig die Metaphorik einer strikten *An-Ökonomie* gebrauchen. Die Abwehr einer Wechselseitigkeit im Sinne ökonomischer Denkmuster selbst ist dabei natürlich nicht zu beanstanden. Aber es könnte sein, dass man die ökonomische Perspektive noch nicht

1 Vgl. z.B. Bo Holms Beitrag in diesem Heft.

wirklich verlassen hat, wenn man sie einfach an-ökonomisch umkehrt. Und innerhalb eines solchen an-ökonomischen Denkrahmens ist es schwierig, der Idee einer Gemeinschaft von Gott und Mensch, die doch auf irgendeiner Form von Gegenseitigkeit beruhen muss, einen echten systematischen Ort zuzuweisen. Es scheint dafür keine sachgerechten, d.h.: nicht-ökonomisierenden Beschreibungsmöglichkeit zu geben. Deshalb sollen im Weiteren 1. die *Motive und Anliegen* beobachtet werden, die hinter einer solchen An-Ökonomie liegen, sowie die *Schwierigkeiten*, die sich aus ihrer konsequenten Durchführung ergeben; 2. soll gezeigt werden, dass mit der *alternativen Leitmetaphorik der »Gabe der Anerkennung«* Rechtfertigung so beschrieben werden kann, dass diese Motive und Anliegen zur Geltung kommen, die Schwierigkeiten einer strikten Einseitigkeitslogik aber vermieden werden.

Als Instrumentarium hierfür wird der gabetheoretische Entwurf des Anthropologen und Philosophen *Marcel Hénaff* herangezogen.² Hénaff zufolge krankt die interdisziplinäre Debatte um die Gabe in weiten Teilen an einer falschen Alternativstellung, die sich aus einem doppelten Missverständnis dessen ergibt, was eine Gabe sei: 1. Sozialwissenschaftlich werde die Gabe häufig als strikt wechselseitiger, dem Äquivalenzprinzip verpflichteter Tausch verstanden, der auf die ausgetauschten Güter (im materiellen Sinn oder z.B. in Form von Machtzuwachs) fokussiert ist. Hénaff zufolge handelt es sich hier um ein »ökonomistisches Missverständnis«, das dem Phänomen der Gabe nicht gerecht wird. 2. Dem stehe jedoch insbesondere mit bestimmten philosophischen Konzeptionen ein »moralistisches Missverständnis« der Gabe gegenüber, das die einseitige Gabe und den völligen Altruismus des Gebers zum Ideal erhebt.³ Die Gabe hat jedoch nichts mit einem Altruismus zu tun, der gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten.⁴ Vielmehr ist die Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen sogar essentiell. Und dass die Gabe nicht in den Bereich der Ökonomie fällt, bedeutet Hénaff zufolge gerade nicht, dass sie ein an-ökonomisches Gegenkonzept darstelle: „Das Gabeverhältnis, selbst wenn es sich als Widerpart zum ökonomischen Verhältnis versteht, hat nicht die Aufgabe, dieses anzufechten, noch weniger, es zu ersetzen; es spielt sich auf einer anderen Ebene ab“⁵. Wäre es ein Alternativkonzept, so bedeutete das, dass beide Formen des Austausches prinzipiell auf der-

2 Vgl. *Marcel Hénaff*: Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie, Frankfurt am Main 2009.

3 Die Begrifflichkeit stammt, Hénaffs Anliegen auf den Punkt bringend, von Hans Joas. Vgl. zu Begriff wie Sache *Hans Joas*: Die Logik der Gabe und das Postulat der Menschenwürde, in: Gestrich, Christof (Hg.): Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft, Berlin 2004 (Beiheft zur Berliner theologischen Zeitschrift), 16–31.

4 Damit ist weder bestritten, dass es solche Gaben im moralischen Sinn gibt, »milde Gaben«, die keine Gegengabe erwarten, noch deren Legitimität in Zweifel gezogen. Gesagt sein soll nur, dass es neben den Gestalten der Äquivalenz wie Markt und Justiz und der völligen Einseitigkeit der karitativen Gabe eine weitere Gestalt der Gabe gibt, die missverstanden ist, wenn man sie einer der beiden anderen Kategorien zuordnet.

5 *Marcel Hénaff*: Argumentaire: du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance, in: Esprit, Februar 2002, 159–165, 161.

selben Ebene lägen und dort in Konkurrenz zueinander stünden. Das ist jedoch nicht der Fall: Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als die Ökonomie. In beiden Fällen wird also Hénaff zufolge übersehen, dass es zentrale Gestalten des Gebens gibt, die weder ökonomisch noch an-ökonomisch sachgemäß erfasst sind, sondern grundlegend als *soziale* Phänomene verstanden werden müssen.⁶ Dabei steht nicht die Weggabe von Gütern im Vordergrund, sondern das Ereignis wechselseitiger Anerkennung. Eine Gabe ist hier in je verschiedener Weise und Intensität eine symbolisch vermittelte *Selbstgabe*: ein Zeichen der Anerkennung an den anderen, ein Signal, dass der Geber mit dem Empfänger in Kontakt treten oder bleiben möchte, und eine Aufforderung und Bitte, der andere möge ihn seinerseits anerkennen. Deshalb ist diese Gabe als ökonomisches Phänomen missverstanden, aber ebenso auch als ein an-ökonomisches Gegenmodell altruistisch-einseitigen Gebens. Denn eine solche Gabe ist in ihrer Idealgestalt gerade *keine* einseitige. Ganz im Gegenteil: Die »Gabe der Anerkennung« kommt nur als eine gegenseitige an ihr Ziel.⁷ Wenn die Bewegung des Gebens keine Gegenbewegung auslöst, dann muss sie als gescheitert gelten, dann ist die Gabe abgelehnt, die Anerkennungsgeste zurückgewiesen. Zugleich entzieht sie sich ebenso allen ökonomischen Vorstellungen von Äquivalenz und Instrumentalität. Marcel Hénaff entwirft mit dieser »Gabe der Anerkennung«⁸ folglich jenseits der Alternative von Ökonomie und An-Ökonomie, von Kalkül und Altruismus einen dritten Bereich der Gabe, der nach einer eigenen Logik funktioniert und deshalb, so die Vermutung, das Instrumentarium für entsprechende alternative Beschreibungen in der Rechtfertigungstheologie an die Hand geben kann.⁹

2 Rechtfertigung an-ökonomisch

2.1 »Entweder Gnade oder Leistung«

Rechtfertigungstheologie unter strikt an-ökonomischem Vorzeichen lässt sich in exemplarischer Weise an *Eberhard Jüngels* Entwurf beobachten. Denn für Jüngel hängt ein richtiges

6 Hénaffs Idealtypen der Gabe sind freilich nur dann nicht übersimplifizierend, wenn sie nicht als scharf von einander abgegrenzten Paradigmen verstanden werden. Hénaff selbst hat immer wieder auf fließende Übergänge und Zwischenformen hingewiesen. Vgl. v.a. die erhellenden historischen Forschungen von *Natalie Zemon Davis: The gift in sixteenth-century France*, Madison, Wis. 2000 (The Menahem Stern Jerusalem lectures).

7 Hénaff verwendet auch die Metapher von Spielzügen: Die Replik ist ein notwendiger Teil des Spieles. Natürlich kann man sich entscheiden, nicht zu replizieren. Aber dann entscheidet man sich, nicht mehr mitzuspielen.

8 Hénaff will den Begriff der Anerkennung ausdrücklich nicht im Sinne Hegels oder Honneths verstanden wissen. Zu dieser Abgrenzung, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. *Hénaff*, Preis, 211f Anm.

9 Auf Hénaffs eigene Ausführungen zur christlichen Gnade und ihrer reformatorischen Zuspitzung, die theologisch zumindest fragwürdig erscheinen, wird dabei nicht zurückgegriffen. Seine gabetheoretischen Grundüberlegungen lassen sich theologisch auch anders fruchtbar machen, wie sich zeigen soll.

Verständnis der Rechtfertigungslehre an der konsequenten Durchführung einer radikalen Alternative: »Entweder Gnade oder Leistung«¹⁰. Das heißt: Alles, was nicht von Gott geschenkte Gnade ist, alles, was den Menschen in irgendeiner Form »aktiv« dächte, kann nur als Leistung gedacht werden und ist deshalb strikt abzulehnen. Jede Gestalt von menschlicher »Mitwirkung« führt dazu, dass dieser Leistungsgedanke in die Rechtfertigungslehre eindringt, mehr noch: Lässt man eine solche Mitwirkung zu, so wird unter der Hand »Leistung« zur rechtfertigungstheologischen Leitkategorie, mit deren Hilfe das Verhältnis von göttlichem und menschlichem »Anteil« an der Rechtfertigung beschrieben wird, so dass auch das göttliche Handeln in seinen Sog gerät. Hier liegt nach Jüngel die entscheidende Gefahr katholischen Gnadenverständnisses: »Nach katholischer Auffassung ist die Gnade Gottes letztlich als eine Art Ersatzleistung verstanden: sie leistet alles das, was der Mensch als Sünder nicht mehr oder noch nicht zu leisten vermag. Sie bereitet vor, sie erweckt und stachelt an, sie verwandelt, sie folgt und befestigt usw. – kurz: sie leistet viel, ja sie leistet fast alles. Aber als Leistung verstanden ist sie im Grunde als eine Konkurrentin oder Parallelstruktur zu dem zu bestimmten frommen Leistungen geforderten Menschen in Ansatz gebracht.«¹¹

Neben dem Ausschluss des Leistungsdenkens gibt es noch einen zweiten, vielleicht noch radikaleren Aspekt dieser Einseitigkeitslogik: Wenn der Mensch »allein aus Gnade« gerechtfertigt wird, dann bedeutet das Jüngel zufolge nicht nur, dass er nichts *tun* kann, um diese Gnade zu »erwerben«, sondern auch, dass er niemand *ist*, der als solcher hoffen könnte, dieser Gnade teilhaftig zu werden. Damit ist eine der in der ökumenischen Diskussion noch strittigsten und für die Gesamtanlage einer Rechtfertigungstheologie weitreichendsten Fragen berührt: diejenige nach dem »Grad«, oder besser: der »Reichweite« der Zerstörung, die die Sünde im Menschen anrichtet. Für Jüngel disqualifizieren den Sünder nicht »nur« seine Werke (oder ihr Fehlen), sondern ihn disqualifiziert bereits sein Sünder-Sein als solches: »Es ist schlechterdings nichts ›Gutes im Sünder‹ anzuerkennen, was zum Rechtfertigungsgeschehen einen Beitrag zu leisten vermag.«¹² Dass Gottes Gnade ein »*bedingungsloses göttliches Geschenk*«¹³ ist, gilt folglich nicht nur in dem Sinn, dass der Mensch nichts tun muss, um dieses Geschenk zu erlangen, sondern auch in demjenigen, dass die Zuwendung Gottes zum Sünder keine weitere Ursache hat als den Entschluss der göttlichen Barmherzigkeit: Der Sünder bietet nicht nur in seinem Tun, sondern auch als Person keinerlei »Anknüpfungspunkt« für Gottes rechtferti-

10 Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998, 153. Jüngels pointierten Thesen werden hier herangezogen, weil sich die Alternativstellungen besonders gut ablesen lassen. Umso mehr ist zu betonen, dass es sich keineswegs um eine Außen-seiterposition handelt.

11 Jüngel, Evangelium, 166.

12 Jüngel, Evangelium, 152f., in Abgrenzung von Karl Lehmann; Wolfhart Pannenberg (Hgg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg/Göttingen 1986 (DiKi; 4), 49.

13 Jüngel, Evangelium, 148. Herv.i.O.

gendes Tun, noch schärfer gesagt: keinen *positiven* Anknüpfungspunkt, freilich einen negativen des Widerstandes gegen Gott. »Gott kann, das soll die Exklusivpartikel *sola gratia* herausstellen, beim Menschen an *nichts anknüpfen*, wenn er den Sünder rechtfertigt: an nichts als allein an seine Sünde. Und der Sünder kann an nichts anknüpfen als allein an Gottes Gnade, wenn es um seine Rechtfertigung geht.«¹⁴

2.2 Vier Motive des an-ökonomischen Denkens

Diesem kurzen Blick auf den Jüngelschen rechtfertigungstheologischen Entwurf lassen sich – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – vier zentrale, einander überschneidende Motive entnehmen, die durch die radikale Einseitigkeit des göttlichen Rechtfertigungshandelns und seine an-ökonomische Beschreibung gesichert werden sollen. Drei davon waren deutlich sichtbar: die Unverdienbarkeit der Erlösung, die Unbedürftigkeit und Selbstbestimmtheit Gottes und die Betonung der Macht der Sünde, die den Sünder in Widerstand zu Gott bringt. Das vierte Motiv soll jetzt noch deutlicher ans Licht gehoben werden: die Bedingungslosigkeit der Annahme des Menschen durch Gott in der Rechtfertigung.¹⁵

2.3 »Amor Dei« versus »amor hominis«?

Für sein zuletzt genanntes Argument greift Jüngel auf die 28. These von Luthers *Heidelberger Disputation* zurück, die sich ihrerseits exakt in Gegensatz zu dem bringt, was man als »Ökonomisierung des Gottesverhältnisses«¹⁶ bezeichnen könnte: »Die Liebe Gottes findet nicht vor, sondern schafft sich, was sie liebt. Die Liebe des Menschen entsteht nur an dem, was sie liebenswert findet.«¹⁷ Im Weiteren soll nun nicht Luthers eigenes Verständnis erhoben werden, sondern ein Rezeptionsstrang des 20. Jahrhunderts beobachtet werden. Zweierlei lässt sich hier beobachten:

Zum einen wird das aristotelische Schema der Seelenvermögen, das der These von Luther her zu Grunde liegt, umformuliert in die Sprache zwischenmenschlicher Beziehung und Anziehungskraft, dabei aber die strikte Alternativstellung beibehalten. So spricht *Helmut Thielicke* von der »Attraktivität« des anderen, die die menschliche Liebe anzieht, im Blick auf den *amor Dei* aber strikt auszuschließen sei: »Würde seine [Gottes, V.H.] Liebe nur in menschli-

14 *Jüngel*, Evangelium, 149.

15 Als weiteres wichtiges Motiv wäre die Gewissheit des Heiles zu nennen (weil man sich nur auf Gott, nicht aber den Menschen verlassen kann). Vgl. v.a. *Ingolf U. Dalferth*: Mere Passive. Die Passivität der Gabe bei Luther, in: Holm, Bo Kristian; Widmann, Peter: Word – gift – being. Justification – economy – ontology, Tübingen 2009 (Religion in philosophy and theology; 37).

16 So *Michael Plathow*: Versöhnende Liebe und versöhnte Liebe. Zu Luthers 28. These der Heidelberger Disputation, in: Luther 52 (1981) 114–131, 123.

17 WA 1, 354,35f, Übersetzung nach *Kurt Aland*: Luther deutsch Bd. 1: Die Anfänge, Göttingen, 2., durchges. Aufl. 1983, 393.

cher Weise an die Attraktivität des von ihm Geschaffenen gebunden sein, gäbe es nur seine Abkehr, sein Nein und sein Gericht.«¹⁸ Der Grund dafür, dass etwas geliebt wird, muss *entweder* im Objekt dieser Liebe liegen, das seiner würdig oder zumindest fähig wäre, diese Liebe auf sich zu ziehen. *Oder* er liegt im liebenden Subjekt, das sich zur Liebe entschließt, ohne dass es durch sein Objekt dazu angeregt worden wäre – »spontan« und »unmotiviert«.¹⁹ So bleibt es auch jenseits des aristotelischen Denkrahmens dabei, dass die göttliche Liebe in keiner Weise durch den Menschen – den Sünder! –, auf den sie gerichtet ist, mitqualifiziert werden kann. Dabei und zum anderen wird diese Alternativstellung bei einer Reihe von Autoren leicht gedreht: Die Frage lautet nicht mehr nur, wodurch die Bewegung der Liebe initiiert wird, sondern in der Folge einer Wendung von einem eher kausalen zu einem stärker personalen Denken rücken deutlicher die *Motive* in den Vordergrund, aus denen heraus sich der Liebende liebend seinem Objekt zuwendet. So wird die Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis* vor dem Hintergrund der lutherischen Formulierung, dass die menschliche Liebe »in allem das Ihre sucht«, gespiegelt an einer ähnlichen, aber nicht identischen Unterscheidung: derjenigen von Selbstbezug, gar Selbstsucht, versus Selbstlosigkeit der Liebe: »Bei der menschlichen Liebe geht es also um Selbstverwirklichung, die sich selbst wirklich machen will, um Selbstliebe, die sich selbst und das Eigene liebt, um Selbstsucht, die das Ihre sucht, eben um den amor sui des um sich kreisenden und in sich verkrümmten Menschen, des homo incurvatus in se ipsum. ... Diese menschliche Liebe steht im konträren Gegensatz zur Liebe, die der christliche Glaube und die Theologie verkündigt und bekennt ... Die überwältigende Liebe Gottes schafft und gebiert das Liebenswerte, wie die Gerechtigkeit Gottes ... den Sünder gerecht spricht und gerecht macht aus Gnade allein.«²⁰

Diese strikte Alternative gilt über die göttliche Liebe hinaus auch für die menschliche Liebe zum Nächsten, sofern sie diese göttliche Liebe nachahmen will: Entweder ist der andere liebenswert – »attraktiv«, mit Thielicke gesprochen. Dann ist meine Liebe, die sich auf ihn richtet, »ökonomisch« orientiert: kalkulierend, selbstsüchtig, weil ich etwas davon habe und haben will, ihn zu lieben. So ist für Thielicke die Eros-Liebe »ein verfügbarer Modus des Liebens: Ich setze mich der Attraktivität des anderen aus, besser: ich wähle mir das Objekt meiner Liebe nach dem Kriterium der Attraktivität, nach dem also, was der andere für mich bedeutet und austrägt, nach seiner Werthaltigkeit.«²¹ Oder aber der andere ist nicht liebenswert – im ökonomischen Wortsinn: Ich habe keinen »Mehrwert« davon, ihn zu lieben. Dann und

18 *Helmut Thielicke*: *Theologie des Geistes*. Der dritte Glaubensartikel; die Manifestation des heiligen Geistes im Wort, in der Kirche, in den Religionen und in den letzten Dingen, Tübingen 1978, 82.

19 So immer wieder *Ander Nygren*: *Eros und Agape*. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1937, 699 passim.

20 *Plathow*, *Versöhnende Liebe*, 117; vgl. auch *Christian Tietz*: Art. »Rechtfertigung. III. Dogmengeschichtlich«, in: *RGG*⁴ Bd. 7. 2004, 103–111, 105.

21 *Thielicke*, *Theologie*, 81.

nur dann ist meine Liebe, die ihn dennoch liebt, selbstlos und ahmt Gottes selbstlose *agape* nach.²² Christliche Nächstenliebe hat also ebenso radikal von dem Objekt ihrer »spontanen« und »unmotivierten« Liebe abzusehen, wie Gott dies im Blick auf den Sünder tut. Strikt ausgeschlossen ist damit, dass die wahre Liebe, *agape*, mit Anders Nygren gesprochen, auch irgend etwas für sich selbst begehrt. Es gibt nur ein Entweder–Oder: »Erst wenn jeder Gedanke an den Wert des Gegenstandes ausgemerzt wird, weiß man, was Agape ist.«²³ Und was für Gottes Liebe zu uns und seine ihn nachahmende (Feindes-)Liebe gilt, gilt schließlich auch für die menschliche Liebe zu Gott: »Gott darf nicht als Mittel für menschliche Zwecke, sondern nur um seinetwillen, als Selbstzweck gesucht und geliebt werden«²⁴.

Damit sind wir wieder bei der Eingangsvermutung unserer Überlegungen angelangt. Denn diese moderne Lesart der scharfen Gegenüberstellung von *amor Dei* und *amor hominis*: selbststüchtige versus selbstlose, unmotivierte versus kalkulierende Liebe, Liebe zu Gott rein um seiner selbst willen versus Instrumentalisierung Gottes, läuft der falschen Alternativstellung parallel, die Hénaff in der Debatte um die »Gabe« am Werk sieht: der Alternative von ökonomischer Wechselseitigkeit und altruistischer Einseitigkeit des Gebens. Die folgenden Überlegungen zu einer gabetheologischen Reformulierung der Rechtfertigung lassen sich deshalb von Hénaffs Grundintuition leiten, dass es es außerhalb der Alternative von »ökonomischem« und »moralischem« Geben einen dritten Bereich eigenen Rechts geben könnte, der hier als »Gabe der Anerkennung« bezeichnet wurde. Die theologische Relevanz dieser gabetheoretischen Perspektive ist jetzt näher zu erhellen.

3 Rechtfertigung als Gabe der Anerkennung

3.1 Anerkennung des konkreten Menschen

Als problematisch an den modernen Interpretationen der 28. Heidelberger These hat sich vor allem eine bestimmte Verbindungslinie erwiesen: dass die Unfähigkeit des Menschen, sich seine Erlösung zu verdienen oder vor Gott seine Liebenswürdigkeit unter Beweis zu stellen, zwingend bedeute, dass dem »Objekt« der Liebe keinerlei »Einfluss« auf das göttliche Gnadenhandeln an ihm zuzugestehen sei. Das bedeutet aber, dass Gottes Erbarmen sich an einen Sünder richtet, dessen konkrete Person keine Rolle spielt. Ist diese Zuspitzung des Argumentes noch zwingend oder auch nur plausibel, wenn man den oben erwähnten Wechsel von kausalen zu personalen Beschreibungsmustern konsequent vollzieht? So unterscheidet *Jürgen*

22 Zu diesbezüglichen Komplexitäten und Differenzierungen, die hier freilich nicht weiter von Belang sind, vgl. *Theodor Dieter*: Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin 2001 (TBT; 105), 140ff.

23 *Anders Nygren*, Anders: Eros und Agape. Eine Skizze zur Ideengeschichte des Christentums, in: ZSTh 6 (1929), 690-733, 700.

24 *Nygren*, Eros und Agape [1929], 727.

Werbick zwischen einer »Wechselwirkungs«-Logik der Anerkennung und Würdigung« und einer »Logik einander ausschließender letzter Ursachen. Wenn man in letzterer spricht, ist soviel unumgänglich: Man kann Gottes schlechthin schöpferische Würdigung rechtfertigungstheologisch nur so hinreichend zur Geltung bringen, dass zweifelsfrei klar wird: Gott macht allein den Anfang und ist in seinem Anfangen nur an seinen eigenen guten Willen gebunden. Wenn man aber in der Logik der Würdigung spricht, des Wertschätzens und Wohlwollens?«²⁵ Dann werden die Verhältnisse komplexer. Denn das Phänomen der Würdigung oder Anerkennung entzieht sich solchen ausschließenden Zuschreibungen: Man kann es sich einerseits im strikten Sinn nicht verdienen, von anderen anerkannt und gewürdigt zu werden – zumindest nicht, wenn sich die Anerkennung auf mehr als bestimmte Leistungen und Funktionen richten soll. Andererseits lassen sich zwar Zusammenhänge finden, in denen eine Anerkennung ausdrücklich »ohne Ansehen der Person« ausgesprochen wird. Aber dabei handelt es sich um formale Anerkennungsverhältnisse, z.B. als Bürger unabhängig von Geschlecht, Einkommen und Leistungsfähigkeit. Geht man hingegen von Gestalten echter zwischenmenschlicher Anerkennung aus, so zeichnen sich diese gerade dadurch aus, dass sie *nicht* »von der Person absehen«, sondern vielmehr gerade *mir* als konkreter Person gelten, im Sinne eines »Ja, das gerade mir gilt, weil ich so (geworden) bin, wie ich bin«²⁶.

Die Alternative von Selbstsucht und Selbstlosigkeit erscheint in dieser Perspektive schon zwischenmenschlich fragwürdig. Nicht, dass selbstlose Liebe keinen hohen Wert hätte. Aber hat sie ihren Ort auch da, wo es um die Menschen geht, die mir am nächsten stehen und am liebsten sind? Stellt es dort nicht gerade einen integralen Teil der Wertschätzung dar, dass der andere nicht nur mir gut will, sondern sich auch an meiner Gegenwart erfreuen? So sehr zu fordern ist, dass der Freund, die Ehepartnerin nicht als bloßes Mittel zum Zweck missbraucht werden dürfen, so wenig scheint doch in solchen intimen Beziehungen radikale Selbstlosigkeit erstrebenswert. Im Gegenteil stellt es hier sogar eine Abwertung dar, wenn der andere mich strikt »nur selbstlos« liebt, ohne »etwas von mir zu erwarten«, ohne dass er »etwas davon hat« – will ich doch meinerseits gerade, dass er »etwas von mir hat«. Diese Gestalten von Anerkennung und Wertschätzung kommen offensichtlich erst als wechselseitige an ihr Ziel, ohne dabei kalkulatorischen Symmetrieforderungen zu unterliegen.

Dieser zentrale Bereich der Gabe der Anerkennung bleibt ausgeblendet, wenn man bei der Alternativstellung von Selbstsucht versus Selbstlosigkeit und der Forderung nach Bedingungslosigkeit der Anerkennung stehen bleibt. Und entsprechend stellt sich die Frage, ob, wenn man von einer strikten Selbstlosigkeit der Liebe Gottes und seines gnädiges Handeln an

25 Jürgen Werbick: *Vergewisserungen im interreligiösen Feld*, Berlin 2011, 310.

26 Werbick, *Vergewisserungen*, 312.

uns ausgeht, ein solcher im Blick auf sein Liebesobjekt gewissermaßen indeterminierter Gott tatsächlich noch *mich* meinen kann, inwiefern er »*mich* bejaht, nicht nur als Exemplar einer Gattung von Sündern«²⁷. Werbick spitzt die Frage so zu: »Könnte man noch von Würdigung und Anerkennung sprechen, wenn Gottes Würdigung völlig losgelöst wäre von dem, was der Mensch aus sich selbst ist, wenn sie eigentlich nicht ihn wertschätzen würde, sondern ihn als den in jeder Hinsicht Unannehmbaren annähme – allein deshalb, weil Gott sich aus Gnaden dazu entschlossen hat?«²⁸

Die scheinbar eindeutigste, »sauberste« Lösung radikaler Einseitigkeit durchzieht so bei näherem Hinsehen eine beunruhigende Ambivalenz. Das gilt für die Doppelbödigkeit einer zwischenmenschlichen Anerkennung, die »nichts vom anderen erwartet«, wie für das Erbarmen eines Gottes, bei dem derjenige, über den er sich erbarmt, in seiner Konkretheit gar nicht vorkommt. Was sich unter kausalem Vorzeichen wechselseitig auszuschließen schien, tritt jedoch anerkennungslogisch in ein Spannungsverhältnis, das nicht aufgelöst werden kann – und auch nicht aufgelöst werden muss. Denn wohl bleibt es bei der rechtfertigungstheologischen Grundeinsicht: »Hätte der versöhnungs- und anerkennungs bereite Gott nur die Leistungen der Menschen im Blick, so fände er keinen ›hinreichenden‹ Grund für seine Anerkennung. Er ist sich in seiner (neu-)schöpferischen Liebe selbst Grund für seine Anerkennung«²⁹. Aber Werbick zufolge ist dabei zu unterscheiden zwischen dem, was der Mensch »aus sich gemacht hat«, und dem, was er – in den Augen Gottes – »ist«.³⁰ Im Hintergrund dieser Unterscheidung steht eine bestimmte schöpfungstheologische Grundorientierung: Was der Mensch *ist*, vor allem und über alles hinaus, was er aus sich *macht*, was er verdienen, sich zuschreiben könnte, ist er als Geschöpf Gottes. Er ist nicht deshalb liebenswert, weil er etwas dafür getan hätte, sondern weil Gott ihn als Adressaten seiner Liebe geschaffen hat. Und auch im ganz und gar nicht liebenswerten Sünder erkennt Gott noch dieses sein geliebtes, auf Liebe hin geschaffenes und in diesem Sinn »liebenswertes« Geschöpf, das er deswegen auch zu lieben nie aufgehört hat.

Freilich scheint diese Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch »ist«, und dem, was er »aus sich gemacht hat«, rechtfertigungstheologisch nicht unproblematisch, zumindest vorbelastet. Lassen sich diese beiden Rücksichten auch anders beschreiben?

27 Werbick, Vergewisserungen, 312. Herv.i.O.

28 Werbick, Vergewisserungen, 310.

29 Werbick, Vergewisserungen, 310.

30 Vgl. ebd.

3.2 »Anerkennen als«

Die Initialgabe der göttlichen Anerkennung, so lassen sich unsere bisherigen Überlegungen zusammenfassen, ist und bleibt größer als alle Pervertierung, deren der Mensch fähig ist. Das ist freilich so weit wie nur möglich entfernt von einer Trivialisierung des Rechtfertigungsgeschehens zu »Gott nimmt uns an, wie wir sind.« Als Sünder ist der Mensch gerade nicht »annehmbar« – eben das wollen die beobachteten überscharfen »an-ökonomischen« Formulierungen deutlich machen. Gibt es also eine Möglichkeit, dieses spannungsreiche Verhältnis zu beschreiben, ohne es einfach in eine Richtung aufzulösen?

Vorgeschlagen werden soll die Metapher, dass Gott, wenn er den Sünder bejaht, gewissermaßen »mehr sieht«, als aktuell ist. Und präzise dieses »Mehr-Sehen« bildet den Grundimpuls seiner rechtfertigenden Liebe.³¹ Damit rückt aus der Titelformulierung neben dem Begriff der »Gabe« auch derjenige der »Anerkennung« deutlicher ins Licht. Denn um dieses »Mehr-Sehen« genauer zu erfassen, lohnt es sich, auf eine Explikation des Anerkennungsbegriffs zurückzugreifen, die der Philosoph *Thomas Bedorf* vorgelegt hat. Diesem zufolge hat Anerkennung nicht die Struktur »x erkennt y an«, sondern vielmehr: »x erkennt y *als* z an«. Die Anerkennungsrelation ist nicht zwei-, sondern dreistellig, und in dieser dreistelligen Relation von x, y und z kommen y und z nicht einfach zur Deckung, sondern es entsteht eine Spannung. »Diese Spannung rückt dasjenige *was* anerkannt wird, und dasjenige, *als was* es anerkannt wird, *auseinander* und bindet sie zugleich *aneinander*.«³² Eine solche Sicht hat Folgen für die Identität der Beteiligten: »Die Spannung der Anerkennung impliziert daher ein Paradox der Stiftung, das mit einer *Verdopplung der Identität* einhergeht. *Als was* etwas oder jemand anerkannt wird, versteht sich nicht von selbst, sondern steht vielmehr in der Anerkennung auf dem Spiel.«³³ Die Identität der Anzuerkennenden geht dem Anerkennungsgeschehen nicht voraus, sondern bildet gerade das Zentrum des Prozesses: »Wenn etwas anerkannt werden soll, so kann man resümieren, dann wird nicht nur bestätigt, was bereits bekannt ist, sondern es wird eine Identität gestiftet, die der Anerkennung bedarf.«³⁴ Ähnlich, wie wir immer »etwas als etwas« wahrnehmen, gibt es dabei auch in der Anerkennung eine bleibende »rekogni-

31 Für diese auf den ersten Blick vielleicht merkwürdig erscheinende Figur lassen sich Erfahrungen zwischen Menschen anführen, die in begrenztem Maße als Vor-Erfahrungen gelesen werden können. Josef Pieper zufolge gehört es zur Erfahrung des Geliebtwerdens, dass einer im anderen in gewisser Weise »mehr sieht, als er ist« – und ihm gerade darin gerecht wird. Pieper spricht vom »antizipierenden Charakter aller wahren Liebe«: »Der Liebende ist zwar einer, der gutheißt und bejaht, was ist. Dennoch ist diese Bejahung des Geliebten etwas anderes als die unterschiedslose Billigung des rein Faktischen. Und der Geliebte weiß sehr wohl, dass die liebende Gutheißung so nicht gemeint sein kann. ... Wer sich selbst einigermaßen illusionslos beurteilt, weiß doch einfach, dass es gar nicht stimmt, was der andere, der Liebende, nicht müde wird zu behaupten: Wie wunderbar, dass es dich gibt; es ist herrlich, dass du existierst; ich liebe dich!«: *Josef Pieper: Über die Liebe*, München, 4. Aufl. 1977, 60.

32 *Thomas Bedorf: Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, 118.

33 *Bedorf, Verkennende Anerkennung*, 121f.

34 *Bedorf, Verkennende Anerkennung*, 121. Als sprechendes Beispiel nennt Bedorf die Forderung israelischer Politiker, die Palästinenser sollten »Israel *als einen jüdischen Staat* anerkennen«.

tive Differenz«: Die als-Struktur der Anerkennung wird nie aufgelöst, indem der, der anerkannt wird, mit dem, als der er anerkannt wird, vollkommen zusammenfielen. »Die Dreistelligkeit der Anerkennung bedeutet, dass sich stets ein Riss im Selbstverhältnis auftut, der nicht zu schließen ist. Derjenige, als der ich anerkannt werden kann, bin ich ebensowenig wie derjenige, der ich bin, in der intersubjektiven Relation abgebildet zu werden vermag. Ohne das Dazwischentreten eines Dritten als Anerkennungsmedium ist auch das Selbstverhältnis nicht zu haben.«³⁵ Weil y und z im Prozess der Anerkennung also nicht identisch werden, nicht identisch werden können, enthält jeder Prozess der Anerkennung notwendig auch ein Moment der »Verkennung«.³⁶

Der Begriff der »Verkennung«, der bei Bedarf die Nichtidentität dessen, der anerkannt wird (y), und dessen, als was er anerkannt wird (z), markiert, weckt alltagssprachlich eher negative Assoziationen und ist insofern für eine rechtfertigungstheologische Verwendung der skizzierten Dreistelligkeit etwas irreführend. Aber der Sache nach hilft das Modell m.E., das zentrale Problem der Identität der von Gott anerkannten Person zu beschreiben. Hier wäre diese »Verkennung« positiv zu konnotieren als eine »schöpferische Verkennung«, ein schöpferischer Akt von Seiten Gottes: Gott anerkennt den Sünder, aber natürlich nicht *als solchen*. Das wäre schon deswegen widersinnig, weil Kennzeichen der Sünde ja gerade die Verweigerung von Anerkennung ist. Wenn Gott den Sünder anerkennt, dann erkennt er ihn in Christus »als Gerechten« an, d.h. als den, der er von ihm, Gott, her gedacht war. Entscheidend – und über alle zwischenmenschlichen Modelle hinausreichend – ist nun die *schöpferische Macht* dieser »Verkennung«, die wirkt, was sie anerkennend vollzieht: der Sünder *wird* gerecht in den Augen Gottes; und diese schöpferische Macht wirkt weiter – mit dem Ziel ihrer Vollendung in der vollendeten Gemeinschaft des Menschen mit Gott.³⁷

Man kann die Grundstruktur der Nichtidentität dessen, der anerkannt wird, mit dem, als was – als wer – er anerkannt wird, im wohl bekanntesten Gleichnis des Neuen Testaments wiederfinden: Der sogenannte »verlorene Sohn« in Lk 15 hat eindeutig seine Sohnesrechte verwirkt und kann gegenüber seinem Vater keinerlei Anspruch mehr geltend machen.³⁸ Unter einer bestimmten Rücksicht »ist« er nicht mehr der Sohn seines Vaters, und er erkennt dies selbst ausdrücklich an, wenn er formuliert: »Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein.« (Lk 15,21b) Ebenso bestätigt der Vater indirekt, dass der Sohnesstatus und die damit verbundenen

35 *Bedorf*, Verkennende Anerkennung, 125.

36 Vgl. *Bedorf*, Verkennende Anerkennung, 144f.

37 Dass mit dieser Skizze von wenigen Strichen das Sach- und Problemfeld z.B. der Formel »simul iustus et peccator« oder des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung nur berührt, kaum schon »bearbeitet« ist, versteht sich von selbst.

38 Ob bereits die Forderung nach Auszahlung des Erbes einen Bruch mit der Familie bedeutete, oder die Schuld vielmehr im Verpassen des Erbes bestand, kann dabei dahingestellt bleiben. Vgl. *François Bovon*: Das Evangelium nach Lukas. Teilband 3: Lk 15,1–19,27, Zürich u.a. 2001 (EKK; III/3), 46; auch zur weiteren Interpretation.

Rechte verloren waren – nämlich in dem Moment, in dem er sie zurückgibt: »Holt schnell das beste Gewand, und zieht es ihm an, steckt ihm einen Ring an die Hand, und zieht ihm Schuhe an.« (V. 22). Es ist also einerseits keine bloße Übertreibung, wenn der Vater sagt, sein Sohn sei tot gewesen und lebe wieder (V. 32). Aber andererseits handelt es sich hier nicht um eine totale Neuschöpfung. Unter einer anderen Rücksicht ist dieser »verlorene Sohn« auch als verlorener weiterhin der Sohn des Vaters: Dieser Vater liest nicht *irgendeinen* bemitleidenswerten Bettler von der Straße auf, um barmherzig an ihm zu handeln und ihn zu seinem Sohn zu *machen*. Sondern er hat nach dem, der nicht mehr sein Sohn ist, Ausschau gehalten, und *erkennt* ihn bereits von weitem. Und in der Wiederaufnahme und Wiedereinsetzung in seine Rechte *erkennt* er den Verlorenen als den wieder *an*, der er im Tiefsten ist: sein Sohn. So *wird* dieser in der Erkenntnis und Anerkennung als Sohn durch den Vater buchstäblich wieder zu dem, was er *ist*.

*

Versucht man eine knappe Reformulierung des gesamten bisherigen Problemzusammenhangs im Denkraum der dreistelligen Gabe der Anerkennung, so ergibt sich Folgendes:

Der Sünder lässt sich als jemand beschreiben, bei dem das Moment der »Verkennung« im Anerkennungsprozess destruktiv ist: Er erkennt andere – Menschen und auch Gott – als *weniger* an, als sie sind: insofern er sie in sein Kalkül, seine Ökonomie zu integrieren versucht, auf ihre Nützlichkeit für seine Zwecke reduziert, insofern er sie klein oder abhängig zu halten versucht, um seinen eigenen »Anerkennungsprofit« auf Kosten der anderen möglichst zu steigern. Den Extremfall stellt die vollständig verweigerter Anerkennung dar, die heißt: Soviel an mir liegt, spreche ich dir das Existenzrecht ab.

Auf diese Weise wird Anerkennung zu einem knappen Gut und die Verweigerung oder Instrumentalisierung von Anerkennung zu einem Teufelskreis, der alle Beteiligten in seinem Bann gefangen hält. Gottes schöpferische »Verkennung«, die im Menschen nicht weniger, sondern mehr sieht, als er aktuell ist, ist es nun, die aus diesem Teufelskreis heraus und aus einer ökonomischen Logik in eine »Logik der Überfülle«³⁹ hinein führt. Diese überfließende Gabe der Anerkennung wird im Gleichnis vom »verlorenen Sohn« in den sparsamen erzählerischen Mittel der Gleichnisform deutlich herausgestrichen, wenn der Vater nicht nur nach dem Sohn Ausschau hält, sondern ihm sogar entgegenläuft, ihm um den Hals fällt, ihn küsst und ihn dann noch nicht einmal ausreden lässt, so eilig hat er es, ihn nicht nur wieder in seine Sohnesrechte einzusetzen, sondern auch ein rauschendes Fest zu inszenieren. Im Gleichnis demgegenüber wenig markiert, dafür im Schicksal Jesu umso drastischer sichtbar ist, dass

39 *Paul Ricœur: The Logic of Jesus, the Logic of God, in ders.: Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination.* Transl. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, Minneapolis 1995, 279–283.

diese Gabe der Anerkennung, die den Teufelskreis von Verzweckung, Kalkül und Ablehnung durchbrechen will, ihrerseits das Risiko der Zurückweisung eingeht und unter Umständen ihr Ziel nur erreichen kann, wenn sie über die massivste Ablehnung hinaus noch aufrecht erhalten wird.

Die Formulierung, dass Gott mehr im Sünder anerkennt, als dieser aktuell »ist«, verweist sodann auf den Zusammenhang von Rechtfertigungs- und Schöpfungstheologie. Denn was Gott im Sünder sieht, ist das geliebte Geschöpf, das deswegen liebenswert ist, weil er es geschaffen hat. Deswegen, das sei an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich betont, stellt es keine Relativierung der Sünde oder gar ein Einfallstor für Werk- und Selbstgerechtigkeit dar, wenn gegen die Vorstellung, dass der Mensch seine Schöpfungswürde in der Sünde ganz und gar verloren habe, dieser schöpfungstheologische Zusammenhang akzentuiert wird: Dass Gott im Sünder weiterhin sein geliebtes Geschöpf erkennt, schließt gerade ein, nicht aus, dass Gottes Anerkennung sich von Anfang an nicht auf »Werke«, sondern auf die konkrete Realisierung seines guten Willens in diesem Menschen bezogen hat.

So hat Gottes Schöpfungshandeln als das absolute *initium* der Anerkennung zu gelten, als »die äußerste Gestalt der Bejahung, die überhaupt gedacht werden kann«⁴⁰. Hier schafft Gottes Anerkennung tatsächlich erst sein Gegenüber, »ohne Anknüpfungspunkt«, insofern es vorher schlicht nicht existiert. Selbst die absolut einseitige Schöpfungsgabe stellt jedoch keinen in sich abgeschlossenen Akt dar. So sehr Gottes schöpferisches Handeln keiner Antwort »bedarf«, so wenig will es doch ohne Antwort bleiben, zielt es doch auf Anerkennung des und Gemeinschaft mit dem Geschaffenen.

Gegenüber der Schöpfungsgabe spielt sich das Drama der Erlösung auf einer Bühne ab, auf der »schon etwas ist« und nicht mehr nichts. Die Einseitigkeit des *initiums* ist jetzt die Einseitigkeit eines Neuanfangs, nachdem der Mensch die mit der Schöpfungsgabe ursprünglich gegebene Gemeinschaft und Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch heillos pervertiert hat. Jetzt schafft Gottes Gabe nicht, was vorher nicht war, sondern sie eröffnet neues Leben und erneuerte Gemeinschaft, indem sie als Gabe der schöpferischen Treue Gottes zum Menschen, der sich von ihm abgewandt hat, über alle Zurückweisung und allen Beziehungsabbruch des Menschen hinaus an seiner Anerkennung festhält. Gott »anerkennt und bejaht den, der von sich aus jedes ›Anrecht‹ auf Anerkennung verwirkt hat«⁴¹. Aber wieder ist die schöpferische Einseitigkeit gewissermaßen eine vorübergehende. Denn diese durchgetragene Gabe der Anerkennung ermöglicht es dem Menschen, seinerseits von Neuem in den Gabezirkel einzutreten, und gibt ihm die Sicherheit, dass er sich auf diese erste Gabe – die für ihn notwendig ist

40 Pieper, *Liebe*, 47.

41 Jürgen Werbick: Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre, in: ÖR 48 (1999), 341–346, 341.

und die er sich doch nicht verdienen und nicht sichern kann – verlassen kann.⁴² Von Gottes Seite aus handelt es sich dabei nicht um einen Schöpfungsakt, weil er auch den Sünder nie aus seinem Blick gelassen hat. Aber die göttliche Gabe schafft den Menschen dergestalt neu, dass er wieder empfangs- und gabe-fähig wird: fähig, zu empfangen und zu geben, ohne zwanghaft ökonomisch zu denken und zu handeln; fähig also zu empfangen, statt zu verdienen, und zu geben, ohne den anderen in Funktionen und Kalkülen einzusperren.

3.3 Befreiung zur Gegenseitigkeit

In diesen Gestalten seines Schöpfungs- und Erlösungshandelns ist Gottes Gabe initial und muss es sein. Und kein Ausbleiben der menschlichen »zweiten« Gabe kann diese erste zum Versiegen bringen: Der gute Anfang, den Gott setzt, ist einer, der »nicht mehr aufhören wird anzufangen«⁴³ und den Menschen nicht mehr endgültig durchkreuzen können. Aber zugleich wurde bereits deutlich, dass Gottes »Gabe der Anerkennung« mit seiner Initiative nicht abgeschlossen ist: Sie bildet eben keinen Abschluss, sondern einen Anfang, den der Mensch aufgreifen soll. Das ist jetzt etwas näher zu betrachten.

Auf der Basis des bisher Gesagten ergibt sich von selbst, dass Gottes Gabe darauf zielt, den Menschen in die Gemeinschaft mit sich zurückzuführen, und das heißt: Sie schafft eine neue Möglichkeit der Gegenseitigkeit von Gott und Mensch. Dabei bleibt der menschliche »Spiel-part« im Erlösungsgeschehen immer ein nur zweiter, re-aktiver, eine »zweite Gabe«. Aber er stellt doch einen integralen Bestandteil der Rechtfertigung dar, weil Gemeinschaft ohne die Möglichkeit der Gegenseitigkeit schlicht nicht denkbar ist. Wohl ist Gottes Gabe der Anerkennung, die aus der göttlichen »Logik der Überfülle« stammt, zwingend die erste und so verschieden von unserer Antwort, wie göttliches von menschlichem Handeln, göttliche von menschlicher Liebe verschieden ist. Aber wenn es sich bei dieser »Gabe der Rechtfertigung« tatsächlich um eine »Gabe der Anerkennung« handelt, nicht um ein Almosen des vollkommen unbedürftigen Gottes an die zutiefst bedürftigen Menschen, dann dürfen die Asymmetrie der

42 Man darf an dieser Stelle die Anerkennungsmetapher nicht zu »schwach« denken, sonst gerät man in theologische Verharmlosungen. Gottes Gabe der Anerkennung *zeigt* sich uns sicher vorrangig in zwischenmenschlichem Anerkanntwerden, aber sie *geht darin nicht auf*, sondern ist noch über alles hinaus, was über die existenzielle Bedeutung unserer menschlichen Anerkennungsbeziehungen gesagt werden kann, das, was uns überhaupt leben lässt. Entsprechendes gilt negativ für den Teufelskreis der Verweigerung. Auch hier darf nicht aus dem Blick geraten, dass Sünde »eine Macht [darstellt, V.H.], der nur Gott selbst gewachsen ist, obwohl sie durch das Unrecht der Menschen herrscht. Sünde ist also nicht gleichbedeutend mit moralischem Verschulden oder gesellschaftlich dysfunktionalem Verhalten ... Sünde meint vielmehr den *Widerspruch* zu dem von Gott Gewollten – und Erlösung hieße, dass Gott diesen Widerspruch nicht einfach hin nimmt oder verurteilt, sondern von sich aus überwindet und so die Menschen aus der Verstrickung rettet, in der sie nicht mehr *von sich aus* aufhören können, Sünder zu sein.«: *Jürgen Werbick*: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg im Breisgau, 3., vollst. neu bearb. Aufl. 2005, 530. Hervorhebungen im Original.

43 *Werbick*, Den Glauben verantworten, 626.

ersten Bewegung von Geben und Empfangen gegenüber der zweiten Gabe und dem zweiten Empfangen sowie die Inkommensurabilität der beiden Gaben nicht verwechselt werden mit einer totalen Einseitigkeit. Bittet Gott, indem er uns seine Anerkennung schenkt, nicht zugleich auch um die unsere? Und wäre *seine* Anerkennung mehr als eine Farce, täte er es nicht?⁴⁴ Die subtile Abwertung, die darin impliziert sein kann, »nichts vom anderen zu erwarten«, ist bereits begegnet. Wiederum zeigt sich, dass eine allzu formale Alternativstellung zwischen einer strikt einseitigen Gestalt der Rechtfertigungstheologie und einer solchen, die auf einem Element »menschlicher Mitwirkung« und damit von Gegenseitigkeit beharrt, eher in die Irre führt.⁴⁵

3.4 Symbolische Selbstgabe

Die Perspektivänderung, die durch einen Ansatz bei der »Gabe der Anerkennung« entsteht, lässt sich schließlich auch an der Gestalt ablesen, die dieser Gabevorgang selbst annimmt. Von erheblicher Bedeutung ist dabei, dass hier auf ein Denken in den Kategorien von Gütern und Bedürftigkeit ebenso verzichtet werden muss wie verzichtet werden kann. Als unbedürftiger, vollkommen sich selbst genügender gedacht, könnte Gott schlicht nichts vom Menschen empfangen, und das hieße auch: Seine Gabe könnte keine Antwort in einer »zweiten Gabe« auf Seiten des Menschen finden, kann doch der Mensch Gott nichts geben, was diesem nicht bereits »gehörte«. Bleibt man hingegen auf der Linie der »Gabe der Anerkennung«, dann zielt Gottes Anerkennung auf den Menschen als einen, von dem er, Gott, seinerseits anerkannt werden möchte.

Nur auf den ersten Blick ist es paradox, dass gerade die Frage, »was« gegeben wird, helfen kann, eine solche Vorstellung von der Gabe als Übertragung eines Gutes zu vermeiden. Denn würde sie so gedacht, erübrigte sich eine Näherbestimmung ihrer Gestalt: Die Struktur des Gebens bliebe von der konkreten Gabe so unberührt, wie die Struktur des Kaufens in der Regel vom gekauften Gegenstand unberührt bleibt, die sich nicht wesentlich ändert, ob ich einen Bleistift oder ein Haus kaufe. Folgt man den Überlegungen Hénaffs, handelt es sich bei der »Gabe der Anerkennung« hingegen um eine *symbolische Selbstgabe*. Gibt aber Gott im Rechtfertigungsgeschehen tatsächlich sich selbst? Und gibt der Mensch sich selbst?

44 Vgl. *Werbick*, Den Glauben verantworten, 127 Anm.

45 Zu einem rechtfertigungstheologischen Entwurf, der in problematischer Weise die Wechselseitigkeit überakzentuiert – was hier nicht näher beleuchtet werden konnte –, vgl. *Karl-Heinz Menke*: Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath(M)* 63 (2009), 58–72 und die darauf folgenden Debattenbeiträge: *Bernd Oberdorfer*: »Ohne uns«? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, a.a.O., 73–80 und *Menke*, Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers »rhapsodische Anmerkungen«, a.a.O., 138–142.

Die Rede davon, dass Gott *sich* gibt statt *etwas*, ist recht geläufig.⁴⁶ Ihr volles Gewicht erhält sie m.E. jedoch erst, wenn man dieses Sich-Geben zumindest ansatzweise trinitarisch versteht: In den Gestalten des Sohnes und des Geistes bleibt die göttliche Gabe dem Menschen nicht äußerlich. Insbesondere bedarf es, wenn man Sünde gabetheologisch als grundlegendes Nicht-empfangen-Können versteht, zunächst der Erneuerung der Empfangsfähigkeit im Menschen durch den Geist Gottes. Daneben erneuert Gottes rechtfertigende Anerkennung aber auch die Gebefähigkeit des Menschen, bittet er doch in seiner Selbstgabe um die antwortende Selbstgabe des Menschen.

Kann aber der Mensch sich geben? Der Sünder kann es nicht, wie gerade schon anklang; er ist im Tiefsten weder gabe- noch empfangsfähig. Beides wird ihm in der göttlichen Selbstgabe geschenkt: »Gottes initiative Gabe ist so schöpferisch, dass ihr Gegebenwerden auch noch dieses Sich-einnehmen-Lassen der Menschen von der Gottes-Gabe hervorrufen kann: Gottes guter Geist – seine Gabe schlechthin – »bewohnt« die Menschen, die sich dem Geist wiederum nicht ohne ihn selbst öffnen können. In Gottes gutem Geist werden sie Gott und den Menschen zugewendet, wenden sie sich frei Gott und den Menschen zu, um das Geschenk zu leben, das sich ihnen zueignet, indem sie es leben.«⁴⁷

So befreit das Wirken des Geistes den Menschen dazu, in die göttliche Gabebewegung einzutreten: »Gottes initiative Gabe hat also den Sinn, nicht nur unter den Menschen, sondern mit ihnen anzufangen, was um Gottes und der Menschen willen nicht aufhören soll anzufangen; mit ihnen: dadurch, dass sie fähig werden, sich mit allem, was sie sind und sein wollen – also *frei* –, in diesen Anfang hineinzugeben und ihm ihr Selbstwerden zu verdanken.«⁴⁸

Diese im Geist geschenkte Gabe- und Empfangsfähigkeit des Menschen bleibt freilich zu ihrer Vollgestalt immer unterwegs. Niemand ist so vollständig seiner selbst mächtig, »erhell« bis in die letzten Winkel der Seele (und des Unbewussten!), dass er – tatsächlich, nicht nur der ehrlichen Intention nach – zu einer »vollkommenen Hingabe« fähig wäre. So hat die Wechselseitigkeit der Selbstgabe, die der Geist ermöglicht, mit Symmetrie und Äquivalenz nichts zu tun; der gerechtfertigte Sünder steht seinem gebenden und empfangenden Gott nicht in derselben Weise empfangend und gebend gegenüber, sondern der Geist und der Sohn treten beide auf je ihre Weise für den Sünder ein, der noch »unterwegs« ist sich selbst zu geben.

46 Umfassende Überlegungen zu den theologischen Möglichkeiten, die eine Rede vom Sich-Geben Gottes bietet, finden sich bei *Christine Büchner*: *Wie kann Gott in der Welt wirken? Überlegungen zu einer theologischen Hermeneutik des Sich-Gebens*, Freiburg im Breisgau 2010.

47 *Jürgen Werbick*: *Gottes-Gabe. Fundamentaltheologische Reflexionen zum Gabe-Diskurs*, in: Veronika Hoffmann (Hg.): *Die Gabe – ein »Urwort« der Theologie?*, Frankfurt a. M. 2009, 15–32, 21.

48 *Werbick*, *Gottes-Gabe*, 27.